



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مروری بر
کتابخانه
آخوند خراسانی

مجتبی 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
۱۹	مروری بر کفایه الاصول
۱۹	مشخصات کتاب
۱۹	جلد ۱
۱۹	اشاره
۲۱	فهرست مطالب
۳۳	مقدمه مولف
۳۴	امور سیزده گانه
۳۴	امر اول
۳۴	اشاره
۳۴	مبحث اول: موضوع علم
۳۴	اشاره
۳۴	مطلب اول: ضابطه موضوع در هر علم
۳۴	مطلب دوم: بیان اقسام واسطه
۳۵	مطلب سوم: بیان اقسام عرض
۳۶	مطلب چهارم: رابطه موضوع هر علم با موضوعات مسائل آن علم
۳۶	مبحث دوم: مسائل علم
۳۷	مبحث سوم: تمایز علوم
۳۷	مبحث چهارم: موضوع علم اصول
۳۸	مبحث پنجم: تعریف علم اصول
۴۱	امر دوم: وضع
۴۱	اشاره
۴۱	مبحث اول: تعریف وضع
۴۱	مبحث دوم: اقسام وضع

۴۱	اشاره
۴۱	اقسام وضع به اعتبار منشأ
۴۲	اقسام وضع به اعتبار موضوع
۴۲	اقسام وضع به اعتبار موضوع له
۴۳	مبحث سوم: معنای حروف
۴۴	مبحث چهارم: خبر و انشاء
۴۴	مبحث پنجم: اسماء اشاره و ضمائر
۴۵	امر سوم: ملاک صحت استعمال لفظ در معنای مجازی
۴۶	امر چهارم: انواع استعمال لفظ
۴۸	امر پنجم: نقش اراده در دلالت
۴۸	اشاره
۴۸	ادله مصنف
۵۰	امر ششم: وضع مرکبات
۵۱	امر هفتم: علائم حقیقت و مجاز
۵۴	امر هشتم: تعارض حالات لفظ
۵۴	اشاره
۵۴	تعارض احوال
۵۶	امر نهم: حقیقت شرعی
۵۶	اشاره
۵۷	توضیح حقیقت شرعی
۵۹	امر دهم: صحیح و اعم
۵۹	اشاره
۵۹	مبحث اول: مبنای بحث صحیح و اعم
۶۰	مبحث دوم: معنای صحت
۶۱	مبحث سوم: قدر جامع
۶۱	اشاره

- ۶۱ قدر جامع بر مبنای صحیحی
- ۶۴ قدر جامع بر مبنای اعمی
- ۶۷ مبحث چهارم: عام بودن وضع و موضوع له در الفاظ عبادات
- ۶۷ مبحث پنجم: ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی
- ۶۷ اشاره
- ۶۹ ادله صحیحی
- ۷۱ ادله اعمی
- ۷۵ سه امر پایانی
- ۷۵ امر اول: جریان نزاع در الفاظ معاملات
- ۷۶ امر دوم: بی ثمر بودن نزاع در الفاظ معاملات
- ۷۷ امر سوم: اجزای دخیل در مأموریه
- ۷۹ امر یازدهم: اشتراک لفظی
- ۷۹ اشاره
- ۷۹ اقوال در مورد امکان و وقوع مشترک لفظی
- ۷۹ اشاره
- ۷۹ دلیل قول اول
- ۷۹ دلیل قول دوم
- ۸۰ دلیل قول سوم
- ۸۰ دلیل قول چهارم
- ۸۲ امر دوازدهم: استعمال لفظ مشترک در بیش از یک معنا
- ۸۲ اشاره
- ۸۲ مبحث اول: تحریر محل نزاع
- ۸۲ مبحث دوم: ذکر اقوال در مساله
- ۸۲ مبحث سوم: دلیل مصنف
- ۸۳ مبحث چهارم: بیان اقوال در مساله
- ۸۷ امر سیزدهم: مشتق

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

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

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

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

۱۵۸	امر اول
۱۵۸	اشاره
۱۵۸	مطلب اول: فقهی یا اصولی بودن مساله
۱۵۸	مطلب دوم: عقلی یا لفظی بودن مساله
۱۶۰	امر دوم: تقسیمات مقدمه
۱۶۴	امر سوم: تقسیمات واجب
۱۶۴	تقسیم اول: مطلق و مشروط
۱۶۴	اشاره
۱۶۹	تذنیب
۱۶۹	مطلب اول
۱۶۹	مطلب دوم
۱۷۰	واجب معلق و منجز
۱۷۲	تنبیه
۱۷۶	واجب نفسی و غیره
۱۷۸	دو تذنیب
۱۸۱	امر چهارم: تبعیت مقدمه از ذی المقدمه
۱۸۱	اشاره
۱۸۸	واجب اصلی و تبعی
۱۹۸	فصل پنجم: ضد (آیا امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد آن را دارد؟)
۱۹۸	امر اول: مفهوم اقتضاء و ضد
۱۹۸	امر دوم
۲۰۱	امر سوم
۲۰۲	امر چهارم
۲۰۳	بحث ترتب
۲۰۶	فصل ششم: عدم جواز امر، هنگام انتفای شرط
۲۰۸	فصل هفتم: تعلق اوامر و نواهی به طبایع یا افراد

- فصل هشتم: عدم بقای جواز، بعد از نسخ وجوب ۲۱۱
- فصل نهم: واجب تعیینی و تخییری ۲۱۳
- فصل دهم: وجوب کفائی ۲۱۸
- فصل یازدهم: واجب موقت و غیر موقت ۲۱۹
- فصل دوازدهم: امر به «امر به شیء» ۲۲۲
- فصل سیزدهم: امر مجدد ۲۲۳
- مقصد دوم: نواهی ۲۲۴
- اشاره ۲۲۴
- اجتماع امر و نهی ۲۲۷
- امر اول: مقصود از واحد در عنوان مساله ۲۲۷
- امر دوم: تفاوت مساله اجتماع امر و نهی با مساله نهی در عبادات ۲۲۷
- امر سوم: اصولی یا کلامی بودن بحث ۲۲۹
- امر چهارم: عقلی بودن مساله ۲۳۰
- امر پنجم: عمومیت نزاع ۲۳۱
- امر ششم: رد بیان صاحب فصول ۲۳۲
- امر هفتم: بیان دو توهم ۲۳۲
- امر هشتم: تفاوت اجتماع امر و نهی با باب تعارض ۲۳۳
- امر نهم: ملاک مجمع ۲۳۴
- امر دهم: ثمره نزاع ۲۳۵
- تنبيهات مساله اجتماع ۲۴۷
- دلالت نهی بر فساد و بطلان ۲۶۳
- امر اول: نسبت این مساله با مساله اجتماع امر و نهی ۲۶۳
- امر دوم: عقلی بودن مساله ۲۶۳
- امر سوم: وجود ملاک بحث در نهی تنزیهی ۲۶۴
- امر چهارم: مفهوم عبادت ۲۶۵
- امر پنجم: مفهوم شیء ۲۶۶

۲۶۶	امر ششم: مفهوم صحت و فساد
۲۶۹	امر هفتم: مقتضای اصل اولی
۲۷۰	امر هشتم: تحریر محل نزاع
۲۷۵	تذنیب
۲۷۷	مقصد سوم: مفاهیم
۲۷۷	اشاره
۲۷۹	مفهوم شرط
۲۷۹	ادله مثبتین مفهوم شرط
۲۸۲	ادله منکرین مفهوم شرط
۲۸۵	سه امر پایانی
۲۸۵	امر اول: مقصود از حکم
۲۸۸	امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزا
۲۸۹	امر سوم: تداخل یا عدم تداخل در مسببات
۲۹۵	مفهوم وصف
۲۹۵	ادله قائلین به مفهوم وصف
۲۹۷	دلیل منکرین مفهوم وصف
۳۰۰	مفهوم غایت
۳۰۳	مفهوم استثناء
۳۰۴	ادوات حصر
۳۰۸	مفهوم عدد
۳۰۹	جلد ۲
۳۰۹	اشاره
۳۱۱	فهرست مطالب
۳۱۷	امر سیزدهم: مشتق
۳۱۷	مقصد چهارم: عام و خاص
۳۱۷	اشاره

- ۳۱۷ اقسام عام
- ۳۱۸ صیغ عموم و خصوص
- ۳۲۱ حجیت عام مخصّص
- ۳۳۲ عمل به عام، قبل از فحص از مخصّص
- ۳۳۳ اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین
- ۳۳۶ فصل: ثمره بحث خطابات شفاهیه
- ۳۳۸ فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد
- ۳۳۹ فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص
- ۳۴۰ فصل: استثناء بعد از چند جمله
- ۳۴۱ فصل: تخصیص کتاب به خبر واحد
- ۳۴۴ فصل: نسخ و تخصیص
- ۳۴۴ اشاره
- ۳۴۶ نسخ
- ۳۴۷ بداء
- ۳۵۰ مقصد پنجم: مطلق و مقید
- ۳۵۰ اشاره
- ۳۵۰ الفاظ مطلق
- ۳۵۵ فصل: مقدمات حکمت
- ۳۶۲ مجمل و مبین
- ۳۶۳ مقصد ششم: امارات معتبر
- ۳۶۳ اشاره
- ۳۶۳ اشاره به چند مطلب
- ۳۶۵ مباحث قطع
- ۳۶۵ امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع
- ۳۶۶ امر دوم: تجری
- ۳۷۰ امر سوم: اقسام قطع

۳۷۶	امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات
۳۷۷	امر پنجم: تنجز تکلیف، به سبب قطع
۳۷۹	امر ششم: قطع قَطَاع
۳۸۲	امر هفتم: قطع اجمالی
۳۸۶	مباحث ظن
۳۸۶	اشاره
۳۹۲	فصل اول: ظاهر خطاب
۳۹۷	فصل دوم: ظهور کلام
۴۰۰	فصل سوم: اجماع منقول
۴۰۹	فصل چهارم: شهرت در فتوا
۴۱۱	فصل پنجم: خبر واحد
۴۱۵	فصل ششم: آیات حجیت خبر واحد
۴۲۳	فصل هفتم: اخبار حجیت خبر واحد
۴۲۴	فصل هشتم: اجماع بر حجیت خبر واحد
۴۲۶	فصل نهم: دلیلی عقلی
۴۳۰	فصل دهم: حجیت مطلق ظن
۴۳۳	مقصد هفتم: اصول عملیه
۴۳۳	اشاره
۴۳۴	فصل اول: برائت
۴۳۴	اشاره
۴۳۴	ادله برائت
۴۵۵	فصل دوم: دوران امر بین محذورین
۴۵۹	فصل سوم: اشتغال (احتیاط)
۴۵۹	اشاره
۴۶۰	مقام اول: دوران امر بین متباینین
۴۶۶	مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

۴۷۷	خاتمه: شرایط جریان اصول
۴۷۷	اشاره
۴۸۵	قاعده لا ضرر
۴۹۱	اصل استصحاب
۴۹۱	اشاره
۴۹۳	ارکان استصحاب
۵۱۱	استصحاب و احکام وضعیه
۵۱۷	تنبیهای استصحاب
۵۳۷	تتمه: برخی از ارکان، مقومات، و شروط جریان استصحاب
۵۳۹	خاتمه: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه
۵۴۰	تذنیب: رابطه استصحاب با قواعد فقهی
۵۴۲	مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات
۵۴۲	فصل اول: تعریف تعارض
۵۴۴	فصل دوم: مقتضای قاعده اولیه
۵۴۶	فصل سوم: مقتضای قاعده ثانویه
۵۴۹	فصل چهارم: اکتفا به مرجحات منصوصه
۵۵۱	فصل پنجم: اختصاص اخبار علاجیه به غیر جمع عرفی
۵۵۲	فصل ششم: تمیز ظاهر و اظهر
۵۵۳	فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض
۵۵۵	فصل هشتم: تفاضل بین مرجحات
۵۵۸	فصل نهم: مرجحات خارجی
۵۶۰	خاتمه: مباحث اجتهاد و تقلید
۵۶۰	فصل اول: تعریف اجتهاد
۵۶۱	فصل دوم: اجتهاد مطلق و تجزی
۵۶۵	فصل سوم: شرایط و مقدمات اجتهاد
۵۶۷	فصل چهارم: تخطئه و تصویب

فصل پنجم: تبدیل رای مجتهد ۵۶۹

فصل ششم: ادله جواز تقلید ۵۷۲

فصل هفتم: تقلید اعلم ۵۷۵

فصل هشتم: اشتراط حیات در مجتهد ۵۷۸

درباره مرکز ۵۸۲

مروری بر کفایه الاصول

مشخصات کتاب

سرشناسه : حمیدی اصفهانی، مجتبی.

عنوان و نام پدیدآور : مروری بر کفایه الاصول / 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

جلد ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

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

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: تعبدی 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

تذیب.. 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 هو له» 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: «الابيض متحيز» که تحيز به واسطه جسم بودن عارض بر ابیض 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 متكلم» 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 می گیرند 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 می گیرد. وجه تمایز علوم از یکدیگر، غرض هر علم است که مسائل مربوط به خود را دور هم جمع می نماید و یک علم خاص را تشکیل می دهد.

اگر بگوییم عامل تمایز علوم، موضوع یا محمول مسائل علم است، لازم می آید 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 می شود.

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 مساله 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 __ زراعه 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.

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.

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 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 توهم: 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 صناعتی» 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.

اشاره

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): واضح، لفظی را برای معنایی قرار می دهد و «وضع» را صریحا انشاء می کند.
۲. وضع تعینی استعمالی: واضح، 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 شک، شارع لفظی را «وضع تعینی تصریحی انشائی» نکرده، اما «وضع تعینی استعمالی» در لسان شارع موجود بوده است؛ مثل اینکه پیامبر(ص) فرموده: «صلوا کما رأیتمونی اصلی».

دلیل بر وضع تعینی 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 مجازا 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 و القضاء» 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 مترادف. 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 بنا بر 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 شک در جزئیت، شبهه را مصداقیه می کند، نمی توان به اطلاق آنها تمسک 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 شک 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 تمسک کرد؛ زیرا با عدم علم تفصیلی به اجزا و شرایط، شبهه از نوع مصداقی می شود و شک 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 قبلاً 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 شده‌اند 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 الفاظی 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 ماموربه 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 ماموربه، 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 ماموربه می باشد و متعلق امر قرار می گیرد.

ب. امر وجودی یا عدمی به نحو شرط داخل در ماهیت ماموربه، و خارج از ذات محسوب می شود. البته شرط می تواند قبل از ماموربه، 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 ماموربه است، نه جزء ماهیت، یعنی در خصوصیت فرد ماموربه 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 ماموربه است و در خصوصیت فرد مامور به تاثیر دارد.

مصنف: اخلال به امری که به نحو جزء یا شرط در ماموربه دخیل است، سبب فساد ماموربه می شود، اما اخلال به امری که فقط در تشخص ماموربه 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 ماموربه، به عنوان یک محبوب نفسی اعتبار کند، و نه در ماهیت ماموربه 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 شك 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

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 سر بسته 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.

مقصد اول: بیان محل نزاع

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 لزيد.
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 مشبیه 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 شرایط 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 می‌شود، 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

ص: ۶۸

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 استقلالاً.

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 استقلالاً 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 استقلالاً، در این صورت آن را «کلی طبیعی» می نامند.

۲. تصور معنا با قید لحاظ آلی یا استقلالاً 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 استقلال)، 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 انحای 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 منقضي، 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 منقضي، حقیقت باشد، مشترک معنوی خواهد بود؛ زیرا در جامع بین متلبس و منقضي، 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 منقضي، 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. تبادر: متبادر از مشتق، خصوص متلبس است، و تبادر 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.

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 ثابت له الضحك» است _ قائل شویم که مقصود از شیء، مصداق

آن است، معنای آن «الإنسان انسان ثابت 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 ثابت 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، وگرنه، 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 باریتعالی 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 تقبیح 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 وجویی، ظهور دارد و حقیقت است، به یک دلیل و چند مؤید:

دلیل: تبادر؛ 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 وجوبی 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: إضرب.
 - ب. انشاء با ماده امر، مثل: آمرک بکذا.
 - ج. انشاء با ماده طلب، مثل: أطلب منک کذا.
 - 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» .

مصنّف: 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.

ایقاظ: 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 امتثال: وقتی ساختار فعل عبادی، در مقام تشریح شکل گرفت و امر به آن تعلق یافت، مکلف می تواند صلاه را با قصد امر، امتثال 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 امتثال 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 امتثال 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 امتثال می تواند ذات فعل را با قصد امر، امتثال کند، بدون آنکه محذور عقلی لازم بیاید.

پاسخ مصنف: گرچه مامور 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 تقيید 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، خطابات 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 مقدمه هم 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 برائت 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 «أطيعوا 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 وجهه 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.

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

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 امثال کند؟

مصنف: برای امثال اول، دو صورت فرض می شود:

۱. امثال اول، علت تامه حصول غرض است؛ در این صورت دیگر غرضی باقی نمانده، و مجالی برای امثال بعدی نخواهد بود.

۲. امثال اول، علت تامه حصول غرض نیست؛ در این صورت مکلف می تواند امثال اول را به امثال دوم تبدیل کند، هر چند که اگر مکلف به همان امثال اول هم اکتفا کند، وافی به غرض خواهد بود.

اگر مکلف نداند که امثال اول از کدام صورت است، باز هم حق دارد که امثال را تبدیل کند؛ زیرا احتمال دارد امثال 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 قست 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 سنجدیه نمی شود تا چنین اشکالی مطرح شود، بلکه با اجزای تحلیلی مرکب، یعنی جنس و فصل، سنجدیه 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 غیری 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 عادیه 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 مبنا، 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 مینا، 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 امثال است، نه قدرت صدور حکم، و صدور حکم، مربوط به مولا و قدرت اوست.

اشکال: اگر ملاک، قدرت مکلف در زمان امثال 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 تهبای 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 غیری

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 غیری، مانع اغیار نیست؛ زیرا قسم دوم از واجب نفسی در تعریف واجب غیری 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 غیری، 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 غیری مقدمی است؛ یعنی اگر مکلف، امر غیری را در وضو قصد کند، با این قصد، عنوان نیز قصد شده است.

اشکال مصنف:

۱. اگر امر غیری، به دلیل اینکه تعبدی نیست، قصد نخواهد و غایت و محرک نشود، پس با قصد امر غیری، عنوان مقدمه اجمالاً قصد نمی شود، اما امر غیری 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 غیری 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 غیری 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 دانند، 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 غیرى 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 دایر مدار ثبوت و سقوط غرض است، ثانیاً، حدوث و بقاء تکلیف، دایر مدار حدوث و بقای غرض است، و ثالثاً، سعه و ضیق تکلیف، دایر مدار سعه و ضیق غرض است؛ بنابراین چون غرض، توصل به ذی المقدمه است، به مقدمه ای تعلق می گیرد که موصله باشد.

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 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 غیری 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 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 مقذور است، واجب نفسی می باشد و امر نفسی به آن تعلق دارد، ولی مسبب چون مقذور نیست، واجب نفسی نیست و مورد تعلق امر مولوی نمی باشد. و این مطلب ارتباطی به تفصیل ندارد.

۲. اینکه «فقط سبب، مقذور است»، باطل است؛ زیرا هم سبب، مقذور است به نحو بلاواسطه، و هم مسبب مقذور 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.

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 تمنع 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 گوید: 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 متصرف 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، متصرف 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 اثبیت 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 نکنند و نماز بخوانند، 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

فصل نهم: واجب تعینی و تخییری

واجب تعینی: 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 تخییر، 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. ثانياً 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.

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 توصلیات، 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 غضب) و حکم (مانند حرمت غضب) 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 غضبی، نماز می خواند، چون نسبت به مزاحم و مانع (حرمت غضب)

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 غیری 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 تراحم است، چون دو حکم مستحب _ یعنی روزه و ترک روزه _ تراحم 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 تراحم، 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

تنبیه اول

ارتکاب 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 غصبی 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، غصب 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 تقيیدی. 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، خطابي 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 بالاختيار، لا ینافی الاختیار»، پس قول ابو هاشم درست است.

پاسخ مصنف: قاعده «الامتناع أو الايجاب بالاختيار، 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.

مرجع 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 مرجع 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 برائت 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، برائت 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 برائت 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 برائت 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 برائت، حرمت کنار گذاشته می شود.

مطلب چهارم: اگر گفته شود که مفسده، در مبعوضیت اثر دارد، برائت جاری نمی شود؛ زیرا بنا بر امتناع، شک در غلبه، مساوی با احتمال مبعوضیت است و با این احتمال، قصد قربت ممکن نیست، بنابراین برائت 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 ثانياً مخالفتش مستلزم عقوبت نیست.

پاسخ مصنف: نهی گیری تبعی نیز محل نزاع است؛ زیرا مدار و محور نزاع، حرمت است نه عقوبت، و حرمت با عبادت سازگار نیست.

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

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 براءت ذمه او شده یا نه! و اشتغال یقینی، مستدعی براءت 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 و جوب 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 «مجبىء» است؛ بنابراین، سنخ این حکم، هر وجوب اکرام دیگری برای زيد، که بدون شرط «مجبىء» 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 خوب است، نه شخص و خوب، 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 خوب، 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 خوب، 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 خوب 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 خوب کلی است» تا اشکال دفع شود، بلکه اگر و خوب، 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 خوب اخباری در وضع و موضوع له، عام است و خاص بودنش از جهت استعمال می باشد، و خوب 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 مسیبات

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 مسیبات 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 جزاء 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 تکوینی، گاهی معرف هستند و گاهی علت؛ چون اسباب تکوینی 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: احترازیت هم دلالتی بر مفهوم ندارد؛ زیرا احترازیت، 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 اطلاق، به خاطر ظهور مفهومی کنار گذاشته شود؛ زیرا اگر ظهور اطلاق قوی تر از ظهور مفهومی نباشد ضعیف تر از آن هم نیست، لذا دلیلی ندارد که ظهور مفهومی بر ظهور اطلاق 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 ریبه 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 السائمة زکوه» دلالت دارد که گوسفند معلوفه، زکات ندارد.

دلیل: شاید وجه قول آنها این باشد که بعض شافعیه از «فی الغنم السائمة 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 مغیی باشد، چون در حریم منطوق است، مشمول حکم مغیی خواهد بود، اما اگر غایت، داخل در مغیی نباشد، آیا غایت، دلالت بر انتفای حکم مغیی، 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 مغیی «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. تبادل: یعنی وقتی غایت، قید حکم شد، انتفای حکم نسبت به ما بعد از غایت، به ذهن، متبادر است.

۲. مقتضای تقييد 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 مغی «وجوب سیر» است، آیا غایت نیز مشمول حکم می شود؟ دو نظر وجود دارد:

اول. غایت، مطلقاً داخل در حکم مغی است.

دوم. غایت، مطلقاً داخل در حکم مغی نیست.

مصنف: غایت، داخل در حکم مغی نیست؛ زیرا غایت شیء، یعنی مرز آن، و مرز، خارج از محدود می باشد.

اشکال مقدر: اگر غایت، از حکم مغی خارج است، چرا در برخی موارد، غایت داخل در حکم مغی 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 مغی، معقول نیست.

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 ادوات 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 اضرایبه، مفید حصر و اختصاص است.

اضراب، سه قسم است:

۱. اضرایبه 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 اضرایبه دلالتی بر حصر ندارد.

۲. اضرایبه تاکیدیه. این نوع اضراب، برای تاکید و تثبیت چیزی است که قبل از بل آمده است.

مصنف: این قسم از بل اضرایبه دلالتی بر حصر ندارد.

۳. اضرایبه 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 اضرایبه مفید حصر است.

ص: ۲۷۸

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 محلی 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

جلد ۲

اشاره

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٢

مقصد چهارم: عام و خاص... ۷

اقسام عام. ۷

صیغ عموم و خصوص... ۸

حجیت عام منحصص ۱۱

عمل به عام، قبل از فحص از منحصص... ۲۲

اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین.. ۲۳

فصل: ثمره بحث خطابات شفاهیه. ۲۶

فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد. ۲۸

فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص... ۲۹

فصل: استثناء بعد از چند جمله. ۳۰

فصل: تخصیص کتاب به خیر واحد. ۳۱

فصل: نسخ و تخصیص... ۳۴

نسخ ۳۶

بداء. ۳۷

مقصد پنجم: مطلق و مقید. ۴۰

الفاظ مطلق.. ۴۰

فصل: مقدمات حکمت.. ۴۵

مجمل و مبین.. ۵۲

ص: ۳

مقصد ششم: امارات معتبر. ۵۳

اشاره به چند مطلب.. ۵۳

مباحث قطع. ۵۵

امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع. ۵۵

امر دوم: تجری ۵۶

امر سوم: اقسام قطع. ۶۰

امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات.. ۶۶

امر پنجم: تنجز تکلیف، به سبب قطع. ۶۷

امر ششم: قطع قطاع.. ۶۹

امر هفتم: قطع اجمالی ۷۲

مباحث ظن.. ۷۶

فصل اول: ظاهر خطاب.. ۸۲

فصل دوم: ظهور کلام. ۸۷

فصل سوم: اجماع منقول. ۹۰

فصل چهارم: شهرت در فتوا ۹۹

فصل پنجم: خبر واحد. ۱۰۱

فصل ششم: آیات حجیت خبر واحد. ۱۰۵

فصل هفتم: اخبار حجیت خبر واحد. ۱۱۳

فصل هشتم: اجماع بر حجیت خبر واحد. ۱۱۴

فصل نهم: دلیلی عقلی.. ۱۱۶

فصل دهم: حجیت مطلق ظن.. ۱۲۰

مقصد هفتم: اصول عملیه ۱۲۳

فصل اول: براءت.. ۱۲۴

ادله براءت ۱۲۴

فصل: دوران امر بین محذورین.. ۱۴۵

فصل: اشتغال (احتیاط).. ۱۴۹

مقام اول: دوران امر بین متباینین.. ۱۵۰

مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.. ۱۵۶

خاتمه: شرایط جریان اصول.. ۱۶۷

قاعده لا ضرر.. ۱۷۵

اصل استصحاب ۱۸۱

ارکان استصحاب.. ۱۸۳

استصحاب و احکام وضعیه.. ۲۰۱

تنبیهات استصحاب ۲۰۷

تمه: برخی از ارکان، مقومات، و شروط جریان استصحاب.. ۲۲۷

خاتمه: تعارض استصحاب با سایر اصول عملیه.. ۲۲۹

تذنیب: رابطه استصحاب با قواعد فقهی.. ۲۳۰

مقصد هشتم: تعارض ادله و امارات.. ۲۳۲

فصل اول: تعریف تعارض... ۲۳۲

فصل دوم: مقتضای قاعده اولیه.. ۲۳۴

فصل سوم: مقتضای قاعده ثانویه. ۲۳۶

فصل چهارم: اکتفا به مرجحات منصوصه. ۲۳۹

فصل پنجم: اختصاص اخبار علاجیه به غیر جمع عرفی.. ۲۴۱

فصل ششم: تمیز ظاهر و اظهر. ۲۴۲

فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض... ۲۴۳

فصل هشتم: تفاضل بین مرجحات.. ۲۴۵

فصل نهم: مرجحات خارجی.. ۲۴۸

خاتمه: مباحث اجتهاد و تقلید. ۲۵۰

فصل اول: تعریف اجتهاد. ۲۵۰

فصل دوم: اجتهاد مطلق و تجزی.. ۲۵۱

فصل سوم: شرایط و مقدمات اجتهاد. ۲۵۵

فصل چهارم: تخطئه و تصویب ۲۵۷

فصل پنجم: تبدل رای مجتهد. ۲۵۹

فصل ششم: ادله جواز تقلید. ۲۶۲

فصل هفتم: تقلید اعلم. ۲۶۵

فصل هشتم: اشتراط حیات در مجتهد. ۲۶۸

ص: ۶

اشاره

تعریف عام: تعاریف مطرح در مورد «عام»، تعریف حقیقی نیست؛ زیرا در تعریف حقیقی، معرف باید مساوی یا اجلی از معرف باشد، بلکه همان معنای ساده و مرکوزی که از عام در اذهان عموم مردم است، هم مفهوماً واضح تر از تعاریف مذکور است و هم مصداقاً.

سؤال مقدر: اگر مفهوم عام واضح است و همه آن را می فهمند، غرض از تعریف عام چیست؟

پاسخ مصنف: غرض علما از تعریف عام، ارائه معیار و جامعی بین افرادی است که از مصادیق عام به شمار می آیند تا بتوانند هنگام اثبات احکام برای عام، به آن افراد اشاره کنند.

البته تبیین و تحلیل حقیقت و ماهیت عام، ثمره ای ندارد؛ زیرا مفهوم عام، موضوع هیچ حکمی از احکام نیست.

اقسام عام

عام از جهت کیفیت تعلق احکام، سه قسم است:

۱. عام استغراقی: حکم به هر کدام از افراد عام، جداگانه و به طور مستقل، تعلق می گیرد.
۲. عام مجموعی: حکم برای مجموع افراد عام است، به نحوی که تمام افراد عام، به منزله یک فرد لحاظ می شوند.
۳. عام بدلی: حکم به هریک از افراد عام تعلق می گیرد، اما نه به نحو استغراق، بلکه به نحو بدلیت، و اگر فقط در یک مورد از افراد عام به حکم عمل شود، امثال حاصل است.

مصنف: این تقسیم، تقسیم ذاتی و نفسی نیست، یعنی عام ذاتا سه قسم نیست، بلکه فقط یک معنا دارد و تمام اقسام آن، در این معنا مشترکند، لذا گاهی حکم به تک تک افراد عام، و گاهی به مجموع افراد من حیث المجموع، و گاهی به هر کدام از افراد عام به نحو بدلیت تعلق می گیرد.

مصنف: شمول امثال «عشره» نسبت به آحاد و افراد مندرجه تحت آن از باب عموم نیست؛ زیرا امثال عشره با مفهوم خود، صلاحیت انطباق بر تک تک افراد خود را ندارند.

صیغ عموم و خصوص

قول اول (مصنف): عموم و خصوص، صیغه مخصوص به خود دارند، و برخی الفاظ، مشترک بین عموم و خصوص هستند.

سؤال مقدر: اگر امثال لفظ «کل» از صیغه های اختصاصی عموم است، پس چرا گاهی در خصوص نیز استعمال می شود؟

پاسخ مصنف: استعمال لفظ کل در خصوص، با اختصاص داشتن این لفظ به عموم، منافات ندارد؛ زیرا لفظ کل می تواند مجازا در خصوص، استعمال شود، هم بنا بر مسلک سکاکی، و هم بنا بر مسلک مشهور.

قول دوم: معنای حقیقی الفاظ استعمال شده در عموم، حقیقت در خصوص است، به دو دلیل:

دلیل اول. خصوص، متیقن الاراده است، یعنی وقتی عموم باشد، خصوص یا بنفسه، و یا در ضمن عموم، اراده شده، اما خود عموم، مشکوک الاراده است؛ بنابراین، الفاظ مستعمله در عموم، حقیقت در خصوص هستند.

پاسخ مصنف به دلیل اول: این دلیل، اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا مربوط به جایی است که شک شود آیا از الفاظ مستعمله در عموم، خصوص اراده شده یا عموم، و یا شک شود که چنین الفاظی برای عموم وضع شده اند یا برای خصوص.

دلیل دوم. تخصیص، شیوع و اشتها دارد، تا جایی که هیچ عامی نیست مگر این که تخصیص خورده باشد، اما عموم، چنین شیوعی ندارد؛ و حقیقت بودن لفظ در چیزی که شایع است، از حقیقت بودن آن در امر قلیل، اولی است؛ پس این الفاظ حقیقت در خصوص هستند.

پاسخ مصنف به دلیل دوم:

۱. این دلیل نیز اجتهاد در مقابل نص است؛ زیرا به نقل اهل لغت، الفاظی مانند کل، نص در عموم هستند.

۲. در بسیاری از موارد، از الفاظی مانند کل، اراده عموم شده است.

۳. اشتها و کثرت تخصیص، دلیل بر مجاز بودن نمی شود؛ زیرا ملازمه ای بین تخصیص و مجازیت نیست.

۴. اگر بین تخصیص و مجازیت، ملازمه باشد، باز محذوری در مجازیت و کثرت آن وجود ندارد؛ زیرا با وجود قرینه ای که همراه مجاز است، خللی در تفهیم و تفهم پیش نمی آید.

الفاظ عموم

نکره در سیاق نفی یا نهی، یعنی اگر نکره در کنار نفی یا نهی واقع شود، بر عموم دلالت می کند و این دلالت، عقلی است نه لفظی؛ زیرا نکره در این حالت به طبیعت و جنس تعلق می گیرد، و نفی و نهی طبیعت، به تمام افراد آن تعلق می گیرد.

ص: ۹

اگر نکره، به صورت مبهمه و مهمله (لابشرط مقسمی) - نه مطلقه (لابشرط قسمی) - باشد، به قدر متیقن اکتفا می شود و سلب طبیعت مهمله، فقط نسبت به آنچه یقیناً مراد آن نکره است، تعلق می گیرد؛ پس عموم را نمی رساند.

اشکال مقدر: دلالت نکره در سیاق نفی، بر عموم، عقلی است نه لفظی، پس برای افاده عموم، نیازی نیست که طبیعت مطلقه شود، بلکه طبیعت مبهمه و مهمله نیز تمام افراد را شامل می شود.

پاسخ مصنف: نکره در سیاق نفی و نهی برای استیعاب «ما یراد» است نه شمول «ما ینطبق»، پس فقط می توان به کمک مقدمات حکمت، آنچه که مراد و مقصود متکلم است را مشخص نمود، یعنی دلالت عقلی.

مصنف: الفاظ عموم، اگرچه برای عموم وضع شده اند، اما این وضع منافاتی ندارد با این که عموم مدخولش به حسب «ما یراد» باشد نه «ما ینطبق».

بنابراین، هم در الفاظ عموم مانند کل، و هم در عموم عقلی مانند نکره در سیاق نهی و نفی، سعه و ضیق عموم به سعه و ضیق مدخول آن بستگی دارد.

البته بعید نیست در عموم لفظی - مانند کل - که ظاهر در عموم و استیعاب تمام افراد نکره است، تعمیم مدخول آن به حسب «ما یراد»، نیازی به مقدمات حکمت نداشته باشد، بلکه خود لفظ کل بتواند کار مقدمات حکمت را انجام دهد، یعنی مدخولش را تعمیم داده و بگوید مقصود از آن، طبیعت مطلقه و لا بشرط قسمی است.

این مطلب در «جمع محلی به لام» و «مفرد محلی به لام» - بنا بر اینکه محلی به لام افاده عموم کند - نیز جاری است، یعنی به وضع افاده عموم می کند و نیازی به مقدمات حکمت ندارد.

اشکال مقدر: اگر عموم در محلی به لام، تابع اطلاق و تقييد مدخول خود باشد، لازم می آید عنوان تخصیص در مثل «اکرم العلماء العدل» صادق نباشد؛ زیرا برای تخصیص ابتدا باید عموم

ثابت باشد، نه اینکه تابع اطلاق یا تقييد مدخول خود باشد؛ در حالی که در مثال مذکور عنوان تخصيص، صادق است.

پاسخ مصنف: در مثال مذکور قيد «العدول» متصل است، و صادق عنوان تخصيص بر تقييد «العلماء»، از باب «ضيق فم الرکيه»^(۱) است، نه از باب تخصيص اصطلاحی، بنابراین، اشکال مذکور وارد نیست.

البته اینکه محلی به لام، وضعا دلالت بر عموم داشته باشد، ممنوع است، بلکه دلالت آن بر عموم، به واسطه قرينه (مقدمات حکمت یا چیز دیگری) است.

اما مقدمات حکمت، مانند محلی به لام در آیه «أحل الله البيع» که به کمک قرينه مقدمات حکمت، عموم استغراقی را افاده می کند. و هم چنین محلی به لام در آیه «ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا» که استثنا، قرينه است بر اینکه مقصود از «الانسان» عموم استغراقی است.

مصنف: در محلی به لام سه چیز وجود دارد: ۱. الف و لام، ۲. مدخول الف و لام، ۳. مجموع مرکب از الف و لام و مدخول آن. و هیچکدام از این سه چیز، به حسب وضع، اقتضای عموم ندارد؛ بنابراین افاده عموم در محلی به لام، وضعی نیست.

حجیت عام مخصص

سؤال: اگر عام، تخصيص بخورد، آیا در باقیمانده، حجت است؟

آیا استعمال عام در غیر مقدار تخصيص خورده، حقیقت است یا مجاز؟

سه قول مطرح است:

ص: ۱۱

۱- . دهانه چاه را تنگ بگیر.

۱. مشهور و مصنف: تخصیص موجب مجاز شدن عام نمی شود، بنابراین، تخصیص عام سبب نمی شود که عام از حجیت خود در باقی، ساقط شود، و استعمال عام در باقیمانده، مجاز نیست.

البته حجیت عام در باقیمانده، به نحو مطلق و در تمام موارد نیست، بلکه اگر مقدار باقیمانده، یقیناً داخل در مخصص نباشد، عام در باقیمانده حجت است، چه مخصص متصل باشد و چه منفصل؛ و اگر احتمال داده شود که باقیمانده داخل در مخصص است، تنها در صورتی که مخصص منفصل باشد، عام در باقیمانده حجت خواهد بود.

۲. قول به تفصیل: اگر عام، مخصص شود به مخصص متصل، در باقیمانده حجت است و اگر مخصص شود به مخصص منفصل، در باقیمانده حجت نمی باشد.

۳. قدما: اگر نسبت به عام، تخصیصی وارد شود، چه مخصص متصل باشد و چه منفصل، استعمال آن در باقیمانده، مجاز است و حجیت ندارد، یعنی تخصیص، سبب می شود که عام از حقیقت در عموم، خارج شده و در خصوص، استعمال شود و چون خصوص، موضوع له عام نمی باشد، چنین استعمالی، مجاز است.

دلیل قول سوم: اجمال، به این معنی که استعمال عام در عموم، حقیقت است، اما پس از تخصیص، استعمال آن در باقیمانده، مجاز می شود؛ زیرا به سبب تخصیص، عموم عام از بین می رود و آنچه که می ماند، خصوص می شود، و استعمال عام در خصوص، مجاز خواهد بود و چون به حسب مراتب خصوصیات، مجاز متعدد می شود و قرینه معینه هم وجود ندارد، اجمال پیدا می کند، یعنی عام در باقیمانده، مجمل می شود و نمی توان آن را در باقیمانده حجت دانست.

رد دلیل: سه جواب مطرح است:

۱. جواب مصنف: اجمال در صورتی است که عام مخصص، مجاز باشد، در حالی که مجاز نیست، بلکه در همان عموم، استعمال شده و حقیقت است، خواه مخصص متصل باشد و خواه

منفصل، بنابراین، در این موارد مجازی نیست تا عام، اجمال پیدا کرده و نسبت به باقیمانده از حجیت ساقط شود.

اشکال: احتمال دارد که عام مخصص، در یکی از مراتب خاص، استعمال شده باشد و این استعمال چون در غیر ما وضع له است، مجاز می باشد و چون مجازات به حسب مراتب، متعددند و قرینه معینه ای نیز در بین نیست، عام مجمل شده و در باقیمانده، حجت نخواهد بود.

پاسخ مصنف: جمله «اذا ورد الاحتمال بطل الاستدلال» مربوط به مباحث عقلی و فلسفی است، نه حجیت ظهور که امری عرفی است. پس در این موارد به احتمال خلاف اعتنا نمی شود.

اشکال مقدر: خاص، مزاحم عام است و با وجود مخصص نمی توان ادعا کرد که عام در عموم خود باقی است و ظهور در عموم دارد.

پاسخ مصنف: خاص منفصل تنها در حجیت، مزاحم عام است یعنی چون خاص نسبت به عام، اظهر است، فقط از حجیت عام در عموم جلوگیری می کند؛ پس مزاحمت خاص برای عام، تنها در حجیت است نه در اصل ظهور.

تفاوت مخصص متصل و منفصل

در خاص متصل، ظهور عام در همان محدوده خصوص، منعقد است ولی در خاص منفصل، ظهور عام در عموم، باقی است ولی حجیت آن فقط در محدوده خاص می باشد، لذا عام در باقیمانده و در موارد مشکوک، حجت است.

به عبارت دیگر: خاص متصل، دافع و هادم اصل ظهور است و از اول اجازه نمی دهد عام در عموم، ظهور پیدا کند، اما خاص منفصل رافع است، یعنی اصل ظهور عام در عموم را از بین نمی برد، بلکه حجیت عام در عموم را نفی، و فقط در محدوده خاص، تایید می کند.

۲. جواب محقق قمی: استعمال عام در باقیمانده، مجاز است و مجازات در اینجا متعددند، اما تمام باقیمانده از باب اقرب مجازات، متعین است و مرجح دارد و در بین مجازها، به معنای حقیقی، نزدیکتر می باشد.

اشکال مصنف: صغرای مطلب یعنی «تمام باقیمانده، اقرب المجازات است»، قابل پذیرش است، اما کبرای آن یعنی «اقربیت، ظهور نمی آورد» قابل پذیرش نیست؛ زیرا ظهور در صورتی است که کثرت استعمال باشد.

۳. جواب شیخ انصاری: اگر مجاز، متعدد باشد، و قرینه معینه ای وجود نداشته باشد، موجب اجمال می شود، ولی این در تمام موارد مجازات، نمی باشد. چون اگر مجازات، متعدد باشد، در جایی که معنای مجازی (۱)، مابین باشد، هم قرینه صارفه نیاز است و هم قرینه معینه؛ و اگر معنای مجازی مابین نباشد، نیاز به قرینه معینه نیست.

دلالت عام بر هیچ یک از افراد خود، متوقف بر دلالت عام بر فرد دیگر نیست، بنابراین اگر یک فرد از تحت عام خارج شد، دلالت عام بر افراد دیگر باقی می ماند و بر هر فردی از افرادش، مستقل است.

اشکال مصنف: اگرچه عام بر باقی افراد دلالت دارد، با این تفاوت که قبل از تخصیص، دلالت تبعی و ضمنی بوده نه مستقل، اما بعد از تخصیص، عموم باقی نمانده تا در ضمن آن، دلالت بر باقیمانده نیز باشد.

مخصص مجمل

ص: ۱۴

۱- . معنای مجازی دو گونه است: الف. معنای مجازی، با معنای حقیقی، مابین است و بین آنها سنخیتی نیست. ب. معنای مجازی با معنای حقیقی، تباینی ندارد و معنای مجازی همان معنای حقیقی و از سنخ آن است و تفاوتشان فقط در اقل و اکثر است.

مخصص مجمل دو قسم است:

۱. مخصص لفظی: و آن مخصصی است که مثل خود عام، دارای لفظ می باشد، مانند: «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق منهم». این مخصص دو صورت است:

الف. مخصص لفظی مبین: مخصصی است که هیچ ابهامی ندارد و مفهوم و مصداقش واضح است. این قسم از مخصص، محل بحث نمی باشد.

ب. مخصص لفظی مجمل: مخصصی است که مفهوم یا مصداق آن اجمال دارد. این قسم از مخصص، در دو محور محل بحث است:

محور اول: مخصص لفظی، با اجمال در مفهوم؛ در این مخصص، اجمال و ابهام، وجود دارد. مانند «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» که لفظ «الفساق» در مخصص، از جهت مفهوم، مجمل است؛ زیرا مردد بین اقل و اکثر می باشد. برای این مخصص، چهار صورت ذکر شده:

اول. مخصص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر؛ مانند: أكرم العلماء ولا تكرم فساق العلماء.

دوم. مخصص متصل در دوران امر بین اقل و اکثر؛ مانند: أكرم العلماء غير الفساق منهم.

سوم. مخصص متصل در دوران امر بین متباینین؛ مانند: أكرم العلماء الا زیدا.

چهارم. مخصص منفصل در دوران امر بین متباینین؛ مانند: أكرم العلماء ولا تكرم زیدا العالم.

از مطالب مذکور، معلوم می شود که فرق بین مخصص متصل و منفصل، و بین مجمل مردد بین متباینان و مردد بین اقل و اکثر، این است که در منفصل مردد بین اقل و اکثر، اجمال خاص به عام سرایت نمی کند، ولی در منفصل مردد بین متباینان، اجمال خاص حقیقتا به عام، سرایت نمی کند و لذا ظهور عام به حال خود باقی است، اما حکما، سرایت می کند و آن را فقط از حجیت ساقط می کند. همچنین در متصل مردد بین اقل و اکثر و متصل مردد بین متباینان، اجمال خاص به عام سرایت می کند، هم حقیقتا و هم حکما.

محور دوم: مخصص لفظی با اجمال در مصداق؛ در این مخصص هم مفهوم عام، مبین است و هم مفهوم خاص، اما وضعیت فرد و مصداق خارجی مشتبه است، و معلوم نیست که مصداق عام است یا خاص. برای این مخصص دو صورت ذکر شده:

اول. مخصص متصل؛ در این قسم، مفهوم خاص، اجمال و ابهام ندارد بلکه خاص، مجمل مصداقی است، و نمی توان به عموم عام تمسک نمود و فرد خارجی را تحت عموم عام دانست؛ زیرا مخصص متصل از ابتدا ظهور عام را منحصر و مضیق می کند؛ مانند: أكرم العلماء الا فساقهم.

دوم. مخصص منفصل؛ در این قسم، دو کلام و دو حجت مستقل وجود دارد: یک کلام، حجت مشتمل بر عام و کلام دیگر، حجت مشتمل بر خاص است، لذا در جواز تمسک به عام و عدم جواز آن، اختلاف است. مشهور معتقدند که می توان به عام تمسک کرد و مصداق

مردد را محکوم به حکم عام دانست، ولی عده ای (مصنف) هم معتقد به عدم جواز تمسک هستند؛ مانند: اكرم العلماء و لا تكرم فساق العلماء.

دلیل قائلین به جواز تمسک: در جایی که مخصص، منفصل و مجمل مصداقی باشد، تمسک به عموم عام جایز است؛ زیرا خاص منفصل، از ابتدا جلوی ظهور عام در عموم را نمی گیرد، بلکه عموم عام، در محدوده خاص نیز منعقد می شود، اما چون خاص نسبت به عام، اظهر است، بر آن مقدم می شود.

اشکال مصنف: مقام ظهور و مقام حجیت ظهور، و همچنین اراده استعمالی و اراده جدی، باید تفکیک شوند.

مخصص منفصل، ظهور عام در عموم را از بین نمی برد، اما با آمدن آن، عموم تنها در افراد باقیمانده حجیت پیدا می کند، و آنچه ارزش دارد، حجیت است. بنابراین عموم، مراد استعمالی است، و با آمدن خاص، مراد جدی یعنی باقیمانده معلوم می شود.

۲. مخصص لبی: مخصصی است که لفظ ندارد، بلکه چیزهایی مثل عقل، سیره و اجماع است که می توانند عام را تخصیص بزنند. مانند آیه «کتب علیکم الصیام» که عام است و به حکم عقل تخصیص می خورد و کسانی که توان ندارند، از تحت این عموم خارج می گردند.

مخصصات لبیه دو قسمند:

اول. مخصصاتی که در حکم مخصص متصل لفظی هستند، و چنان ضروری و بدیهی اند که تا عام، القا می شود، مخاطب بدون تامل، مخصص آن را درمی یابد، لذا متکلم می تواند به خاطر این وضوح، مخصص را ذکر نکند. این مخصص لبی، همانند مخصص متصل لفظی است که از ابتدا ظهور عام را از بین می برد و دلیل است که در شبهات مصداقیه، تمسک به عام جایز نیست.

دوم. مخصصاتی که در حکم مخصص منفصل هستند، و با القای عام، مخصص بلافاصله به ذهن نمی آید، بلکه نیازمند نظر و تامل است، و تمسک به عموم عام در شبهه مصداقی در چنین مخصصی، جایز است.

تفاوت مخصص لفظی و لبی

در مخصص لفظی منفصل، مولا دو حجت مستقل را به عبد القا می کند و چون هر دو حجت، لفظی اند بین آنها تراحم می شود؛ در نتیجه نسبت به مواردی که یقین به خروج آنها هست، خاص بر عام مقدم می شود. و نسبت به موارد مشکوک، همچنان تراحم باقی می ماند و به اصل عملی رجوع می شود.

ولی در مخصص لبی، مولا فقط یک حجت یعنی عام را القا می کند و ظهور آن نشان می دهد که مولا، عموم را اراده کرده، لذا تا وقتی که یقین نشود که فردی از تحت این عام خارج است،

همچنان تحت عموم عام باقی می ماند. و نسبت به موارد مشکوک می توان أصاله العموم جاری کرد و آنها را داخل در عام دانست.

البته از آنجا که حکم عام، افراد مشکوک را شامل می شود، می توان نتیجه گرفت که موضوع افراد مشکوک را هم شامل می شود و این افراد مصداقی از آن به حساب می آیند.

همچنین در مواردی که اولاً- قضیه، قضیه خارجی باشد نه قضیه حقیقیه، و ثانیاً احراز موضوع به عهده خود متکلم باشد نه مخاطب. مانند «لعن الله بنی أمیه قاطبه» که یک قضیه خارجی است و خود متکلم احراز موضوع را به عهده گرفته. در چنین مواردی اگر نسبت به فردی شک شود که آیا لعنش جایز است یا نه، به عموم تمسک می شود.

ایقاز

اگر تمسک به عموم در شبهه مصداقی مخصص منفصل لفظی، جایز نباشد، آیا اصل موضوعی می تواند موضوع را منقح کند؟ مخصص مشکوک، دو صورت دارد:

۱. حالت سابقه آن معلوم است، در این صورت همان حالت، استصحاب می شود. این صورت محل بحث نیست.

۲- حالت سابقه آن معلوم نیست، در این صورت، استصحاب عدم ازلی مطرح و جاری می گردد؛ زیرا باقیمانده، معنون به عنوان خاص وجودی نیست، بلکه از جهت عنوان، آزاد است و هر عنوانی که قبل از تخصیص داشت، بعد از تخصیص نیز همان عنوان را دارد.

مثال: در «المرأه تری الحمره الی خمسين سنه الا القرشيه»، لفظ «المرأه» به «الا القرشيه» تخصیص خورده و چون تخصیص، به استثناء است، لسان آن لسان اخراج می باشد و مانع را

بیان می کند. بنابراین اگر نسبت به زنی شک شود آیا قرشی است یا نه، شبهه مصداقیه مخصص

ص: ۱۸

می شود. و اگرچه برای آن زن حالت سابقه ای نیست تا استصحاب شود ولی استصحاب عدم ازلی جاری است؛ زیرا وقتی هنوز خلق نشده بود، انتساب او به قرشیت نیز معدوم بود، اکنون که خلق شده، شک می شود که آیا انتساب او به قرشیت حادث شده یا نه؟ و چون حالت سابقه، عدم انتساب است، همان عدم انتساب، استصحاب می شود.

توهم: برخی گمان کرده اند که در شبهات مصداقیه عام که منشأ شبهه، این نیست که شاید عام، تخصیص خورده و فرد مشتبه از تحت آن خارج شده باشد، بلکه منشأ آن چیز دیگری است، می توان به عموم تمسک کرد و این فرد مشتبه را داخل در حکم عام، قرار داد.

موید اول: احرام قبل از میقات، باطل است ولی در روایات آمده که مکلف می تواند با نذر، قبل از میقات، محرم شود. پس اگر کسی نذر کرده که قبل از میقات، محرم شود، نذر و احرام او صحیح است؛ زیرا احرام، مندور و واجب الوفاء می باشد. و از طرفی هر واجب الوفائی، صحیح است؛ پس احرام نیز صحیح است.

موید دوم: روزه در سفر، مشروع نیست و باطل است، اما اگر کسی نذر کرده باشد که در سفر روزه بگیرد، نذر و روزه اش صحیح است؛ زیرا نذر، این روزه را واجب الوفاء کرده و هر واجب الوفایی نیز صحیح است.

پاسخ مصنف: تمسک به عام در موارد مذکور، تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است، یعنی شک در موضوع است نه شک در حکم. شک در عموم دو صورت دارد:

۱. شک در عموم از جهت شک در حکم: در این قسم، عموم عام، می تواند شک در حکم را دفع کند، یعنی به کمک عموم عام و أصاله العموم یا أصاله عدم التخصیص، شک حکمی دفع می شود.

۲. شک در عموم از جهت شک در موضوع: در این قسم، عموم عام، نمی تواند این شک را دفع کند؛ زیرا شبهه موضوعی است و عموم عام نمی تواند این شک را دفع نماید.

بنابراین، اگر شك در عام، از قبیل شك در موضوع باشد، در موارد مشکوک جای تمسك به عموم نیست، ولی اگر از قبیل شك در حکم باشد، می توان به عموم تمسك نمود.

مصنف: اگر موضوع حکمی، دو عنوان داشته باشد، یکی عنوان اولی و دیگری عنوان ثانوی، بین دو مقتضی و ملاك، تراحم می شود و باید به قواعد باب تراحم رجوع کرد، و ملاك هر کدام اقوی و اهم بود مقدم می شود. و اگر ملاك اهمی در بین نباشد، بین آنها تعارض شده و هیچ کدام بر دیگری مقدم نمی شود و تاثیر نمی کند؛ زیرا ترجیح بلا مرجح لازم می آید.

پاسخ مصنف به مثال متوهم:

۱. روایات صحت احرام قبل از میقات، و صوم در سفر، به واسطه نذر است، نشان می دهد که احرام قبل از میقات و صوم در سفر، ذاتا رجحان دارد، و گرنه نذر منعقد نمی شد.

۲. اگر هم گفته شود که رجحانی ندارند، می توان گفت: همزمان با تعلق نذر، رجحان نیز حاصل می شود.

اشکال: از رجحان همزمان با تعلق نذر به صیام و احرام معلوم می شود که این رجحان از نذر ناشی شده که برای عبادت و تقرب، مفید نیست.

پاسخ مصنف: رجحان، مولود نذر نیست، بلکه همزمان با تعلق نذر، یک عنوان محبوبي بر احرام و صیام، عارض می شود که به سبب آن عنوان، رجحان نیز حاصل می شود.

۳. در متعلق نذر، مجرد رجحان کفایت می کند، هر چند این رجحان از جانب نذر حاصل شود.

اشکال مقدر: قدرت بر انجام مندور به، یکی از شرایط صحت نذر است، اما ناذر قدرت بر انجام احرام قبل از موعد را ندارد.

پاسخ مصنف: قدرتی که در نذر، شرط است، قدرت در حال وفا و امتثال است، نه در حال انعقاد نذر، لذا اگر در حال انعقاد نذر، قدرت نباشد، ولی در حال وفا باشد، نذر منعقد می شود.

اگر مورد مشکوک، موضوعا داخل در عام و از مصادیق آن باشد، ولی معلوم نیست که از حکم عام، خارج شده یا نه، تا وقتی که مخصصی (لفظی یا لبی، متصل یا منفصل) یافت نشود، می توان به أصاله العموم، و أصاله عدم التخصیص تمسک کرد و فرد مشکوک را مشمول حکم عام دانست.

اما اگر شک در کیفیت اراده باشد، یعنی فرد مشکوک و مشتبه، یقینا از حکم عام، خارج باشد، ولی شک شود که خروج آن، حکمی و از باب تخصیص است یا موضوعی و از باب تخصص، تمسک به أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص، مشکل است و نمی توان گفت مورد مشکوک که یقینا حکم عام را ندارد، تخصصا و موضوعا خارج است؛ زیرا احتمال دارد که أصاله عدم التخصیص، اختصاص به شک در اصل مراد داشته باشد.

اشکال مقدر: أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص از اصول لفظیه است؛ لوازم عقلی و عادی اصول لفظیه نیز حجت هستند؛ بنابراین وقتی أصاله عدم التخصیص جاری شود، لازمه عقلی آن، تخصص است، پس در شک بین تخصیص و تخصص، با جریان اصل عدم تخصیص، تخصص ثابت می شود.

پاسخ مصنف: مثبتات اصول لفظیه، حجت است، اما دلیل حجیت اصول لفظیه، سیره و بنای عقلا است، و این دلیل، لبی است، پس باید به قدر متیقن از آن اکتفا نمود و قدر متیقن از حجیت، أصاله العموم و أصاله عدم التخصیص، جایی است که شک در اصل مراد باشد؛ و در جایی که شک در کیفیت مراد باشد، سیره عقلا در تمسک به أصاله عدم تخصیص، ثابت نیست.

عمل به عام، قبل از فحص از مخصّص

برخی قائلند که عمل به عام، قبل از تفحص از مخصّص، جایز است، و برخی ادعای اجماع بر عدم جواز دارند، یعنی قبل از عمل به عام و تمسک به عموم آن، لازم است از وجود مخصّصات آن، فحص شود.

حاصل نزاع این است که آیا أصاله العموم، مطلقاً حجت است، یا اینکه بعد از فحص از مخصّص و عدم وجدان آن.

مصنف: اگر عام، در معرض تخصیص باشد، فحص از مخصّص لازم است و تمسک به آن، قبل از فحص، جایز نیست؛ اما اگر عام، در معرض تخصیص نباشد، فحص از مخصّص لازم نیست و می توان به عموم آن تمسک نمود.

مقدار فحص: اگر عمومات، در معرض تخصیص باشند، باید آنقدر فحص نمود تا اطمینان حاصل شود تا از معرض تخصیص خارج شده، اما از نظر کسانی که معتقدند أصاله العموم، از این باب که مفید ظن است، حجت می باشد، باید آنقدر فحص نمود تا ظن حاصل شود که مراد متکلم عموم است و مخصّصی وجود ندارد.

و باز اگر علم اجمالی به وجود مخصّص باشد، باید آنقدر فحص نمود تا علم اجمالی به علم تفصیلی به وجود یا عدم مخصّص بدل شود.

نزاع در مساله مربوط به مخصّص منفصل است، لذا اگر احتمال داده شود که عام، مخصّص متصلی داشته و به ما نرسیده، فحص از آن لازم نیست و اصل عدم تخصیص جاری می شود.

ایقاظ

ص: ۲۲

قبل از فحص از وجود ادله اجتهادیه، نمی توان اصول عملیه را جاری کرد. در عمومات کتاب و سنت نیز أصاله العموم بعد از فحص و یأس از وجود مخصص، جاری می شود. اما فرق این دو فحص در این است که در عمومات، فحص از وجود مانع است، چون مقتضی وجود دارد، اما در اصول عملیه، اگر فحص نباشد، مقتضی، تام نخواهد بود، چنانچه در براءت اینچنین می باشد؛

اول. براءت عقلی: موضوع در براءت عقلی، قبح عقاب بلا بیان است، بنابراین قبل از فحص از وجود ادله اجتهادی، موضوع، محقق نیست، پس براءت جاری نمی شود.

علاوه بر آن، عقل می گوید اگر شخص، بدون فحص، مشكوك الحرمه را مرتكب شود و یا مشكوك الوجوب را ترك کند، مستحق عقوبت و مؤاخذه است.

دوم. براءت نقلی: ادله براءت نقلی، نسبت به وجوب و عدم وجوب فحص، اطلاق دارند، به عنوان مثال متن روایت «رفع ما لا يعلمون» است نه «رفع ما لا يعلمون بعد الفحص»، بنابراین مقتضی در ادله براءت نقلی، تام است و فقط فحص از مانع لازم است.

مصنف: ادله براءت نقلی نسبت به وجوب و عدم وجوب فحص، اطلاق دارد، اما این اطلاقات به مقید لبی، تقیید شده؛ زیرا اجماع (محصل و منقول) داریم که برای جریان براءت نقلی، فحص لازم است.

اختصاص خطابات شفاهی به حاضرین

برای محل نزاع سه صورت ذکر شده؛

۱. آیا امکان دارد تکلیف به معدومین، تعلق بگیرد؟

۲. آیا مخاطبه با معدوم و غائب، صحیح است؟

۳. آیا الفاظ بعد از ادات خطاب، شامل معدومین می شود؟

نزاع در صورت اول و دوم، عقلی است؛ زیرا بحث در آنها لفظی نیست، اما نزاع در صورت سوم، لفظی است.

بررسی صورت اول: تکلیف معدوم، به این معنا که فعلا و در هنگام خطاب، بعث یا زجر فعلی شود، یقینا صحیح نیست؛ زیرا تکلیف، مستلزم آن است که واقعا از معدوم، طلب شود. البته اگر تکلیف به معنای مجرد انشای طلب و بدون بعث و زجر باشد، تکلیف به معدوم صحیح است؛ زیرا امکان انشای طلب و تکلیف معدوم در مرحله انشا، مانند انشاء تملیک (در مقابل تملیک فعلی) در وقف بر بطون است که غیر طلب می باشد.

مصنف: اگر طلب به صورت مقید، انشا شود، طلب و تکلیف، شامل معدومین می شود.

بررسی صورت دوم: خطاب حقیقی نسبت به معدوم، بلکه غائبین، عقلا امکان ندارد؛ زیرا مخاطبه هم مخاطب می خواهد و هم مخاطب، و القای کلام، به نحو خطاب حقیقی، امکان ندارد.

بررسی صورت سوم: در مواردی که صدر جمله ادوات خطاب است مانند: «یا أيها الناس»، «یا أيها الذین آمنوا»، خود ادوات، قرینه است که آنچه بعد از ادوات می آید فقط شامل مخاطبین است؛ زیرا خطاب حقیقی با معدوم، بلکه با غائب، امکان ندارد و عقلا صحیح نمی باشد. و اما اگر الفاظ بعد از ادوات خطاب لحاظ شود، مثلا ناس، خطاب شامل معدومین نیز می شود.

مصنف: احتمال دارد که با در نظر گرفتن ذیل، خطاب، خطاب انشائی و ایقاعی باشد، نه خطاب حقیقی؛ زیرا ظاهرا ادوات خطاب برای خطاب انشائی ایقاعی وضع شده اند نه خطاب حقیقی. البته شاید بتوان ادعا کرد که ادوات خطاب، ظهور انصرافی در خطاب حقیقی دارند، چنانچه حروف استفهام نیز برای هر یک از معانی استفهام ایقاعی انشائی وضع شده اند، اما ظهور انصرافی در هر یک از معانی حقیقی آن دارند، مشروط به اینکه قرینه ای خلاف این انصراف نباشد، در حالی که غالبا در کلام شارح، قرینه ای وجود دارد که مانع از این انصراف می شود.

توهم: در خطابات شرعی، تنزیل ارتکازی (تنزیل غائبین و معدومین، به منزله حاضرین) وجود دارد، و این تنزیل فطری است.

پاسخ مصنف: اگر چنین تنزیلی باشد، با التفات و توجه، معلوم می شود، در حالی که با التفات و توجه به این خطابات، هیچ تنزیلی دیده نمی شود.

اگر ادات خطاب، برای خطاب حقیقی شده باشد، نه برای خطاب انشائی، خطابات شرعی، مخصوص حاضرین است، و شامل غائبین و معدومین نمی شود، مگر این که قرینه ای بر تعمیم باشد، بنابراین در خطابات الهیه، یا معدومین و غائبین، به منزله حاضرین، تنزیل شده اند، و یا خطابات، فقط برای مشافهین است و غیر مشافهین، طبق قاعده اشتراک در تکلیف، مکلف به احکام مشافهین هستند.

توهم: نظر ملا صالح مازندرانی؛ این بحث در خطابات شرعی، مطرح نیست؛ زیرا خداوند، بسیط الحقیقه است و در پیشگاه او، تقسیم مخاطبین به حاضر، غائب و معدوم، معنایی ندارد.

پاسخ مصنف: اگرچه وجود خدا محیط است، ولی مخاطب ناقص است، و احاطه خداوند، موجب نمی شود که معدوم و غائب، صلاحیت برای تخاطب پیدا کنند.

مصنف: این بحث مبنی بر آن است که مخاطب خطابات شرعی، مردم باشند نه پیامبر (ص)، و نقش پیامبر (ص)، فقط سفارت است، لذا جای بحث دارد که آیا مخاطب این خطاب، فقط مشافهین هستند، یا شامل غیر مشافهین نیز می شود.

اما اگر بر این مبنا باشد که مخاطب حقیقی، پیامبر (ص) است، خطاب، انشائی است نه حقیقی؛ زیرا بر این مبنا، خطاب حقیقی با سیاق عبارات سازگار نیست.

مصنف: بر این مبنا که خطابات، ایقاعی باشند، جای این توهم نیست که حکم در خطاب شرعی، اختصاص به حاضرین داشته باشد، بلکه واضح است که فرامین الهی عام است و شامل غائبین و معدومین نیز می شود.

فصل: نمره بحث خطابات شفاهیه

نمره اول: اگر خطابات شفاهی شامل معدومین هم بشود، یعنی ظهور و عموم خطابات، برای معدومین حجت است؛ اما اگر عموم خطابات شفاهی، منحصر به مشافهین باشد، ظهور و عموم خطابات، برای معدومین حجت نیست.

اشکال مصنف: این نمره وقتی مطرح است که قائل شویم ظهورات فقط برای مقصودین به افهام حجت هستند، در حالی که این مبنا درست نیست.

نظر میرزای قمی: ظواهر خطابات شفاهی، فقط برای مقصودین به افهام، یعنی کسانی که متکلم، قصد افهام آنها را دارد، حجت است، و مقصودین به افهام، فقط مشافهین و حاضرین هستند، لذا شامل غائبین و معدومین نمی شود.

مصنف: این نظریه هم منع کبروی دارد و هم منع صغروی.

منع کبروی: ظهورات برای تمام مکلفین، حجت است، هر چند مقصود به افهام نباشند.

منع صغروی: معدومین نیز در خطابات کتاب، مقصود به افهام هستند، یعنی ظهور این خطابات برای همه حجت است، چنانچه برخی اخبار مانند حدیث ثقلین، دلالت بر آن دارند.

نمره دوم: اگر عموم خطابات شفاهیه، شامل معدومین بشود، معدومین می توانند در موارد شک در قید حکم، به اطلاعات خطابات تمسک کنند؛ اما اگر شامل معدومین نشود، نمی توانند به

اطلاق خطابات تمسک کنند و نوبت به ادله لیه می رسد. در اینجا اجماع داریم که معدومین با موجودین، در تکالیف الهیه، اشتراک دارند.

اشکال مصنف: اطلاقات خطابات برای معدومین هم حجت است و اگر قید حضور، دخالت داشت، ذکر آن در متن خطاب لازم بود، پس چون مقید به قید حضور نشده، خطابات برای مشافهین و غیر مشافهین، حجت است.

اشکال مقدر: اطلاق در بسیاری از اطلاقات، صوری و ظاهری می باشد و در واقع مقید است، چون در متن خطاب، قید لفظی نیامده، ولی واقعا مخاطبین، مقید هستند، بنابراین معدومین نمی توانند به اطلاق خطابات شفاهی تمسک کنند و قید حضور را نفی نمایند.

پاسخ مصنف: قید مخاطبین، دو قسم است:

۱. عرض لازم برای ذات مخاطب، یعنی همیشه با مخاطب هستند و از او جدا نمی شوند. نسبت به این قسم، متکلم می تواند کلام را مطلق بیاورد و مقید به آن قید نکند، بر این اساس که مخاطب، واقعا دارای آن قید است و نیازی نیست در متن خطاب ذکر شود.

۲. عرض مفارق برای ذات مخاطب، یعنی گاهی با مخاطب هستند و گاهی از او جدا می شوند. نسبت به این قسم، متکلم باید وصف را در خطابش ذکر کند و اطلاق کلام را مقید نماید، لذا اگر کلام را مطلق بیاورد، می توان به اطلاق، تمسک نمود.

اشکال مقدر: مشافهین و معدومین، اتحاد صنفی ندارند؛ زیرا خصوصیات ممیزه بسیاری بین مشافهین و معدومین وجود دارد، پس اتحاد در صنف ندارند تا بتوان قید حضور را نفی کرد.

پاسخ مصنف: مقصود از اتحاد در صنف، اتحاد در تمام خصوصیات نیست، بلکه فقط اتحاد در قیدی مراد است که می تواند در حکم و تکلیف، دخیل باشد، لذا می توان با اطلاق خطابات، قید حضور را نفی کرد و اتحاد در صنف را اثبات نمود.

مصنف: اطلاق خطابات، چه شامل معدومین بشود و چه نشود، باید به اطلاق آنها تمسک شود؛ زیرا دلیل اشتراک در تکلیف، بدون کمک اطلاق، نمی تواند معدومین و مشافهین را در تکلیف، شریک کند، بنابراین ابتداء قید حضور، نفی می شود و سپس اتحاد صنفی ثابت می گردد و با این اتحاد، دلیل اشتراک در تکلیف، ثابت می کند که معدومین نیز همانند مشافهین، مکلف به تکالیفند.

فصل: تخصیص عام به ضمیری که به برخی از افراد عام برمی گردد

محل نزاع: محل نزاع جایی است که عام حکم مستقلی داشته باشد، اعم از اینکه عام و ضمیر در یک کلام باشند یا در دو کلام جداگانه، و اعم از اینکه فقط عام، حکم مستقلی داشته باشد یا هم عام و هم ضمیر، حکم مستقل داشته باشند.

مانند آیه «و المطلقات یتربصن ... و بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» که جمله «المطلقات یتربصن» عام است، یعنی تمام افراد مطلقه، و ضمیر در «بعولتهنّ أحقّ بردهنّ» در کلام دیگری واقع شده و حکم مستقلی دارد، و تنها به بعضی از افراد مطلقه برمی گردد نه تمام افراد آن.

بنابراین اگر عام و ضمیر در یک کلام باشند، و ضمیر حکم مستقل داشته باشد نه عام، از محل نزاع خارج است؛ زیرا در چنین موردی، عام قطعاً تخصیص می خورد. مانند: «و المطلقات أزواجهنّ أحقّ بردهنّ» که کلام واحد است و «المطلقات» عام است اما حکم مستقل ندارد، اما ضمیر حکم دارد و فقط به مطلقات رجعیه برمی گردد نه به تمام اقسام آن؛ در نتیجه مطلقات به واسطه ضمیر در ازواجهنّ، تخصیص می خورد.

مصنف: محل نزاع، دو صورت دارد؛

اول اینکه در عموم عام تصرف شود و از ظهور آن در عموم دست برداشته و ضمیر به برخی از افراد آن برگردد، یعنی عام، تخصیص زده شود. در این صورت، در ضمیر تصرفی نشده است.

دوم اینکه ظهور عام به عموم خود باقی بماند، و در ضمیر، تصرف شود. تصرف در ضمیر دو صورت دارد؛

۱. تصرف به صورت استخدام و مجاز در کلمه، یعنی از مرجع، معنای عام و از ضمیر معنای خاص، اراده می شود.

۲. تصرف به صورت مجاز در اسناد، یعنی اسناد «احق بردهن» به تمام مطلقات، مجازی می باشد؛ زیرا حکم واقعا مخصوص برخی از مطلقات، یعنی رجعیات است، نه تمام آنها.

مصنف: أصالة الظهور در ناحیه عموم عام، بر أصالة الظهور در ناحیه ضمیر مقدم است؛ زیرا أصالة الظهور در جایی جاری می شود که شک در اصل مراد باشد، نه در کیفیت اراده، یعنی متکلم لفظی را گفته، ولی مخاطب نمی داند که متکلم، معنای حقیقی آن را اراده کرده است یا معنای مجازی. شک در کیفیت اراده نیز مثل این است که مخاطب می داند مراد متکلم

چیست، ولی نمی داند که این مراد، معنای حقیقی آن لفظ است یا معنای مجازی، در این صورت نمی توان أصالة الحقیقه جاری کرد.

در مورد بحث، شک در اصل مراد است نه در کیفیت اراده.

فصل: تخصیص منطوق عام به مفهوم خاص

علما در تخصیص منطوق عام به واسطه مفهوم موافق، اتفاق و در تخصیص عام به واسطه مفهوم مخالف، اختلاف دارند.

مصنف: مفهوم خاص، می تواند منطوق عام را تخصیص بزند؛ زیرا مفهوم نیز مانند منطوق، ظهور است و معیار حجیت، ظهور می باشد. بنابراین مساله دو صورت دارد:

اول. منطوق عام و مفهوم خاص یا در یک کلام هستند و یا در دو کلام مرتبط هستند و هر کدام از دو کلام، صلاحیت قرینه شدن برای کلام دیگر را دارد، در این صورت امر دائر می شود بین تخصیص عموم و الغای مفهوم، یعنی تعارض بین ظهور عام و ظهور مفهوم، و رفع تعارض به این نحو است که

الف. هیچ کدام از دو دلیل اظهر نیست، پس باید به اصول عملیه رجوع نمود.

ب. یکی از دو دلیل، اظهر است و چون دلیل اظهر، مانع از انعقاد ظهور در دلیل دیگر می شود، مقدم می شود.

دوم. منطوق عام و مفهوم خاص در دو کلام مستقل هستند. در این صورت، مانع ظهور یکدیگر نیستند، اما در حجیت، تعارض دارند و رفع تعارض به این نحو است که

الف. هیچ کدام از دو دلیل، اظهر نیست، بنابراین، ظهور هر کدام مانع از ظهور دیگری می شود، لذا کلام در حکم مجمل می شود و هیچ کدام حجت نمی شوند، پس باید به اصول عملیه رجوع نمود.

ب. یکی از دو دلیل، اظهر است و چون دلیل اظهر، مانع از انعقاد ظهور در دلیل دیگر می شود، مقدم می شود، به شرط آنکه مخالفت عملی لازم نیاید، مانند اینکه اظهر، حمل بر وجوب و ظاهر، حمل بر کراهت شود.

فصل: استثناء بعد از چند جمله

مصنف: رجوع استثناء به جمله اخیر، از باب قدر متیقن، محل بحث نیست؛ زیرا رجوع به غیر اخیر، بدون قرینه، خارج از طریقه اهل محاوره است.

در صحت و امکان رجوع استثنا به تمام جمله ها نیز بحثی نیست، چون استثنا توان رجوع به تمام جمله را دارد؛ چرا که «الا» از حروف استثنا، و برای اخراج است، لذا فرقی نمی کند که مستثنی منه، واحد باشد یا متعدد.

بنابراین، ادات استثنا نه در رجوع به اخیر، ظهور دارند و نه در رجوع به جمیع، لذا کلام مجمل می شود، هرچند رجوع به اخیر، قدر متیقن است، البته اگر أصله الحقیقه، تعبدی باشد - هرچند با وجود استثنا، ظهور در عموم منعقد نمی شود - با تمسک به أصله العموم، جمله های دیگر، حمل بر عموم می شود، مگر آنکه ظهور در عموم، اطلاقی و به کمک مقدمات حکمت باشد که با وجود استثنا، مقدمات حکمت تمام نیست.

فصل: تخصیص کتاب به خبر واحد

دو قول مطرح است: یکی جواز تخصیص و دیگری عدم جواز که مصنف قول اول را اختیار نموده و قائل است همانطور که تخصیص عموم کتاب به خاص کتاب یا خبر متواتر و یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی، جایز است، تخصیص آن به خبر واحد نیز جایز است.

ادله مجوزین:

۱. سیره فقها از زمان ما تا زمان معصوم (ع) بر این بوده که عام قرآنی را به واسطه خبر واحد معتبر، تخصیص زده اند.

اشکال مقدر: احتمال دارد که سیره اصحاب به دلیل وجود قرینه قطعی بوده باشد.

پاسخ مصنف: برخی از اخبار آحاد با قرینه همراه هستند، اما بسیاری از آنها قرینه ای ندارند.

ص: ۳۱

۲. اگر تخصیص عمومات قرآنی به خبر واحد معتبر، جایز نباشد، خبر واحد به طور کلی الغا می شود؛ زیرا تمام یا غالب اخبار واحد، خلاف عمومات قرآنی آن هستند.

ادله مانعین:

۱. عام قرآنی، قطعی الصدور است و خبر واحد، ظنی الصدور می باشد، و تخصیص قطعی الصدور به ظنی الصدور، جایز نیست.

پاسخ مصنف:

جواب نقضی: خبر متواتر هم قطعی الصدور است و می توان آن را با خبر واحد تخصیص زد، پس قطعیت صدور، مانع تخصیص نیست.

جواب حلی: در این بحث بین سندها تعارضی نیست، بلکه تعارض، بین أصاله العموم عام قرآنی و دلیل حجیت خبر واحد است و أصاله العموم عام قرآنی، دلالت است و دلالت قرآن، قطعی نیست بلکه از ظهورات، و ظنی می باشد.

۲. اجماع، دلیل بر اعتبار حجیت خبر واحد است، و چون اجماع، دلیل لبی است، باید به قدر متیقن آن عمل شود و قدر متیقن حجیت خبر واحد، خبر واحدی است که قرینه ای خلاف آن نباشد، و عمومات قرآنی، قرینه بر خلاف خبر واحد خاص هستند، بنابراین، خبر واحد خاص، نمی تواند عمومات قرآنی را تخصیص بزند.

پاسخ مصنف:

اولاً اجماع، تنها دلیل حجیت خبر واحد نیست، بلکه آیات و روایات نیز بر حجیت و اعتبار آن دلالت دارند، و چون آیات و روایات، لفظی هستند، اطلاق دارند و خبر واحد خاص، مطلقاً حجت است، چه عام کتاب بر خلاف آن باشد و چه نباشد.

ص: ۳۲

ثانیا، سیره مستمره اصحاب، عمل به خبر واحد در قبال عمومات کتاب بوده، بنابراین اشکال ندارد که عام قرآنی به واسطه خبر واحد خاص معتبر، تخصیص بخورد.

۳. روایات بسیاری دلالت دارند که خبر مخالف قرآن، حجیت ندارد. این روایات چند دسته اند؛

الف. خبر مخالف قرآن، باید طرح شود.

ب. خبر مخالف قرآن را باید به دیوار زد.

ج. خبر مخالف قرآن، زخرف و باطل است.

د. خبر مخالف قرآن، از معصوم صادر نشده.

از مجموع این اخبار استفاده می شود که اگر خبر واحد خاصی در مقابل عام قرآنی باشد، چون مخالف قرآن است، اعتبار ندارد.

پاسخ مصنف:

اول. خبر واحد خاصی که در مقابل عام قرآنی است، تخصصا از اخبار مخالف کتاب، خارج است؛ زیرا در عرف، به خاص در مقابل عام، مخالف گفته نمی شود.

دوم. اگر هم عرفا عنوان مخالف، صادق باشد، مورد بحث، تخصیصا خارج است؛ زیرا اخبار بسیاری از ائمه صادر شده که خاص هستند و در مقابل عام قرآنی قرار دارند، و نمی توان تمام آنها را به دلیل مخالفت با عام قرآنی، طرح نمود.

سوم. مقصود ائمه از «خبر مخالف قرآن، از سوی ما صادر نشده» این است که «خبری که واقعا مخالف قرآن باشد، از ما نیست»، اما مخالف ظاهری، که در واقع با حکم خدا، مخالف نیست بلکه فقط با ظاهر قرآن مخالف است فراوان صادر شده.

۴. بین تخصیص و نسخ، ملازمه است؛ پس اگر تخصیص عام قرآنی به خبر واحد خاص، جایز باشد، باید نسخ عام قرآنی نیز با خبر واحد جایز باشد، ولی کسی در نسخ، چنین نظری ندارد.

پاسخ مصنف:

اول. اگرچه بین نسخ و تخصیص فرقی نیست، اما قیاس تخصیص به نسخ، قیاس مع الفارق است؛ زیرا اجماع داریم که نسخ قرآن به واسطه خبر واحد جایز نیست، ولی در مورد تخصیص عام قرآنی به خبر واحد خاص، چنین اجماعی وجود ندارد.

دوم. نسخ مساله مهمی است؛ زیرا برداشتن یک حکم است، ولی تخصیص اهمیت نسخ را ندارد؛ زیرا تخصیص، جمع عرفی بین عام و خاص است، بنابراین، خبر واحد توان تخصیص عام کتاب را دارد، اما در مورد نسخ، در اعتبار خود خبر واحد شک می شود.

فصل: نسخ و تخصیص

اشاره

گاهی تاریخ عام و خاص، معلوم است و گاهی مجهول.

صور عام و خاص معلوم التاریخ:

۱. عام و خاص، همزمان ذکر شوند، در این صورت، خاص، مخصّص خواهد بود.

۲. ابتدا عام و بعد خاص ذکر شود. در این صورت؛

الف. خاص قبل از وقت عمل به عام، ذکر شود، در این حالت، خاص، مخصّص خواهد بود.

ب. خاص بعد از وقت عمل به عام، ذکر شود، این حالت دو قسم است؛

یک. عموم عام، حکم واقعی باشد، یعنی عمل به عام، قبل از ذکر خاص، به عنوان حکم واقعی در لوح محفوظ ثابت باشد. در این قسم، خاص، ناسخ است نه مخصّص.

ص: ۳۴

دو. عموم عام، حکم ظاهری باشد، یعنی مصلحت اقتضا می کند که حکم، ابتدا به صورت عام مطرح شود و بعد از مدتی خاص بیان گردد. در این قسم، خاص، مخصص است نه ناسخ. اکثر عمومات کتاب و سنت، از همین قسم است.

۳. ابتدا خاص و بعد عام ذکر شود. در این صورت؛

الف. عام قبل از وقت عمل به خاص ذکر شود، در این حالت، خاص، مخصص خواهد بود.

ب. عام بعد از وقت عمل به خاص، ذکر شود، این حالت دو احتمال دارد؛

یک. خاص، مخصص باشد.

دو. عام، ناسخ و خاص، منسوخ باشد.

مصنف: تخصیص بر نسخ، ترجیح دارد؛ زیرا

اولاً. تخصیص در احکام، شیوع دارد تا جایی که گفته شده: «ما من عام الا و قد خص».

ثانیاً. نسخ در احکام، بسیار کم است.

صور عام و خاص مجهول التاريخ:

۱. ابتدا خاص، و بعد عام ذکر شده باشد، چه قبل از وقت عمل به خاص و چه بعد؛ در این صورت، احتمال دارد که خاص، مخصص، و یا عام، ناسخ باشد، و با توجه به کثرت تخصیص و ندرت نسخ، احتمال مخصص بودن خاص ترجیح دارد.

۲. خاص ممکن است بعد از وقت عمل به عام و یا قبل از آن ذکر شده باشد؛ اگر قبل از وقت عمل به عام ذکر شده باشد، مخصص، و اگر بعد از وقت عمل به عام ذکر شده باشد، ناسخ

خواهد بود. در این صورت، چون تاریخ عام و خاص مجهول است، هر دو احتمال، مربوط به خاص است و باید به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال مقدر: اگر عام بعد از وقت عمل به خاص ذکر شود، به خاطر کثرت تخصیص و ندرت نسخ، تخصیص مقدم می شود، پس چرا وقتی احتمال ورود خاص بعد از وقت عمل به عام داده می شود، تخصیص مقدم نشده، بلکه به اصول عملیه رجوع می شود.

پاسخ مصنف: مجرد کثرت تخصیص و ندرت نسخ، موجب تقدیم تخصیص بر نسخ نمی شود.

دوران خاص بین مخصص و نسخ بودن: بر مبنای مشهور اگر خاص، قبل از وقت عمل به عام ذکر شود، مخصص است، همچنین اگر عام قبل از عمل به خاص ذکر شود، باز هم خاص، مخصص است؛ زیرا نسخ، حکمی را که آمده، برمی دارد، و نسخ حکمی که وقت عملش نرسیده، بی معنا است.

اما بر این مبنا که نسخ حکم، قبل از وقت عمل هم صحیح است، اگر خاص بعد از عام و قبل از وقت عمل ذکر شود، هم احتمال دارد که مخصص باشد و هم نسخ، همچنین اگر عام بعد از خاص ولی قبل از وقت عمل ذکر شود، هم احتمال دارد که مخصص باشد و هم نسخ.

مصنف: به دلیل کثرت تخصیص و ندرت نسخ، اظهر این است که خاص در هر دو فرض، مخصص باشد.

نسخ

در نسخ، دو احتمال وجود دارد:

اول. نسخ به معنای «رفع حکم» است، یعنی ابتدا حکم و دستوری آمده و مدتی مورد عمل قرار گرفته و سپس این حکم، ازاله و محو شده و به جای آن حکم دیگری صادر گردیده، در این صورت، نسخ مانند تخصیص است، با این تفاوت که تخصیص، مانع شمول حکم به همه افراد می شود، ولی نسخ، مانع شمول حکم به همه اوقات و ازمان می گردد.

ص: ۳۶

دوم. نسخ به معنای «دفع حکم» است، یعنی عمر حکمی تمام شود و مقتضی برای بقا و استمرار نداشته باشد چراکه موقت و برای مدت کوتاهی بوده است.

مصنف: نسخ، اثباتاً، رفع حکم ثابت، ولی ثبوتاً، دفع حکم است، یعنی نسخ به حسب ظهور ادله به معنای رفع است، اما در واقع و با قطع نظر از ظاهر ادله، به معنای دفع.

اشکال مقدر: اگر نسخ به معنای دفع حکم مقطعی و غیر دائم است، باید از ابتدا به غیر دائمی بودن آن اشاره می شد.

پاسخ مصنف: گاهی مصلحت اقتضا می کند که شارع، حکمی را که دوام و استمرار ندارد، به صورت دائمی و مستمر اظهار کند.

مصنف: قول به نسخ، به طور مطلق - هر چند قبل از وقت عمل - اشکالی ندارد.

بداء

بداء، به معنای «ظهور ما خفی علی الله» مستلزم جهل و تغییر اراده الهی، و محال است، اما به معنای «اظهار ما خفی علی العباد» صحیح است و روایات متواتره ای بر آن دلالت می کند. به عبارت دیگر، بداء در تکوین همان نسخ در تشریح است.

سؤال مقدر: چرا پیامبر (ص)، از ثبوت چیزی خیر می دهد که در واقع ثبوت ندارد و قرار نیست اتفاق افتد؟

پاسخ مصنف: پیامبر (ص) هنگام وحی، به خاطر ارتقای نفس و اتصال به عالم لوح محو و اثبات، از ثبوت حادثه ای مطلع می شود، ولی نمی داند که وقوع آن حادثه، معلق بر امری است که واقع نمی شود، و آن حادثه با وجود موانع، منتفی می شود، البته گاهی پیامبر (ص) به عالم لوح

محفوظ، متصل می شود و واقعیات برای او کشف می گردد و به شرط و مشروط، و گذشته، حال و آینده آگاهی پیدا می کند.

مصنف: اگر پیامبر (ص) به واقعیات آگاهی داشته باشد باز هم منافات ندارد که گاهی حکمی به او وحی شود که ظاهر در استمرار دارد، ولی واقعا آمد و مدتی داشته باشد که خداوند آن مدت را با خطاب دیگری تعیین می نماید، و یا حکمی وحی شود که ظهور در اراده جدی دارد، اما به خاطر آزمایش باشد.

مصنف: حصول بداء برای خدا، یعنی خداوند، آنچه را که در ابتدا به نبی یا ولی خود امر نمود که اظهار نکنند، ظاهر می کند، و آنچه را که در ابتدا مخفی بود آشکار می کند.

سؤال مقدر: اگر بداء، در مورد خداوند به معنای «إبداء» است، پس چرا کلمه «بداء» را به خداوند نسبت می دهند نه «إبداء»؟

پاسخ مصنف: چون إبداء و اظهار خداوند، شبیه بداء در بندگان است که از تصمیم و اراده قبلی خود برمی گردند.

ثمره بین نسخ و تخصیص در دو صورت ظاهر می شود:

۱. دوران امر بین ناسخیت و مخصّصیت خاص، یعنی خاص بعد از عام ذکر شود و معلوم نباشد که ذکر آن بعد از عمل به عام بوده یا قبل از عمل، اگر مخصّص باشد، یعنی افراد خاص از ابتدا تحت حکم عام نبودند، و اگر ناسخ باشد، یعنی افراد خاص در ابتدا مشمول حکم عام بودند ولی با آمدن ناسخ، از تحت حکم عام خارج شدند.

۲. دوران امر بین ناسخیت عام و مخصّصیت خاص، یعنی عام بعد از خاص ذکر شود، و معلوم نباشد که ذکر آن قبل از عمل به خاص بوده یا بعد از عمل، در این صورت اگر خاص، مخصّص

عام باشد، یعنی مصادیق خاص از ابتدا تحت حکم عام نبودند، و اگر عام، ناسخ و خاص، منسوخ باشد، یعنی با آمدن عام و نسخ حکم خاص، افراد خاص تحت عموم عام قرار می گیرند.

ص: ۳۹

اشاره

تعریف مطلق: لفظی که بر معنایی دلالت کند که آن معنا در جنس خودش، شایع است، یعنی بر تمام افراد و مصادیق جنس خودش، قابل صدق است، مانند لفظ «انسان» که بر معنای شایعی در جنس انسان دلالت می کند که شامل تمام افراد و مصادیق آن می شود.

اشکال: این تعریف، اطراد (مانع اغیار) و انعکاس (جامع افراد) ندارد، چون الفاظی مثل «ما» و «أی» را که از الفاظ عموم هستند، شامل می شود، الفاظی مثل اسماء اجناس را که بر خود جنس و خود ماهیت دلالت می کنند، شامل نمی شود.

پاسخ مصنف: این تعاریف، حقیقی نیستند تا جامع افراد و مانع اغیار باشند، بلکه از باب شرح الاسم هستند، یعنی لفظی به لفظ دیگر تفسیر می شود و نیازی به اطراد و انعکاس نیست.

الفاظ مطلق

اسم جنس

صور ماهیت: اگر ماهیت، با شیء یا قیدی خارج از ذاتش (عوارض) سنجیده شود، سه حالت دارد:

۱. «بشرط شیء» یا «مخلوطه»: یعنی ماهیت، مشروط و مقید به وجود آن شیء می باشد، مانند ماهیت صلاه که نسبت به طهارات ثلاث، بشرط شیء است.

۲. «بشرط لا» یا «مجرده»: یعنی ماهیت، مشروط به عدم آن شیء می باشد، مانند ماهیت صلاه که نسبت به ضحک، بشرط لا است.

ص: ۴۰

۳. «لا بشرط» یا «لا بشرط قسمی» یا «مطلقه»: یعنی ماهیت، نه مشروط به وجود آن شیء است و نه مشروط به عدم آن، و هم با وجود آن شیء سازگار است و هم با عدم آن، مانند ماهیت صلاه نسبت به مکان، مثلا مسجد.

مقسم این سه حالت، نفس ماهیت است، یعنی ماهیت مبهمه مهمله که مجرد از تمام شروط و قیود است، حتی قید لا بشرط، و به آن، «لا بشرط مقسمی» گویند.

موضوع له اسم جنس

قول اول (مصنف): موضوع له اسماء اجناس، نفس معنا و مجرد مفهوم است، و مقید به هیچ قید وجودی و عدمی نیست، یعنی ماهیت لا بشرط مقسمی است.

قول دوم (مشهور): موضوع له اسماء اجناس، طبیعت مطلقه است، یعنی ماهیت لا بشرط قسمی.

قول سوم: موضوع له اسماء اجناس، نه نفس معنا و نه ماهیت مطلقه است، بلکه فرد منتشر و مردد است، همانند نکره.

مصنف: بر مبنای مشهور، موضوع له اسم جنس، ماهیت لا بشرط قسمی است، پس نباید اطلاق حقیقی آن بر فرد و شخص واحد جایز باشد، مثلا نباید طبیعت انسان بر فرد واحدی از این طبیعت صدق کند، مگر به نحو مجاز؛ در حالی که ماهیت می تواند به نحو حقیقت بر افرادش صدق کند.

علم جنس

در تعریف علم جنس دو قول ذکر شده است:

قول اول (مشهور): علم جنس، تعریف حقیقی دارد، یعنی علم جنس، اسم برای جنس است، اما نه جنس بما هو هو، بلکه جنسی که متعین به تعین ذهنی است، مانند لفظ «اسد» که اسم جنس

ص: ۴۱

برای شیر است، و مجرد از تمام قیود می باشد، اما لفظ «اسامه» برای جنس شیری وضع شده که تمیّز ذهنی دارد و در ذهن، معلوم است، و این تمیّز و تعین، در وضع و معنای علم جنس، لحاظ شده. به عبارت دیگر، در اسم جنس، فقط جنس معنا لحاظ می شود، ولی در علم جنس، هم جنس معنا لحاظ می شود و هم تمیّز و تعین جنس معنا در ذهن.

قول دوم (مصنف): علم جنس و اسم جنس از جهت معنا تفاوتی ندارند و موضوع له در هر دو، ذات معنا و ماهیت مجرده از تمام قیود است، و فرق آنها فقط در لفظ است، چرا که علم جنس، معرفه به تعریف لفظی است، ولی «اسم جنس» نکره است.

اشکال مصنف به قول مشهور

اشکال اول: اگر علم جنس، ماهیت متمیّزه و متعیّنه در ذهن باشد، یک امر کلی عقلی خواهد بود که جایگاه آن در ذهن است و قابل حمل بر افراد خارجی نمی باشد، یعنی مثلا حمل اسامه بر افراد و مصادیقش، صحیح نیست و اگر هم حمل شود مجاز می باشد.

اشکال دوم: اگر علم جنس با قیود تعین ذهنی وضع شود، لازم است هنگام حمل بر افرادش، دائما تاویل صورت گیرد و چنین وضعی لغو می باشد.

مفرد معرّف به لام

اقسام معرّف به لام:

۱. معرّف به لام جنس، مانند: «الحمد لله» که الف و لام برای جنس است.

۲. معرّف به لام استغراق، مانند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ» که الف و لام در «الإنسان» برای استغراق است.

۳. معرّف به لام عهد، که سه صورت دارد:

ص: ۴۲

الف. معرّف به لام عهد ذکرى، مانند: «فعضى فرعون الرسول» که الف و لام در «الرسول» برای عهد ذکرى است.

ب. معرّف به لام عهد حضورى، مانند: «اغلق الباب» که الف و لام برای عهد حضورى است.

ج. معرّف به لام عهد ذهنى، مانند: «ادخل السوق» که الف و لام برای عهد ذهنى است.

مصنف: بین مثل «رجل» و «الرجل» تفاوتى نیست و معنای «رجل» چه با لام و چه بدون لام، همان اسم جنس است و خصوصیات (جنس، استغراق و عهد) از مدلول فهمیده نمى شود بلکه یا از «الف و لام» فهمیده مى شود و یا از قرائن خارجى، و این از باب تعدد دال و مدلول است، چنانچه در «اغلق الباب»، از کلمه «باب» جنس درب و از الف و لام یا قرینه خارجى، عهد حضورى فهمیده مى شود.

اشکال مصنف به مشهور: اگر مثل «الرجل» مفید تعریف و تعیین باشد، معنایش ماهیت و جنس رجل متمیز و متعین در ذهن خواهد بود و در این صورت؛

اولا، حمل بر افراد صحیح نمى باشد، زیرا جایگاه «الرجل» در ذهن است و امر ذهنى نمى تواند بر فرد خارجى حمل شود مگر مجازا.

ثانیا، هنگام حمل، قید تمیز و تعیین، کنار گذاشته مى شود که موجب لغو وضع خواهد بود.

مصنف: الف و لام در مفرد معرّف به لام، مطلقا برای ترین است و خصوصیات (جنس، استغراق، عهد) از قرائن فهمیده مى شود.

بیان صاحب فصول: الف و لام در جمع محلی به لام، مفید تعریف و تعیین است.

اشکال: غیر از مرتبه نهایی (قصوى) جمع، مرتبه پایین (دنیا) جمع نیز تعیین دارد، لذا اگر الف و لام در جمع، دال بر تعیین باشد، معلوم نیست که مراد، مرتبه قصوى است یا دنیا، پس از این راه نمى توان ثابت کرد که الف و لام، افاده عموم مى کند.

البته برای این که جمع محلی به لام، افاده عموم کند، دو راه وجود دارد:

یک. مجموع الف و لام و مدخول آن برای افاده عموم وضع شده باشد، نه هر کدام به تنهایی.

دو. الف و لام مانند لفظ کل، برای عموم وضع شده و نیازی نیست که برای اثبات افاده عموم از راه تعیین وارد شد.

نکره

۱. نکره در سیاق إخبار، مانند: «و جاء رجل من أقصى المدينة» که لفظ «رجل» نکره در سیاق إخبار است، و اگرچه نزد مخاطب، مجهول است و احتمال صدق بر کثیرین دارد، ولی نزد متکلم، معین می باشد و این تعیین از باب تعدد دال و مدلول است.

۲. نکره در سیاق انشاء، مانند: «جئنی برجل» که لفظ «رجل» نکره در سیاق انشاء است، و می تواند بر کثیرین صدق کند.

بیان صاحب فصول: نکره در سیاق انشاء، دلالت بر فرد مرد می نماید.

اشکال: مقصود از نکره نمی تواند فرد مرد بین افراد باشد؛ زیرا چنین فردی اصلاً وجود خارجی ندارد، و فرد مرد، در خارج مصداق ندارد، در حالی که لفظ «رجل» در مثال «جئنی برجل» قابل انطباق بر افراد خارجی است.

مصنف: آنچه به حمل شایع، نکره است، اگر در سیاق انشاء قرار گیرد دلالت بر فردی دارد که در واقع، معین است ولی برای مخاطب، مجهول می باشد.

مصنف: اطلاق «مطلق» بر اسم جنس و نکره به معنای دوم، صحیح است، چرا که در لغت نیز می توان به این دو مورد، مطلق گفت.

ص: ۴۴

مصنف: بعید نیست که «مطلق» به همان معنای لغوی خود باقی مانده باشد، و نیازی به معنای اصطلاحی نباشد؛ زیرا مطلق یعنی رها، و مقید یعنی غیر رها.

مصنف: مطابق قول مشهور، اسم جنس و نکره به معنای دوم، مطلق نمی باشند؛ زیرا اسم جنس بر ذات ماهیت دلالت می کند، بدون اینکه بر اطلاق، دلالتی داشته باشد، و نکره به معنای دوم، دلالت بر بخشی از طبیعت دارد، نه شیاع و عموم در آن.

اشکال به قول مشهور: اگر مطلق به معنای ماهیت مطلقه باشد و بر جنس شایع و عام دلالت کند، قابل تقييد نخواهد بود؛ زیرا تقييد با اطلاق منافات دارد و نمی توان مطلق را مقید کرد، مگر اینکه ابتدا از اطلاق، تجرید، و سپس مقید شود. اما به دو معنای دیگر قابل تقييد است، و تقييد، مستلزم مجاز نمی شود، چنانچه در عام و خاص مطرح است که عام بعد از ورود تخصیص، باز هم در موضوع له خود یعنی عموم، استعمال می شود، و خاص، دلالت بر مراد جدی دارد؛ به همین نحو، تقييد هم مستلزم مجاز شدن مطلق نیست، مگر اینکه

۱. مطلق به معنای شیاع باشد و جزء معنای آن محسوب شود که برای مقید شدن، ابتدا از قید اطلاق، تجرید، و سپس مقید می گردد. در این صورت، چون مطلق در بخشی از معنای خود استعمال شده مجاز است.

۲. مطلق به معنای لا بشرط مقسمی باشد که اگر مقید شود، مجاز خواهد بود.

فصل: مقدمات حکمت

مطلق فقط برای ذات معنا و نفس طبیعت وضع شده، بدون در نظر گرفتن تمام قیود، لذا شیاع، جزء معنای مطلق نیست و برای دلالت مطلق بر اطلاق، به قرینه خاصه یا عامه یعنی مقدمات حکمت، نیاز است.

مقدمات حکمت از سه مقدمه تشکیل می شود:

۱. مولا باید در مقام بیان تمام مرادش باشد نه در مقام اهمال یا اجمال.

۲. قرینه خاصه بر تعیین و تقیید نباشد.

۳. در مقام مخاطب قدر متیقنی وجود نداشته نباشد. البته قدر متیقن خارجی، مانع از انعقاد اطلاق نیست.

اگر همه مقدمات موجود باشد، اطلاق منعقد می شود و مراد متکلم از مطلق، حمل بر اطلاق و شیاع می شود و چنانچه متکلم، شیاع و اطلاق را اراده نکرده باشد، به غرض خود اخلال وارد کرده؛ اما بدون این مقدمات، اخلالی به غرض نمی شود.

مراد از بیان تمام مراد، بیان برای اظهار و افهام به مخاطب است، نه بیان در قاعده «قیح تاخیر بیان از وقت حاجت»، لذا اگر بعد از مدتی که به مطلق عمل شد، مقیدی پیدا شد، وجود این مقید، دلیل بر این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده، بنابراین، در موارد مشکوک می توان به اطلاق، تمسک نمود.

همچنین نکره نیز در دلالت بر شیاع مانند سایر مطلقات، اگر قرینه خاصه نباشد، به مقدمات حکمت نیاز دارد.

مطلب باقیمانده

اگر شك شود که متکلم در مقام بیان تمام مراد است یا در مقام اجمال یا اهمال، بنای عقلاء بر آن است که متکلم در مقام بیان تمام مراد است، یعنی اگر متکلم قرینه ای بر تعیین مراد ذکر نکرده و قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود ندارد، تا احراز نشود که متکلم در مقام اهمال یا اجمال است، سیره عقلا او را در مقام بیان تمام مراد می داند.

به عبارت دیگر، اصل این است که متکلم در مقام بیان مراد خویش می باشد.

اشکال مقدر: اگر احراز نشود که متکلم در مقام بیان است، نمی توان گفت که علت تمسک مشهور به اطلاق، بنای عقلاست، چراکه به مشهور نسبت داده شده که موضوع له و معنای مطلق، ماهیت شایع است یعنی اطلاق، جزء موضوع له می باشد، بنابراین، مطلق برای دلالت بر اطلاق نیازی به مقدمات حکمت ندارد.

پاسخ مصنف: نسبت مذکور به مشهور، درست نیست، چون مشهور، موضوع له مطلق را ماهیت مبهمه مهمله می دانند، لذا اطلاق، جزء معنای آن نیست و مطلق به شرط وجود مقدمات حکمت دلالت بر اطلاق می نماید.

مصنف: اگر قرینه خاصه بر تقیید وجود داشته باشد، نمی توان مطلق را حمل بر اطلاق کرد. و یکی از قرائن، انصراف است که مانع از انعقاد اطلاق می گردد؛ و انصراف چند صورت دارد:

۱. گاهی مطلق به برخی از افراد آن، انصراف دارد.

۲. گاهی مطلق به برخی از اصناف آن، انصراف دارد.

۳. گاهی انصراف، موجب اشتراک لفظی یا نقل می شود، مانند موردی که لفظ مطلق، ابتدا در یک فرد یا یک صنف، مجازا استعمال شود، و بعد به جهت کثرت استعمال در آن فرد یا صنف، وضع تعینی پیدا کند، و یا آنقدر در معنای دوم مشهور شود که معنای اول فراموش و متروک گردد.

اشکال: اینکه «انصراف مطلق، گاهی موجب اشتراک لفظی و یا نقل می شود» با اینکه «تقیید، مستلزم تجوز نمی باشد» منافات دارد؛ زیرا اشتراک و نقل پس از مجاز حاصل می شود.

پاسخ مصنف: اولاً، تقیید، مستلزم مجاز نیست، بلکه اگر تقیید باشد، تجوز امکان ندارد؛ ثانیاً، اگر مطلق در مقید، استعمال شود مجاز لازم می آید، اما در واقع به کمک تعدد دال و مدلول، از مطلق، مقید را اراده می شود که منجر به مجاز نمی باشد.

ممکن است مطلق، از یک جهت در مقام بیان باشد و از جهتی در مقام اجمال یا اهمال، بنابراین تنها در همان جهتی که در مقام بیان است دلالت بر اطلاق دارد، نه جهات دیگر؛ مگر آنکه بین آن دو جهت، تلازم عقلی یا شرعی یا عرفی باشد.

فصل

مطلق و مقید دو قسمند:

۱. گاهی در سلب و ایجاب، مختلفند، یعنی یکی موجب و دیگری سالبه است.

۲. گاهی در سلب و ایجاب، متوافقتند، یعنی هر دو موجب و یا هر دو سالبه اند.

مشهور: اگر مطلق بر مقید حمل شود و اطلاق آن تقیید شود، بین دو دلیل جمع، و به هر دو دلیل عمل شده، و جمع بین دو دلیل، بهتر از کنار گذاشتن یکی از آنها است.

اشکال محقق قمی به مشهور: کبرای قیاس (جمع بین دو دلیل، بهتر از کنار گذاشتن یکی از آنها است) صحیح، ولی صغری ممنوع است؛ زیرا جمع بین دو دلیل، منحصر در حمل مطلق بر مقید نیست، بلکه می توان مقید را بر افضل افراد، حمل نمود.

اشکال شیخ انصاری به اشکال محقق قمی: اگرچه برای جمع، دو راه وجود دارد، اما «حمل مطلق بر مقید» بر «حمل امر مقید بر استحباب» ترجیح دارد، لذا استدلال مشهور، یعنی جمع، منحصر به حمل مطلق بر مقید است، صحیح می باشد.

اشکال اول مصنف به بیان شیخ: هر دو راه، مستلزم تصرف است؛ زیرا مقصود از مقام بیان تمام مراد، این است که متکلم در مقام بیان مراد استعمالی باشد نه مراد جدی، و قید، موجب تصرف

در وجه و عنوان اطلاق نمی شود بلکه اطلاق، با وجود قید نیز واقعا وجود دارد و قید، فقط کاشف از این است که اطلاق، مراد جدی مولی نیست.

اشکال دوم مصنف به بیان شیخ: وقتی حمل مطلق بر مقید، تصرف در معنا نباشد، پس حمل مطلق بر مقید، سبب مجاز شدن مقید نیست، در نتیجه حمل امر در مقید، بر استحباب نیز سبب مجاز شدن مقید نخواهد بود. البته در یک مورد، اطلاق مطلق با وجود مقید، از بین می رود، و مستلزم تصرف در عنوان اطلاق می گردد و آن در جایی است که شک داریم که متکلم در مقام بیان تمام مرادش بوده یا در مقام اهمال یا اجمال؛ در این صورت، بنای عقلاء، متکلم را در مقام بیان تمام مراد می داند، و می توان اطلاق را ثابت نمود و اگر بعدا مقیدی پیدا شد، معلوم می شود که آن اطلاق، صوری و ظاهری بوده است.

نظر مصنف: تقييد مطلق به مقيد، يعنى ظهور اطلاق صيغه در وجوب تعييني، و اين وجه اقوى از ظهور مطلق در اطلاق است؛ زيرا اطلاق مطلق، به مقدمات حكمت نياز دارد، ولى ظهور امر در وجوب، وضعى است.

اشكال شيخ انصارى: اگر اقوى بودن ظهور مقيد، ملاك باشد بايد در تمام موارد، (واجبات و مستحبات) اينگونه باشد؛ زيرا اين ملاك در مستحبات نيز وجود دارد، در حالى كه مشهور

در مستحبات، مطلق را حمل بر مقيد نمى كنند، بلكه مقيد را بر افضل افراد، حمل مى كنند، پس وقتى در مستحبات، مطلق، حمل بر مقيد نمى شود، در واجبات نيز نبايد حمل شود.

پاسخ مصنف: اولاً، باب مستحبات با باب واجبات تفاوت دارد و ملازمه اى بين حمل مطلق بر مقيد در واجبات، و مستحبات نيست. ثانياً، اگر قائل شويم كه در مستحبات نيز بايد مطلق، حمل بر مقيد، شود، باز هم مطلق، استحباب دارد ولى استحباب آن از باب ادله مستحبات نيست، بلكه از باب تسامح در ادله سنن است.

مصنف: هم در مطلق و مقیدی که هر دو موجب اند، مطلق، حمل بر مقید می شود، و هم در مطلق و مقیدی که هر دو سالبه اند؛ زیرا بحث در جایی است که مطلق و مقید، تنافی داشته باشند، اگرچه در سلب و ایجاب، متوافق باشند.

نظر علامه حلی و شیخ بهائی و صاحب معالم: در مطلق و مقیدی که سالبه باشند، مطلق، حمل بر مقید، نمی شود؛ زیرا در منفیان، تنافی وجود ندارد و بین آنها تعارضی نیست.

پاسخ مصنف: بین سالبه و موجب بودن مطلق و مقید تفاوتی نیست؛ زیرا در هر دو فرض، مطلق حمل بر مقید می شود.

تنبيه: در حمل مطلق بر مقید، فرقی نمی کند که مطلق و مقید در مقام بیان حکم تکلیفی باشند، یا در مقام بیان حکم وضعی.

مصنف: در نظر عرف، ظهور قید، اقوی از ظهور مطلق است، لذا اطلاق در نزد عرف تا زمانی است که قیدی خلاف آن نباشد؛ پس هر چند در قید، احتمالات مختلفی داده می شود (مانند قید غالبی بودن) ولی در عرف به این احتمالات اعتنا نمی شود.

مصنف: نتیجه مقدمات حکمت به حسب اختلاف مقام و آثار و احکام شرعی سه صورت دارد؛

۱. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، عموم بدلی است.

۲. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، عموم استغراقی است.

۳. گاهی نتیجه مقدمات حکمت، چیزی غیر از عموم بدلی و عموم استغراقی است.

مثال برای صورت سوم: اطلاق صیغه امر، وجوب تعیین عینی نفسی را اقتضا می کند؛ زیرا اراده غیر آن مؤونه بیشتری می طلبد.

مثال برای صورت دوم: مقدمات حکمت در آیه «أحلّ الله البيع و حرّم الربا»، اقتضا می کند که مقصود از «البيع» عموم استغراقی باشد؛ زیرا مولا در مقام بیان تمام مراد است و قدر متیقن در

مقام تخاطب هم وجود ندارد و قرینه ای هم بر تقييد اقامه نشده، بنابراین مراد از «البيع» تمام افراد آن است.

مثال برای صورت اول: اگر مطلق در حيز حکم تکلیفی قرار گیرد، عموم بدلی را اقتضا می کند نه عموم استغراقی. زیرا اراده عموم استيعابی امکان ندارد و از توان مکلف خارج است و نمی تواند همه افراد آن را بیاورد، پس باید بر فرد معلوم، به نحو علی البدل، حمل شود که با مقدمات حکمت، منافات دارد. و اگر مطلق در حيز حکم وضعی قرار گیرد، اقتضای عموم استغراقی دارد نه عموم بدلی.

ص: ۵۱

مبّین، کلامی است که هم ظهور دارد و عرف آن را می فهمد، و هم به حسب فهم عرفی، برای معنای خاصی ساخته شده و غیر از آن معنا، خلاف ظاهر است.

مجمل، کلامی است که ظهور ندارد، و به واسطه قرائن، مراد از آن معلوم می شود.

نمونه ای از موارد مشتبه بین مجمل و مبین:

در آیه «فاقطعوا ایدیهما» برخی معتقدند که آیه از جهت «قطع» و «ید» مجمل است، چون «ید» بر موارد متعددی صدق می کند و معلوم نیست کدام حد مراد است، و همچنین «قطع» نیز هم به بریدگی شدید نزدیک به جدا شدن اطلاق می شود و هم به بریدن در حد جدا شدن.

مصنف: مجمل و یا مبّین بودن یک کلام، نیازی به برهان ندارد؛ زیرا اجمال و بیان، تابع ظهور و عدم ظهور است و ظهور، امری عرفی است، پس اگر کلامی ظهور داشته باشد مبّین، و اگر نداشته باشد مجمل می باشد.

مصنف: مجمل و مبّین، اضافی و نسبی هستند، یعنی ممکن است کلامی نزد شخصی، مجمل و نزد دیگری مبّین باشد.

اشاره

اماراتی که عقلا یا شرعا معتبرند، اعم از تاسیسی و امضائی، هر چند مفید اطمینان نباشند. اما قبل از بیان امارات، به برخی از احکام قطع اشاره می شود.

مصنف: شخص بالغ وقتی به یک حکم فعلی واقعی یا ظاهری، التفات می کند، دو حالت پیدا می کند: یا اینکه به آن حکم قطع پیدا می کند، و یا قطع پیدا نمی کند؛

اگر قطع پیدا نکند، باید به احکام ظن رجوع کند، و باز اگر برای او ظن هم حاصل نشد، باید به اصول عملیه رجوع کند.

اشاره به چند مطلب

مطلب اول: مراد از حکم در اینجا اعم از حکم واقعی و حکم ظاهری است؛ زیرا اگر کسی به حکم ظاهری و مؤدای امارات و اصول نقلیه، قطع پیدا کرد، تمام احکام قطع برای او ثابت است.

مطلب دوم: مراد از حکم در اینجا فقط حکم فعلی است؛ زیرا حکمی که به مرتبه بعث و زجر می رسد و مسئولیت می آورد و احکام قطع بر آن مترتب می شود، حکم فعلی است.

مطلب سوم: به دلیل آنچه در مطلب اول و دوم گذشت، مصنف از تقسیم ثلاثی شیخ عدول نمود و تقسیم ثنائی مطرح کرد؛ زیرا نسبت به حکم ظاهری، ظن و شک معنا ندارد.

مطلب چهارم: اگر کسی بر ثلاثی بودن تقسیم اصرار ورزد، باز هم نمی توان تقسیم ثلاثی شیخ را پذیرفت، بلکه تقسیم اینگونه ممکن است:

مكلف هنگام التفات به یک حکم شرعی، یا قاطع است و یا غیر قاطع؛ اگر غیر قاطع بود، دو حالت دارد: یا ظنی که عقلا یا شرعا معتبر باشد، نزد او ثابت است، و یا چنین ظنی ثابت نیست، بلکه شاک است؛ در نتیجه مكلف، سه حالت دارد: قاطع، ظان به ظن معتبر، و شاک.

علت عدول از تقسیم شیخ این است که مطابق تقسیم ثلاثی شیخ، برخی از اقسام نسبت به احکام و آثاری که برای آنها بیان می شود، تداخل می کنند، مثلاً شخصی که شک است باید به اصول عملیه رجوع کند، در حالی که ظان به ظن غیر معتبر نیز در حکم شک است و باید به

اصول عملیه رجوع کند. پس در این صورت ظن هم در حکم شک، داخل شد و مکلف باید به قواعد عقلی و نقلی که برای شک است رجوع کند.

امر اول: وجوب عقلی عمل مطابق قطع

اگر کسی به حکمی، قطع پیدا کرد، آن حکم بر او واجب است و باید مطابق قطع خود عمل کند؛ حال اگر قطعاً او مطابق واقع باشد، منجز تکلیف فعلی است، و اگر مطابق واقع نباشد، مکلف معذور است.

این تاثیر قطع، جزء لازم آن است، و وجدان صریح و خالص، شاهد و حاکم بر آن می باشد و نیازی به برهان و دلیل نیست.

مصنف: حجیت و تاثیر قطع، ذاتی و فطری آن است، و لازم نیست کسی حجیت قطع را جعل کند، بلکه وقتی قطع می آید، حجیت آن نیز می آید و نیازی به جعلی بسیط و جدای از جعل خود قطع ندارد.

جعل تالیفی بین قطع و حجیت آن نیز امکان ندارد؛ زیرا جعل تالیفی بین شیء و لازم ذات آن شیء، معقول نیست، مانند جعل زوجیت برای اربعه. در قطع و حجیت آن نیز به محض جعل قطع، حجیت نیز همراه آن است، لذا جعل قطع، جعل بسیط حقیقی است، و جعل حجیت آن، تبعی و عرضی می باشد.

بنابراین نفی حجیت قطع و منع از آن امکان ندارد؛ زیرا انفکاک ذاتی از ذات، و انفکاک لازم مساوی از ملزوم، محال است.

مصنف: اگر شارع حجیت قطع را منع کند، علاوه بر اشکال فوق، این تالی فاسد را دارد که اجتماع ضدین لازم می آید، چه قطع، به واقع اصابه کند و چه اصابه نکند.

مراتب حکم: مرحله اول حکم، مرحله اقتضاء است، یعنی مرحله ای که حکم، ملاک دارد؛ پس از آن مرحله انشاء است، یعنی مرحله ای که حکم، انشاء و تبدیل به قانون شده ولی تا زمان

ابلاغش، مسکوت می ماند؛ سپس مرحله فعلیت است، یعنی مرحله ای که بعث و زجر، به واسطه امر و نهی صورت می گیرد و مسئولیت می آورد، و عقاب و ثواب بر آن مترتب می شود.

به عبارت دیگر، حکم در مرحله اقتضاء و انشاء، مسئولیت نمی آورد، یعنی مخالفت با آن، عقاب ندارد و منجز نمی شود؛ زیرا حکم، برای منجز شدن به دو شرط نیاز دارد: یکی وجود حجت، یعنی حکم باید حجت شرعی داشته باشد؛ و دیگری وجود قدرت، یعنی مکلف باید قدرت انجام آن را داشته باشد.

امر دوم: تجری

قطع دو گونه است: مطابق با واقع، و مخالف با واقع؛ اگر قطع، مطابق با واقع باشد، مخالفت با قطع، عصیان، و موافقت با آن، اطاعت است؛ اما اگر قطع، مخالف با واقع باشد، مخالفت با قطع، تجری، و موافقت با آن، انقیاد است.

مصنف: عصیان، استحقاق عقاب، و اطاعت، استحقاق ثواب دارد، اما در مورد تجری و انقیاد، اختلاف است.

نظر مصنف: هم تجری، استحقاق عقوبت دارد، و هم انقیاد، استحقاق ثبوت.

در تجری، واقعا امر و نهی نبوده تا مخالفت شود، بلکه امر و نهی، خیالی بوده، ولی استحقاق عقوبت دارد؛ زیرا عناوینی بر تجری صدق می کند که عاقلان، صاحب آن عناوین را مستحق مذمت می دانند؛ عناوینی مانند: هتک حرمت مولا، و عزم بر عصیان، که با مراجعه به وجدان، معلوم می شود که متجری، مستحق عقوبت است.

در انقیاد نیز واقعا امر و نهی نبوده تا موافقت شود، بلکه امر و نهی، خیالی بوده، ولی استحقاق ثواب دارد؛ زیرا عناوینی بر انقیاد صدق می کند که عاقلان، صاحب آن عناوین را مستحق مدح می دانند؛ عناوینی مانند: قیام بر مقتضای عبودیت، و عزم بر اطاعت.

مراحل تجری: تجری، سه مرحله دارد:

۱. سوء سریره، یعنی شخص، فقط صفت کامنه نفسانی دارد که در باطن او، نهفته و آشکار نمی شود. این مرحله، موجب عقاب نیست.

۲. تجری، یعنی شخص، خباثت باطنش را آشکار می کند و متلبس به طغیان مولا می شود، ولی متلبس به فعل حرام نمی شود. این مرحله، محل بحث، و از نظر مصنف موجب عقاب است.

۳. عصیان یا تلبس به فعل، یعنی شخص، به نیت خودش، عمل می کند و متلبس به فعل حرام می شود. این مرحله، قطعا موجب عقاب است.

دلیل مصنف

اول: قطع به حسن یا قبح، از عناوینی که باعث محبوبیت و مبعوضیت شرعی می شوند نیست؛ زیرا قطع، تولید حسن و قبح نمی کند، بلکه طریق برای شناخت حسن و قبح است.

همچنین قطع، عمل را تغییر نمی دهد، لذا اگر عملی حسن باشد، همیشه حسن است، چه متعلق قطع باشد و چه نه.

دوم: قطع نمی تواند محبوبیت فعلی را به مبعوضیت، تبدیل کند و بالعکس، به همین دلیل فعل مورد تجری، دو عنوان دارد:

۱. عنوان اولی که ذاتی و مستقل است.

۲. عنوان ثانوی که آلی و غیر مستقل است.

ص: ۵۷

مانند آینه که دو عنوان دارد: یکی عنوان استقلالی، یعنی «ما فیه ينظر»، و دیگری عنوان آلی، یعنی «ما به ينظر» و از این جهت طریق است، بنابراین، قطع، مقصود اصلی و بالذات نیست، بلکه مثلاً شرب خمر، مقصود اصلی و بالذات است.

اشکال: عمل مورد تجری، با عنوان ثانوی، اختیاری نمی شود، پس قطع در تجری، نباید موجب استحقاق عقاب باشد؛ چرا که عقاب، بر عمل اختیاری مترتب می گردد.

پاسخ مصنف: استحقاق عقوبت، برای عمل نیست، بلکه به خاطر عزم مکلف بر عصیان است.

اشکال: قصد و عزم انجام یک عمل، از مقدمات اختیاری است، ولی خودش اختیاری نیست.

پاسخ مصنف:

اولاً، خود عزم و اراده، ارادی و اختیاری نیست، اما برخی از مقدمات آن، اختیاری است، مانند: جزم.

ثانیاً، اشکالی ندارد که کسی به خاطر یک امر غیر و اختیاری، عقاب شود.

اشکال: اگر اختیار ایمان یا کفر، ریشه در ذات اشخاص داشته باشد، ارسال رسل و انزال کتب، فایده ای ندارد.

پاسخ مصنف: ارسال رسل و انزال کتب، برای کسانی که ذاتاً سعادت دارند نافع است، چون با شنیدن وعظ و ارشاد، کامل می شوند و انس آنها بیشتر می شود؛ به همین دلیل خداوند متعال می فرماید: «و ذَکَّرَ فَإِنَّ الذِّکْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ». علاوه بر آن، به شهادت وجدان، متجری مستحق عقوبت است، و آیات و روایاتی نیز در این مورد وارد شده؛

آیات مانند: «و لا تقف ما لیس لک به علم إِنَّ السَّمْعَ وَ البَصَرَ وَ الفُؤَادَ کُلٌّ أُولَئِکَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» و «لا یؤاخذکم اللّٰه باللغو فی أیمانکم و لکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم».

ص: ۵۸

و روایات دو دسته اند؛ دسته اول دلالت می کند که انسان به خاطر قصد و نیت، عقاب می شود، مانند: «نیه الکافر شرّ من عمله»؛ و دسته دوم دلالت می کند که انسان، بدون عمل و فقط به خاطر به نیت، عقاب نمی شود.

استدلال محقق سبزواری: کسی که مثلاً به خمر بودن مایعی قطع پیدا کند و آن را بیاشامد، سپس معلوم شود که این مایع، واقعاً خمر نبوده، متجری است. کسی هم که با قطع به خمر بودن مایعی آن را بیاشامد، سپس معلوم شود که این مایع، واقعاً خمر بوده، عاصی است. در نتیجه هم متجری و هم عاصی، با قطع به حرمت، اقدام به فعل نمودند، با این فرق که قطع عاصی، مطابق با واقع شده ولی قطع متجری، نه؛ پس در مورد عقاب و عدم عقاب، چهار احتمال تصور می شود:

۱. عدم استحقاق عقوبت در هر دو.

۲. استحقاق عقوبت در متجری، و عدم استحقاق در عاصی.

۳. استحقاق عقوبت در عاصی، و عدم استحقاق در متجری.

۴. استحقاق عقوبت در هر دو.

سه احتمال اول، باطل است پس فقط احتمال چهارم می تواند صحیح باشد؛ زیرا عاصی، مسلماً استحقاق عقوبت دارد، و امکان ندارد که وضعیت متجری، بدتر از عاصی باشد، و اصابه یا عدم اصابه به واقع، امری غیر اختیاری است، و غیر اختیاری نمی تواند موجب استحقاق عقوبت شود.

پاسخ مصنف: این استدلال سه اشکال دارد:

۱. با وجود شهادت وجدان به استحقاق عقاب متجری، دیگر جایی برای اقامه برهان و استدلال نمی ماند.

۲. مخاف این استدلال می تواند ادعا کند که فقط عاصی، مستحق عقاب است و در عین حال توقف استحقاق عقاب بر امر غیر اختیاری لازم نمی آید، زیرا استحقاق عقاب در عاصی، به

خاطر مخالفت با مولا- از روی عمد است که امر اختیاری می باشد نه به خاطر مصادفت قطع با واقع که امر غیر اختیاری می باشد.

۳. گاهی فعل اختیاری از متجری صادر نمی شود، بنابراین نمی توان گفت که متجری نیز استحقاق عقوبت دارد.

مصنف: تنها راه برای اثبات استحقاق عقوبت برای متجری، این است که در تجری، علاوه بر فعل مورد تجری، چیز دیگری وجود دارد که منشأ استحقاق عقوبت می شود، و آن عبارتست از مخالفت اعتقادی. لذا همان طور که مخالفت واقعی، استحقاق عقوبت دارد، مخالفت زعمی نیز دارد؛ زیرا در تجری، حرمت مولا، هتک شده است.

توهم صاحب فصول: متجری، نسبت به خود تجری نیز استحقاق عقاب دارد، بنابراین اگر تجری و قطع به حرمت، با واقع مصادف نشد، فقط یک استحقاق عقوبت برای تجری دارد، ولی اگر با واقع مصادف شد، دو استحقاق عقوبت برای خود تجری و برای ارتکاب حرام دارد، البته این دو عقاب تداخل می کنند؛ زیرا اجماع است که هر معصیتی، بیش از یک استحقاق عقاب ندارد.

پاسخ مصنف: عصیان دو قسم است: یکی حقیقی، و دیگری حکمی (تجری). ملاک استحقاق عقاب در عصیان حقیقی، هتک حرمت مولا، و در تجری هم همان هتک حرمت مولا- می باشد، یعنی ملاک استحقاق عقاب، در هر دو واحد است، و با ملاک واحد، استحقاق عقاب نیز واحد خواهد بود. اگر هم استحقاق عقاب، دو چیز باشد، تداخل معنا ندارد، زیرا تداخل، خلاف اصل است و اجماع نیز نمی تواند دلیل بر تداخل باشد.

امر سوم: اقسام قطع

ص: ۶۰

۱. قطع طریقی محض، قطعی است که تاثیر و دخالتی در موضوع حکم ندارد، یعنی نه تمام موضوع است تا تمام حکم به آن تعلق گیرد، و نه جزء یا قید موضوع است، بلکه فقط طریق به موضوع حکم یا خود حکم است.

۲. قطع موضوعی، قطعی است که در موضوع حکم دیگر، اخذ می شود، نه در موضوع حکم خودش، به نحوی که متعلق قطع، یعنی حکم، با آن حکم دیگر، مخالف باشد، نه متماثل و نه متضاد. قطع موضوعی (به خلاف قطع طریقی)، وسیله نیست، بلکه هدف است. قطع موضوعی یا تمام الموضوع است یا جزء الموضوع، که هر کدام دو صورت دارد؛

الف. قطع، تمام الموضوع است، و تمام حکم، به قطع تعلق می گیرد، چه اصابه به واقع کند و چه اصابه نکند. مانند اینکه قطع پیدا شود که این مایع، بول است، که هم موجب ظهور حکم تکلیفی یعنی نجاست است و هم حکم وضعی یعنی اجتناب، چه آن مایع واقعا بول باشد و چه نباشد.

ب. قطع، جزء الموضوع است، مانند اینکه به مایعی که در واقع، بول است قطع پیدا شود، این قطع، جزء موضوع است، یعنی موضوع، مرکب از دو چیز است: یکی بول بودن واقعی، و دیگری قطع به بول بودن، بنابراین حکم این موضوع مرکب، چنین می شود که «المایع المقطوع بولیته، نجس و يجب الاجتناب عنه»؛ البته در دو صورت، حکم ندارد و آن اینکه یکی از دو جزء نباشد، یعنی «در واقع، بول باشد، ولی قطع نباشد» یا «قطع باشد و در واقع بول نباشد».

هریک از اقسام قطع موضوعی دو قسم است، چرا که قطع، گاهی کاشف و حاکی از متعلق خود است، و گاهی صفتی خاص و حالتی مخصوص برای قاطع یا مقطوع به.

علم، صفتی است که از یک جهت، حقیقی، و از جهت دیگر، با خارج یعنی معلوم، مرتبط است، لذا صفت ذات اضافه می باشد بنابراین قطع دو گونه لحاظ می شود:

۱. به عنوان یک صفت نفسانی که در این لحاظ، فقط عنوان صفتیت و حالت نفس بودن، دخالت دارد و جنبه کشف آن الغا می شود.

۲. به عنوان کاشف و حاکی که در این لحاظ، جهت کشف که همان طریقت است دخالت دارد و قطع به همین جهت، در موضوع اخذ شده.

نیابت امارات و طرق معتبره شرعی از قطع

بحث، مربوط به قطع طریقی محض نیست؛ زیرا امارات، به مجرد ثبوت اعتبار می توانند به جای قطع طریقی قرار گیرند و آثاری که بر قطع، مترتب است بر آنها نیز مترتب می شود. اما در مورد قطع موضوعی، سه قول مطرح است؛

۱. امارات جانشین قطع می شوند، مطلقاً، یعنی در هر چهار قسم.

۲. شیخ انصاری: امارات فقط جانشین قطع موضوعی بر وجه کاشفیت می شوند.

۳. مصنف: امارات جانشین هیچیک از اقسام قطع موضوعی نمی شوند.

امارات به مجرد ثبوت اعتبار نمی توانند جانشین قطع موضوعی بر وجه وصفیت قرار گیرند؛ زیرا مقتضای اعتبار امارات، این است که می توانند در حجیت جانشین قطع شوند، نه از آن جهت که قطع، صفتی مخصوص و حالتی خاص در نفس قاطع است.

همچنین امارات به مجرد ثبوت اعتبار نمی توانند جانشین قطع موضوعی بر وجه کاشفیت نیز قرار گیرند؛ زیرا قطع موضوعی مانند سایر موضوعات است و دلیل اعتبار امارات نمی تواند مثل خبر ثقه را موضوع قرار دهد، بلکه با دلیل اعتبار امارات، فقط حوزه حجیت وسیع شده، و قطع و آنچه در حکم قطع است حجت می شوند، به خلاف حجیت قطع که ذاتی است.

بیان شیخ انصاری: دلیل اعتبار و حجیت خبر عدل، خبر عدل را در دو جا جانشین قطع می نماید؛ یکی در جهت طریقت، کاشفیت و حجیت، و دیگری در جهت موضوعیت. در نتیجه اماره در هر دو جهت جانشین می شود، و نیازی به دلیل دیگری نیست.

پاسخ مصنف: اگر امارات به دلیل اعتبار، هم در طریقت و هم در موضوعیت، جانشین قطع شود، جمع بین دو لحاظ استقلالی و آلی، لازم می آید؛ چون با یک استعمال، ظن، هم به لحاظ آلی و هم به لحاظ استقلالی جانشین قطع شده و جمع بین دو لحاظ، امکان ندارد.

البته اگر مفهوم جامعی بین دو لحاظ آلی و استقلالی باشد، امکان دارد که دلیل اعتبار، دلیل بر دو تنزیل باشد، در حالی که چنین مفهوم جامعی وجود ندارد، زیرا قدر جامع بین معنای حرفی (آلی) و معنای اسمی (استقلالی) محال است.

اشکال: اگر مثلاً «صدق العادل» مردد بین تنزیل در طریقت و تنزیل در موضوعیت باشد، پس مجمل باشد در حالی که دلیل اعتبار امارات، مجمل نیست.

پاسخ مصنف: «صدق العادل» تنزیل در جهت طریقت و حجیت است، و فقط دایره حجیت را توسعه می دهد و نمی تواند تنزیل در موضوعیت شود، بلکه دلیل دیگری نیاز دارد.

خلاصه: اماره به مجرد دلیل اعتبار، فقط جانشین قطع طریقی محض می شود، نه هیچیک از اقسام قطع موضوعی.

نیابت اصول از قطع

اصول به این اعتبار به دو دسته تقسیم می شوند: یکی استصحاب، و دیگری غیر استصحاب.

اصول غیر استصحاب: این اصول نمی توانند جانشین قطع طریقی شوند؛ زیرا طریق یعنی حاکی و مرآه برای واقع، اما اصول عملیه، ناظر به واقع نیستند و نمی توانند طریق و مرآه برای واقع باشند.

اشکال: احتیاط، می تواند به جای قطع طریقی قرار بگیرد؛ زیرا مانند قطع، می تواند واقع را تنجیز کند، و در صورت مخالفت نیز استحقاق عقوبت دارد.

پاسخ مصنف: احتیاط دو قسم عقلی و نقلی دارد که هیچکدام نمی توانند جانشین قطع طریقی شوند؛ زیرا در احتیاط عقلی، دو حکم تنجیز و استحقاق عقوبت، از آثار و لوازم آن نیست؛ و در احتیاط نقلی، اگرچه دو حکم مزبور را داراست اما احتیاط نقلی همان الزام و ایجاب شارع می باشد که از طرف شارع ثابت نیست، و فقط اخباری ها در شبهات حکمیه تحریمیه، قائل به وجوب آن هستند. چنانچه در براءت و تخییر نیز وضع به همین منوال است.

استصحاب

استصحاب می تواند جانشین قطع طریقی گردد و مثل آن، منجزیت و استحقاق عقوبت بیاورد؛ اما نمی تواند جانشین قطع موضوعی قرار گیرد.

اشکال: «لا تنقض الیقین بالشک» دلیل اعتبار استصحاب است و آن را جانشین قطع طریقی و موضوعی قرار می دهد.

پاسخ مصنف: اگر چنین باشد، جمع بین دو لحاظ آلی و استقلالی لازم می آید، که محال است، پس می توان گفت: «لا تنقض الیقین» یکی از این دو تنزیل را دارد:

۱. تنزیل به لحاظ «متیقن»، یعنی یقین، طریق می شود و لحاظ آن آلی است.

۲. تنزیل به لحاظ «نفس یقین»، یعنی شک در بقا، جانشین قطع می گردد و یقین، موضوعی شده و لحاظ آن استقلالی است.

توجیه مصنف در حاشیه رسائل: با دلیل «لا تنقض» در استصحاب و دلیل «صدق العادل» در اماره، دو تنزیل، با ملاحظه دلالت مطابقی و التزامی انجام می گیرد؛

ص: ۶۴

الف. تنزیل به لحاظ دلالت مطابقی: دلیل اعتبار امارات، به دلالت مطابقی، مودای آن را تنزیل به منزله واقع می‌کند، دلیل اعتبار استصحاب نیز به دلالت مطابقی، مستصحب را تنزیل به منزله واقع می‌کند، در نتیجه واژه «واقع» به دو واقع توسعه می‌یابد: واقع واقعی، و واقع تبعدی یا تنزیلی.

ب. تنزیل به لحاظ دلالت التزامی: این تنزیل در طول تنزیل اول و مرتبه بعد از آن است، یعنی در امارات، تنزیل علم به مؤدا، و در استصحاب، تنزیل علم به مستصحب، به منزله قطع می‌باشد.

بنابراین امکان دارد که با یک دلیل، دو تنزیل صورت گیرد، در تنزیل اول، مؤدا و متیقن به جای واقع قرار گیرد، یعنی قطع، اماره و استصحاب، به لحاظ آلی ملاحظه شوند و طریقت یابند، و در تنزیل دوم، قطع، اماره و استصحاب، به لحاظ استقلالی ملاحظه شوند و موضوعیت یابند؛ و محذور اجتماع دو لحاظ پیش نمی‌آید، چون تنزیل اول، به لحاظ دلالت مطابقی، و تنزیل دوم، به لحاظ دلالت التزامی است.

رد توجیه خود: توجیهی که ما در حاشیه بر رسائل داشتیم، هم تکلف دارد و هم تعسف.

تکلف: در ملازمه یا عرف حاکم به تلازم است و یا عقل، و بین این دو تنزیل، نه تلازم عرفی هست و نه تلازم عقلی.

تعسف: اگر دلیل اعتبار دو تنزیل در طول هم باشد، مستلزم دور می‌شود، چون موضوع، مرکب از قطع و واقع است، و تنزیل یکی از دو جزء موضوع، مثل موضوع اماره یا استصحاب به جای واقع، متوقف بر تنزیل جزء دیگر است، و موضوع با یک جزء، بی اثر است و تنزیل به

اعتبار اثر می‌باشد و نمی‌تواند لغو و بی اثر باشد. در این صورت، تنزیل به دلالت مطابقی، متوقف بر تنزیل قطع به منزله علم به واقع واقعی است، و گرنه این تنزیل بی اثر می‌شود؛ از طرف دیگر، تنزیل قطع به واقع تبعدی، به منزله قطع به واقع واقعی، متوقف بر تنزیل اول، و دور مصرح می‌باشد.

مصنف: این توجیه اگر تمام باشد، عمومیت دارد و فقط اختصاص به قطع موضوعی طریقی نخواهد داشت، بلکه در مورد قطع موضوعی وصفی هم جاری می گردد.

امر چهارم: امتناع اخذ قطع در برخی موضوعات

اخذ قطع در موضوع شخص، مثل و ضد همان حکمی که متعلق قطع است، امکان ندارد.

در موضوع شخص حکم، چون مستلزم دور می شود، چراکه از یک طرف، حکم، متعلق قطع است و از طرف دیگر، قطع، موضوع برای شخص همان حکم می شود، یعنی متعلق از نظر مرتبه، مقدم بر متعلق می شود.

در موضوع مثل حکم، چون مستلزم «اجتماع مثلین» می شود، چراکه قطع به یک حکم، موضوع برای حکم دیگری مثل حکم متعلق قطع، شده است، و فعل، به دو وجوب، واجب می شود: یکی وجوبی که متعلق قطع است، و دیگری وجوب مثل آن که قطع، موضوع آن می باشد، و یک موضوع نمی تواند محکوم به دو حکم باشد.

در موضوع ضد حکم، چون مستلزم «اجتماع ضدین» می شود، چراکه یک موضوع، محکوم به دو حکم متضاد می شود.

اگر حکمی که موضوع قرار می گیرد در یک رتبه از مراتب حکم، و حکمی که متعلق قطع است در رتبه دیگر باشد، امکان دارد که قطع به آن، در شخص یا مثل و یا ضد همان حکم، اخذ شود.

اخذ ظن به حکم در موضوع شخص حکم، محذور دارد، ولی اخذ آن در موضوع مثل یا ضد حکمی که متعلق ظن است محذوری ندارد.

اشکال: اگر رتبه حکم واقعی و حکم ظاهری یکی باشد، باز هم اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین لازم می آید.

پاسخ مصنف: حکم واقعی، حکم فعلی ناقص است و حکم ظاهری، حکم فعلی تام؛ بنابراین، ظن به حکم واقعی، هر چند فعلی باشد، می تواند موضوع برای حکم مماثل یا متضاد - اگرچه فعلی باشد - قرار گیرد، بدون این که اجتماع مثلین لازم آید. حکم مماثل یا متضاد نیز اگرچه فعلی است، ولی فعلی تام است و برای منجزیت، نیاز به چیز دیگری نیست.

امر پنجم: تنجز تکلیف، به سبب قطع

بحث در این است که آیا علاوه بر وجوب عملی تکلیف، مکلف، قلباً نیز باید به آن تکلیف، ملتزم شود یا نه؛ حق این است که تنجز تکلیف به قطع، فقط مقتضی موافقت عملی است، و موافقت التزامی و تسلیم اعتقادی را اقتضا می کند؛ و دلیل آن، شهادت وجدان است، چون این باب، باب اطاعت و عصیان می باشد، نه باب تعبد، و حاکم بر آن، وجدان است.

آیا بین موافقت التزامی و موافقت عملی، ارتباطی هست یا آنها، دو واجب مستقل هستند؟

مصنف: آنها دو واجب مستقل هستند، لذا اگر موافقت قطعیه عملیه یا مخالفت قطعیه عملیه، امکان نداشت، موافقت التزامیه، واجب خواهد بود.

اشکال: در دوران امر بین محذورین، التزام قلبی به تکلیف واقعی امکان ندارد؛ و شخص نمی داند تکلیف واقعی، حرمت است یا وجوب، پس نه می تواند موافقت قطعیه التزامیه داشته باشد، و نه می تواند با یکی از آنها موافقت کند.

پاسخ مصنف: نظر ما این است که عقد قلب به واقع، کافی است و نیازی به تعیین عنوان خاص نیست، چراکه عقد قلب به تکلیف با عنوان خاص، مستلزم دو اشکال است؛

۱. موافقت قطعی عملی در دوران امر بین محذورین، ساقط می شود، موافقت قلبی نیز به همین نحو ساقط می شود؛ زیرا اگر شخص، عقد قلب به خصوص وجوب داشته باشد، در حالی که شاید در واقع حرام باشد، تشریح و بدعت خواهد بود.

۲. التزام به تکلیف، یعنی مکلف باید به خود تکلیف، ملتزم شود، نه به تکلیف یا ضد آن، در حالی که تکلیف در واقع، یا وجوب است و یا ضد آن.

ثمره بحث

اگر ثابت شود که موافقت التزامیه واجب است و التزام به آن نیز لازم باشد، در دو مورد، اصول عملیه جاری نمی شود:

۱. دوران امر بین محذورین، که با جریان اصل عملی در دو طرف، وجوب و حرمت منتفی می شود، حکمی نمی ماند تا شخص به آن ملتزم شود.

۲. موارد علم اجمالی، بدون دوران امر بین محذورین؛ زیرا اگر موافقت التزامی، واجب باشد، جریان اصول عملیه در موارد مذکور، با مانع مواجه است، ولی اگر موافقت التزامیه واجب نباشد، جریان اصول عملیه در موارد مذکور، مانعی نخواهد داشت.

پاسخ مصنف: جریان و عدم جریان اصول عملیه در دوران امر بین محذورین یا در موارد علم اجمالی، بر وجوب و عدم وجوب موافقت التزامی متوقف نیست، بنابراین، موافقت التزامی، چه واجب باشد و چه نباشد، ثمره اش جریان و عدم جریان اصول عملیه نمی باشد.

بیان شیخ انصاری: اگر موافقت التزامی واجب باشد، و کسی به تکلیف الهی ملتزم نشود، عدم التزام، عقاب دارد، با اجرای اصول عملیه، موضوع از بین می رود و دیگر موضوعی برای التزام به تکلیف باقی نمی ماند تا عدم آن موجب عقاب شود.

ص: ۶۸

پاسخ مصنف: دفع محذور ترك التزام با جریان اصول، مستلزم دور است؛ زیرا اجرای اصول، متوقف بر این است که محذوری بر ترك التزام به حکم الهی نباشد، و عدم تحقق محذور در ترك التزام به تکلیف الهی، متوقف بر اجرای اصول است، مگر آنکه دفع محذور، متوقف بر جریان اصول باشد، ولی جریان اصول متوقف بر عدم محذور در ترك التزام نباشد.

مصنف: از جانب وجوب موافقت التزامی، مانعی برای جریان اصول نیست، ولی مانع دیگری وجود دارد؛ زیرا اصول عملیه در دوران امر بین محذورین یا در اطراف علم اجمالی، جاری نمی شوند؛ زیرا جریان اصول عملیه باید نتیجه و ثمره عملی داشته باشد، ولی جریان در دوران امر بین محذورین، ثمره عملی ندارد؛ همچنین جریان آن در اطراف علم اجمالی، باعث تناقض بین صدر و ذیل در مثل «کل شیء لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و یا «لا تنقض الیقین بالشک، بل انقضه بیقین آخر» لازم می آید.

امر ششم: قطع قطاع

قطع، مطلقاً حجت است و در ترتب احکام آن، بین اقسام قطع، اقسام قاطع، و موارد مختلف، تفاوتی نیست، چه از مجاری متعارف حاصل شده باشد، و چه غیر متعارف.

در ترتب احکام قطع بر قطع طریقی نیز بین اشخاص قاطع تفاوتی نیست، لذا قطع قطاع، نیز حجت است، چه در موضوعات، و چه در احکام، اعم از تکلیفی و وضعی.

قطع، اگرچه از راه غیر متعارف حاصل شود باز هم حجت است، چراکه

اولاً، عقل در قطعی که از راه متعارف حاصل شده، تکلیف را منجز می داند.

ثانیاً، از نظر عقل، اگر قاطع خلاف قطع خود عمل کند، مؤاخذه او جایز است، هرچند قطع او از راه غیر متعارف باشد.

ثالثاً. اگر قاطع، قطع به خلاف تکلیف، پیدا کند، عقلاً مؤاخذه او جایز نیست، و نمی توان علیه او احتجاج نمود.

البته بحث در قطعی که شرعاً در موضوع، اخذ شده متفاوت است، و ممکن است در موردی دلیل، دلالت بر حجیت قطع از هر طریقی داشته باشد، و ممکن است در موردی، فقط قطعی حجت باشد که از راه خاصی حاصل شده.

به طور کلی، قطع طریقی، مطلقاً حجت است، هم از جهت سبب، هم از جهت قاطع، و هم از جهت مورد قطع، بدون فرق در اینکه قطع از راه متعارف حاصل شده یا از راه غیر متعارف، و یا اینکه قاطع، قطع باشد یا غیر قطع؛ و این حکم، عقلاً و شرعاً جاری است.

بیان برخی از اخباری ها: اگر قطع طریقی از راه کتاب و سنت، حاصل شود، حجت است، ولی اگر از مقدمات عقلی و فلسفی و کلامی پیدا شود، حجیت ندارد.

بررسی: منع اخباری ها صغروی است و به یکی از این دو جهت برمی گردد:

۱. ملازمه بین حکم عقل و شرع را منع می کنند.

۲. شاید مقصودشان از منع، این باشد که مقدمات عقلی، مفید قطع نیست، بلکه نهایتاً مفید ظن می باشند و ظن، حجت نیست.

بنابراین منع اخباری ها صغروی است نه کبروی، چنانکه صریح کلمات امین استرآبادی نیز مؤید همین مطلب است.

کلام امین استرآبادی

مصنف به سه قسمت از کلام امین استرآبادی در کتاب فوائد المدنیه، اشاره می نماید؛

ص: ۷۰

قسمت اول: «آنچه از ضروریات دین است، نیاز به مدرک ندارد، ولی مدرک چیزهایی که از ضروریات دین نیستند، منحصر به سنت و سماع از امام باقر و امام صادق است ... هر مسلکی غیر از آن مسلک، فقط مفید ظن به حکم الهی است، و ما قبلاً ثابت کردیم نمی توان به ظنی که به نفس احکام یا به نفی آنها تعلق بگیرد، اعتماد کرد».

مصنف: این کلام، صریح در منع صغروی است.

قسمت دوم: «اگر در استنباط احکام، به کلام معصومین تمسک کنیم، از خطا در امان هستیم، ولی اگر به غیر این راه تمسک کنیم، از خطا مصون نخواهیم بود. و معلوم است که عصمت از خطا، امری است که عقلاً و شرعاً، مطلوب می باشد. و دلیلی که امامیه بر وجوب عصمت آورده اند این است که اگر پیامبر و ائمه، معصوم نبودند، لازم می آمد که خداوند، بندگانش را به پیروی از خطا، فرمان داده باشد، در حالی که این مطلب، محال است، و وقتی در این دلیل، تأمل کنی، خواهی یافت که در احکام شرعی و الهی، نمی توان بر ادله ظنیه اعتماد کرد».

مصنف: این کلام نیز صریح در منع صغروی است.

قسمت سوم: «در ابطال جواز تمسک به استنباطات ظنیه، در خود احکام الهی، و وجوب توقف در جایی که قطع به حکم خداوند یا حکمی که از ائمه رسیده، نباشد».

مصنف: محل کلام ایشان، صغرای مساله می باشد و نمی خواهد بگوید اگر در موردی قطع پیدا شد، آن قطع حجت نیست.

مصنف: کلام اخباری ها چه ناظر به منع صغروی باشد و چه منع کبروی، تبعیت از قطع طریقی، مطلقاً لازم است، و تمام آثار و احکام عقلی بر آن مترتب می باشد.

اشکال مقدر: اگر قطع طریقی، مطلقاً حجت است، پس چرا در برخی از روایات گفته شده که مخالفت قطع تفصیلی، اشکال ندارد، مانند: «حرام علیکم أن تقولوا بشیء مما لا تسمعوه منا».

پاسخ مصنف: حجیت قطع طریقی، ذاتی و مطلق است، و آنچه از آیات و روایات، نافی آن است باید تاویل شود، مثلاً مقصود روایات، یا منع صغروی است، یعنی علم تفصیلی در جایی که نقل و روایت نباشد، حاصل نمی شود، و یا منع از برخی مقدمات عقلی از قبیل قیاس و استحسان است.

امر هفتم: قطع اجمالی

بحث در این است که قطع اجمالی نیز مانند قطع تفصیلی، علت تامه برای تنجیز است یا فقط مقتضی برای تنجیز؛ مصنف به دو قول اشاره دارد.

قول اول (مصنف): قطع اجمالی مانند قطع تفصیلی نیست، یعنی علت تامه تنجیز تکلیفی که اجمالاً معلوم شده، نمی باشد، بلکه فقط مقتضی تنجیز آن است؛ زیرا اگر قطع اجمالی، علت تامه برای تنجیز تکلیف بود، مجالی برای جریان اصول عملیه در اطراف علم نبود؛ اما شارع می تواند، اذن به مخالفت با تکلیف معلوم اجمالی دهد، و این اذن به دو صورت ممکن است:

۱. مخالفت احتمالی: یعنی اصول عملیه فقط در برخی از اطراف علم اجمالی جاری شود.

۲. مخالفت قطعی: اصول عملیه مانعی برای علم اجمالی است که شارع آن را جعل کرده، و با جریان اصول عملیه، علم اجمالی نمی تواند اثر خود را اظهار کند.

مصنف: نه تنها مخالفت احتمالی، بلکه مخالفت قطعی نیز جایز است، و شارع می تواند به مخالفت احتمالی و مخالفت قطعی، اذن دهد.

اشکال مقدر: جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، موجب تناقض است؛ زیرا در علم اجمالی به خمیریت یکی از دو ظرف، شارع از یک طرف می گوید خمر حرام است، و از طرف دیگر با جریان اصل، حکم به جواز و حلّیت می کند.

پاسخ مصنف: این محذور، در تمام شبهات وارد است، اعم از «شبهه محصوره مقرون به علم اجمالی (محل بحث)» و «شبهه غیر محصوره مقرون به علم اجمالی» و «شبهه بدویّه». حکم واقعی با حکم ظاهری در شبهات غیر محصوره و بدویّه، مناقضه ندارد، زیرا حکم واقعی، فعلی تعلیقی و تقدیری است، و اگر علم حاصل شود، قطعی و منجز می شود و گرنه

فعلیت نمی یابد، ولی حکم ظاهری ترخیص شارع در ترک، حتمی و منجز است، و بین حکم فعلی تعلیقی و حکم فعلی تنجیزی، تناقضی نیست.

البته علم اجمالی از جهت علت تامه بودن برای تنجز تکلیف، خلاف علم تفصیلی است، اما از جهت اقتضا، مثل یکدیگرند.

شواهد مدّعا:

۱. در شبهات محصوره، مخالفت با قطع اجمالی، موجب مؤاخذه است و عقل این مؤاخذه را جایز می داند.

۲. در شبهات غیر محصوره و شبهات محصوره ای که شارع اذن می دهد، مخالفت با قطع اجمالی، موجب مؤاخذه نیست و عقل این مؤاخذه را جایز نمی داند.

قول دوم (شیخ انصاری): شیخ قائل به تفصیل شده، یعنی قطع اجمالی نه مطلقا علت تامه است و نه مطلقا مقتضی، بلکه نسبت به مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه متفاوت می باشد، یعنی مثلا قطع اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه، علت تامه است، اما نسبت به موافقت قطعیه، مقتضی است.

پاسخ مصنف: این محذور، اختصاص به شبهات محصوره مقرون به علم اجمالی ندارد، و در سایر شبهات نیز مطرح است.

بیان شیخ انصاری: در قطع اجمالی، ابتدا بحث از حرمت مخالفت قطعیه، و سپس وجوب موافقت قطعیه لازم می باشد.

ص: ۷۳

پاسخ مصنف: در قطع اجمالی لازم است بحث شود که آیا علم اجمالی، علت تامه برای تنجیز است یا مقتضی.

مصنف: در امثال اجمالی، این اخلاقی ممکن است که اگر چیزی، محتمل الجزئیه بود، نمی توان آن را به قصد جزئیت آورد؛ زیرا قصد جزئیت حتی نسبت به چیزهایی که جزء بودنش معلوم است، لازم نیست.

اشکالات وارد بر مجزی بودن احتیاطی که موجب تکرار می شود:

۱. اخلال به قصد وجه: یعنی امثال اجمالی باعث اخلال در قصد وجه می شود.

۲. اخلال به قصد تمییز: یعنی امثال اجمالی، سبب می شود که نتوان مامور به را از غیر مامور به، تمییز و تشخیص داد.

۳. لزوم لعب و عبث با امر مولی: یعنی امثال اجمالی، سبب می شود که امر مولا عبث باشد و عبد او را تمسخر کند.

پاسخ مصنف: این بحث دو جهت دارد:

جهت اول: امکان حصول قطع تفصیلی؛ در این جهت، بحث می شود که آیا با امثال قطع اجمالی، تکلیف ساقط می شود. در این جهت اشکالات سه گانه وارد نیست؛ زیرا هم اخلال به قصد وجه پیش نمی آید، هم در عبادیات، فقط قصد قربت لازم است، و دیگر اینکه هر تکراری، لعب و عبث نیست، بلکه اگر تکرار به خاطر داعی و انگیزه عقلایی باشد، عبث نخواهد بود، و از طرف دیگر لعب دو گونه است: یکی لعب به امر مولا، و دیگری لعب به کیفیت امثال، این لعب، مضر نیست و با قصد قربت منافات ندارد.

جهت دوم: عدم امکان حصول قطع تفصیلی؛ در این مورد چهار صورت متصور است؛ زیرا مراد از ظن، یا ظن خاص است و یا ظن مطلق.

ظن خاص یا دلیل مطلق دارد، یعنی در تمام موارد، حتی جایی که مکلف، متمکن از امثال علم اجمالی باشد، حجت است، و یا دلیل آن منحصر در عدم تمکن از امثال علمی اجمالی است.

ظن مطلق نیز یا مقدمه آن «عدم وجوب احتیاط» است، در این صورت، شخص اگر متمکن از امثال ظنی تفصیلی باشد، هم می تواند به امثال علم اجمالی اکتفا کند و احتیاط نماید، و هم می تواند به دلیل انسداد، به امثال ظنی اکتفا کند؛ و یا مقدمه آن «عدم جواز احتیاط» است، در این صورت، شخص اگر متمکن از امثال ظنی تفصیلی باشد، نمی تواند به احتیاط و امثال علمی اجمالی اکتفا کند، و تنها راه او امثال ظنی خواهد بود.

ص: ۷۵

امر اول: حجیت ظن

حجیت قطع، ضروری و ذاتی است و نیازی به برهان و دلیل ندارد، لذا جعل، نه اثباتا و نه نفیا در آن راه ندارد، اما حجیت ظن، ذاتی نیست، یعنی حجیت برای ظن، وجودا و عدما ضرورتی ندارد؛ زیرا ظن، کشف ناقص است و اعتبار ذاتی ندارد، بنابراین اگر برای ظن، حجیت جعل شود، حجت خواهد بود، و اگر نشود حجیتی نخواهد داشت. به عبارت دیگر تعبد به امارات ظنیه، امکان ذاتی دارد و اگر در ظن خاص، اعتبار شارع و بنای عقلاء، و در ظن انسدادی، مقدمات آن نباشد، حجیتی نخواهد بود.

بنابراین در امارات ظنیه، نیاز به جعل و مقدمات است، و ظن بدون جعل حجیت، نمی تواند تکلیف و حکمی را ثابت کند.

امر دوم: امکان تعبد با اماره غیر علمی

تعبد به امارات ظنیه، امکان وقوعی دارد، بدون اینکه محذور عقلی لازم آید.

بیان شیخ انصاری: اگر نسبت به امکان چیزی شک شود، اصل بر امکان است، و این یک اصل عقلایی و عرفی است.

پاسخ مصنف:

۱. عقلاء چنین بنائی ندارند که در مورد شک، به أصاله الامکان تمسک کنند.

۲. اگر هم سیره عقلاء باشد این سیره حجت نیست؛ زیرا دلیلی بر حجیت و اعتبار آن نیست.

اشکال مقدر: اعتبار این سیره، دلیل دارد، و دلیل آن، ظن به حجیت و اعتبار آن است.

پاسخ مصنف: اولاً اینکه چنین ظنی وجود ندارد، و ثانیاً اینکه اگر هم چنین ظنی باشد، محل بحث، همین است که آیا ظنون و طرق غیر علمیه، حجت هستند!

۳. تعبد با اماره غیر علمی، در خارج، واقع شده؛ زیرا شارع به بسیاری از ظنون، حجیت داده و عقلاء نیز آن را معتبر می دانند.

کلام ابن سینا: هر چیزی از غرائب و شگفتی ها که به گوش انسان رسید، تا وقتی که برهان قاطعی در رد آن نیامد، باید احتمال داد که امکان دارد». با این وصف، نظر شیخ انصاری تأیید می شود که هنگام شک در امکان چیزی، أصالة الامکان جاری می شود.

پاسخ مصنف: این دو امکان متفاوت است؛ زیرا امکان در کلام شیخ انصاری و در مباحث علم اصول، به معنای امکان وقوعی و امکان ذاتی است، اما در کلام ابن سینا، به معنای احتمال است.

اشکالات ابن قبه بر تعبد به اماره ظنیه: اگر به اماره غیر علمی، تعبد کنیم و ظنون، حجت شوند، چهار محذور عقلی لازم می آید: محذور خطابی، محذور ملاکی، محذور در مبادی خطاب، و محذور در لازم خطاب.

اشکال اول: تعبد به اماره ظنیه، این محذورها را دارد:

الف. اجتماع مثلین، مانند: اجتماع دو وجوب یا دو حرمت، این محذور، محذور خطابی است.

ب. اجتماع ضدین، مانند: اجتماع وجوب و حرمت، این محذور نیز محذور خطابی است.

ج. اجتماع مصلحت و مفسده، که این محذور، محذور ملاکی است.

د. اجتماع اراده و کراهت، که این محذور، محذور در مبادی خطاب است.

ه. و گاهی تصویب است.

اشکال دوم: اگر ظن، حجت باشد، گاهی لازم می آید که مولا دو ضد را طلب کند، و این محذور، محذور خطابی است.

اشکال سوم: اگر ظن، حجت باشد، گاهی تفویت مصلحت یا القای در مفسده لازم می آید.

پاسخ مصنف: در اشکال اول و دوم ادعا شده که تعبد به ظن موجب امر محال، و در اشکال سوم ادعا شده که تعبد به ظن، مستلزم امر باطل است، چرا که در برخی موارد از تعبد به ظن، القای در مفسده و تفویت مصلحت لازم می آید، اما باطل نیست. زیرا

بر مبنای طریقت - که مبنای حق در باب امارات است -، با قیام اماره ظنی، حکمی از جانب شارع، متناسب با مؤدای اماره جعل نمی شود، لذا با قیام اماره ظنی، دو حکم واقعی و ظاهری نیست تا اجتماع مثلین یا ضدین و یا اجتماع کراهت و اراده، و یا اجتماع مصلحت و مفسده لازم بیاید.

مصنف: حجیت اماره ظنی یعنی اگر این اماره به واقع، اصابه کرد، منجز، و گرنه معذر است، و اماره ظنی، فقط طریق و کاشف می باشد و موضوعیتی ندارد، و اعتبار آن از شارع است، هر چند مطابق واقع نباشد.

بر مبنای سببیت و موضوعیت، اجتماع دو حکم لازم می آید، نه محذور اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین؛ زیرا یکی از این دو حکم، طریقی و صوری، و حکم دیگر، واقعی و حقیقی است.

مصنف: اراده و کراهت، دو کیفیت نفسانی هستند؛ اراده همان شوق مؤکد است که مستتبع حرکات عضلات می شود، یعنی وقتی شخصی اراده می کند کاری را انجام دهد، ابتدا شوق پیدا می کند، سپس شوق به حدی می رسد که اعضای او را به حرکت وامی دارد. و کراهت در مقابل اراده است، و چون این دو وصف نیاز به نفس دارند، در مورد خداوند، اراده و کراهت به این معنا نیست، بلکه به این معنا است که خداوند، به نبی خود، وحی یا الهام می کند که عملی، محبوب و یا مبعوض اوست.

مصنف: حکم واقعی و حقیقی از مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه ناشی می شود، و این مصلحت یا مفسده، سبب اراده متعلق یا کراهت آن می گردد، و انشای حکم را در مبادی عالیه مانند: نفس نبی در پی دارد؛ و همانطور که از اجتماع حکم واقعی و ظاهری، اجتماع ضدین و مثلین لازم نمی آید، و محذور ملاکی و خطابی در بین نخواهد بود، اجتماع اراده و کراهت نیز لازم نمی آید، بلکه از یک طرف فقط انشای حکم واقعی، و از طرف دیگر فقط انشای حکم طریقی است.

مصنف: البته امر در برخی از اصول، مانند أصاله الاباحه، مشکل می شود، و نمی توان مشکل را مانند امارات حل نمود؛ زیرا ایگونه نیست که یک حکم صوری، و حکم دیگر، حقیقی باشد.

اشکال مقدر: اگر حکم واقعی، فعلی نباشد، انشائی و اقتضائی می شود و دیگر لزوم اطاعت و امتثال ندارد.

پاسخ مصنف: حکم واقعی، مثل حکم ظاهری، فعلی است نه انشائی و اقتضائی، البته حکم ظاهری، فعلی تنجیزی است ولی حکم واقعی، فعلی تعلیقی.

بیان شیخ انصاری: در اصول و امارات، حکم واقعی، حکم انشائی است و فعلیت ندارد، اما حکم ظاهری، حکم فعلی است، و بین حکم فعلی و حکم انشائی تضادی نیست و محذورات مطرح شده پیش نمی آید.

اشکال مصنف:

۱. اگر حکم واقعی، انشائی باشد و به فعلیت نرسیده باشد، نتیجه این می شود که اگر حجت و اماره معتبری بر حکم واقعی دلالت کند، لزوم امتثال و اطاعت ندارد؛ زیرا در مرحله انشاء است و به فعلیت نرسیده.

توجیه کلام شیخ: با استفاده از دلالت اقتضا، می توان قائل گفت که با قیام اماره دو تنزیل صورت می گیرد: یکی تنزیل مطلق مؤدا به منزله واقع، و دیگری تنزیل مؤدای اماره به منزله واقع.

ص: ۷۹

مصنف: این توجیه، بر این مبناست که حکم در مرتبه انشاء، اثری نداشته باشد، و لازم است به کمک دلالت اقتضا، تنزیل دوم را قائل شد، ولی اگر حکم در مرتبه انشا نیز ثمره داشته باشد مجالی برای دلالت اقتضا نخواهد بود.

۲. شیخ در مقام جمع فرموده: «احکام مستفاد از امارات معتبره غیر علمی، فعلی هستند ولی احکام واقعی، انشائی هستند، بنابراین بین آن دو تنافی وجود ندارد»، در حالی که در امارات و اصول عملیه، احتمال فعلی بودن احکام واقعی نیز وجود دارد؛ زیرا اصول عملیه یا امارات، مربوط به شک در حکم فعلی واقعی است نه حکم انشائی.

بیان سید فشارکی: حکم ظاهری توان مقابله با حکم واقعی را ندارد؛ زیرا حکم واقعی دو رتبه قبل از حکم واقعی می باشد. ابتدا حکمی واقعی هست، سپس در آن شک می شود، و نوبت به حکم ظاهری می رسد.

پاسخ مصنف: حکم ظاهری توان مقابله با حکم واقعی ندارد، اما حکم واقعی چون در رتبه بالاتر قرار گرفته بر مراتب پایین تر، اشراف دارد، لذا با حکم ظاهری مقابله می کند، و تنافی این دو حکم، موجب اجتماع متنافیین در مرتبه حکم ظاهری می شود.

امر سوم: اصل عقلائی در حجیت امارات

اگر حجیت یک اماره غیر علمی مورد شک قرار گرفت، اصل عقلائی وجود دارد؛ زیرا شک در حجیت یک اماره غیر علمی، مساوق با قطع به عدم حجیت آن است و اصالت عدم حجیت جاری می شود.

بیان شیخ انصاری: در موارد شک، دو اثر دیگر هست که از انتفای آنها می توان به انتفای مؤثر (حجیت) پی برد: یکی صحت التزام به مؤدای طریق غیر علمی، و دیگری صحت اسناد.

پاسخ مصنف: این دو اثر، مربوط به مساله حجیت و عدم حجیت اماره نیست؛ زیرا ممکن است اماره ای حجت باشد ولی صحت التزام و اسناد نداشته باشد، اما حق در مطلب، این است که در موارد مشکوکه نسبت به حجیت اماره غیر علمی، اصالت عدم حجیت جاری می شود.

نتیجه: اگر در حجیت اماره ای شک شود، اصالت عدم حجیت جاری می شود، اما تعدادی از امارات و ظنون، موضوعا و تخصّصا از این اصل خارج اند و می توان به آنها تعبد کرد و طبق آنها عمل نمود.

ص: ۸۱

اگر شارع، کلامی را القا کند که ظهور در معنایی داشته باشد، مکلفین باید از آن ظهور، تبعیت کنند و با کمک ظهور، مراد شارع را تعیین نموده و مطابق آن عمل نمایند.

البته ظاهر خطاب در همه موارد حجیت ندارد، اما حجیت آن در مواردی، قابل انکار نیست و فی الجمله پذیرفته شده است.

مصنف: دلیل حجیت ظاهر خطاب، سیره عقلاست، چراکه حجیت و لزوم اتباع ظاهر، تعبدی نیست، بلکه یک امر عرفی و عقلانی است؛ زیرا عقلاء، ظاهر کلام متکلم را حجت می دانند و مطابق آن عمل می کنند. شارع نیز این سیره را منع نکرده.

اقوال در مساله

قول اول (مصنف): ظاهر خطابات شارع، مطلقاً حجت است. در این قول، سه نظریه وجود دارد:

۱. حجیت ظاهر خطابات شارع، از دو جهت دیگر نیز اطلاق دارد: یکی اطلاق از جهت افاده یا عدم افاده ظن شخصی بر وفاق، و دیگری اطلاق از جهت اینکه ظن شخصی، خلاف ظواهر، حاصل بشود یا نشود.

۲. حجیت ظاهر خطابات شارع، نسبت به مقصودین و غیرمقصودین، و نیز نسبت به ظاهر کتاب و سنت، اطلاق دارد، مشروط به اینکه ظن فعلی و شخصی را افاده کند.

۳. حجیت ظاهر خطابات شارع، نسبت به مقصودین و غیرمقصودین، و نیز نسبت به ظاهر کتاب و سنت، اطلاق دارد، مشروط به اینکه ظن فعلی و شخصی، خلاف آن نباشد.

قول دوم (محقق قمی): ظاهر کلام شارع، فقط نسبت به مقصودین به افهام، حجت است، و نسبت به کسی که مقصود به افهام نمی باشد، حجت نیست.

پاسخ مصنف: حجیت ظاهر خطابات، تعبدی نیست، بلکه سیره عقلاست، یعنی عقلاء، ظاهر خطابات را برای تمام مکلفین حجت می دانند چه مقصود به افهام باشند و چه نباشند.

شاهد این مدعا، باب شهادت به اقرار است.

قول سوم (اخباری ها): خطابات کتاب، برای کسانی که مخاطب آن نیستند، ظهور ندارد و اگر ظهور هم داشته باشد، حجیت ندارد؛ اما ظواهر سنت، حجت است؛ زیرا

۱. فهم قرآن و استفاده از آن، مخصوص مخاطبین آن، یعنی رسول خدا (ص) و ائمه (ع) است و برای ما ظهور و حجیتی ندارد.

۲. مضامین قرآن، بسیار بلند و مشکل، و خازج از دسترس غیر راسخین در علم است، و فقط راسخین در علم از آن آگاهند.

۳. اگر کتاب، ظاهر داشته باشد، باز هم حجت نیست؛ زیرا خداوند در آیه هفت از سوره آل عمران، آیات را به دو بخش محکمت و متشابهات تقسیم فرموده. محکمت، نصوص هستند و حجیت دارند، اما متشابهات، خود قرآن از اتباع آنها، نهی کرده، یعنی حجیت ندارند، ظواهر نیز از مصادیق متشابهات هستند، پس حجت نمی باشد.

۴. ظواهر کتاب، ذاتا از مصادیق متشابهات محسوب نمی شود، اما عرضا اجمال دارد، یعنی علم اجمالی داریم که بسیاری از عام های قرآنی، تخصیص خورده اند، و بسیاری از مطلق ها، مقید شده اند، و معنای مخصص یا مقید، خلاف ظاهر است، اما به تفصیل نمی دانیم کدامیک تخصیص یا تقیید دارد، بنابراین در تمام ظواهر قرآن، علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر است.

۵. قرآن، ظواهری دارد، اما اخبار بسیاری ما را از تفسیر به رای نهی کرده، و حمل کلام بر ظاهر، از مصادیق تفسیر به رای است.

پاسخ مصنف:

ص: ۸۳

از دلیل اول: مقصود از اختصاص فهم قرآن به اهل آن، اختصاص فهم کامل قرآن که شامل تمامی تشابهات و محکّمات است، می باشد. همچنین علت اینکه ائمّه، امثال ابوحنیفه و قتاده را از استدلال به ظاهر قرآن منع می کردند، این بوده که آنها مستقلاً و بدون رجوع به روایات، به ظاهر قرآن استدلال می کردند.

از دلیل دوم: اینکه قرآن مشتمل بر مضامین بلندی است که فقط راسخین در علم، آن را درک می کنند، اما این مطلب، ضروری به مدّعا وارد نمی کند؛ زیرا قرآن بر ظواهر نیز دارد که برای سایرین قابل درک می باشد.

از دلیل سوم: عنوان متشابه، فقط شامل مجمل می شود، نه ظواهر.

از دلیل چهارم:

۱. اگرچه علم اجمالی بر تخصیص یا تقييد خطابات قرآنی وجود دارد، اما ابتداءً و بدون تفحص نیست.

۲. محدوده علم اجمالی، اختصاص به روایاتی دارد که در دسترس است، نه خارج از آن.

از دلیل پنجم:

۱. حمل کلام بر معنایی که کلام ظهور در آن دارد، تفسیر نیست.

۲. اگرهم تفسیر باشد، حمل ظاهر بر معنا، تفسیر به رای نیست.

تفسیر به رای به چنین مواردی اطلاق می شود: الف. حمل لفظ بر معنای خلاف ظاهر، ب. حمل مجمل بر یکی از احتمالات آن.

۳. روایات ناهیه از تفسیر به رای، مربوط به آیات تشابهات است نه ظواهر.

۴. اگر روایات ناهیه از تفسیر به رای، شامل حمل بر ظواهر نیز بشود، آنها را ناظر به موارد حمل کلام برخلاف ظاهر است،

۶. علم اجمالی به وقوع تحریف در قرآن وجود دارد و همین علم اجمالی کافی است که ظهور قرآن، از حجیت و اعتبار، ساقط شود.

پاسخ مصنف: تحریف در قرآن به سه صورت متصور است: ۱. تحریف به زیاده، ۲. تحریف به نقیصه، و ۳. تحریف به تصحیف، یعنی در آیات و کلمات قرآن، زیادی یا کاستی پدید آمده باشد.

تحریف اگرچه در قرآن رخ داده، اما مانع از حجیت ظواهر قرآن نیست؛ زیرا

اولاً. علم نداریم که تحریف، سبب خلل در ظواهر آیات باشد.

ثانیاً. اگر هم سبب خلل در ظواهر آیات باشد، علم نداریم که در آیات الاحکام، چنین سببی وجود داشته باشد.

ثالثاً. علم اجمالی به تحریف، ضرری به حجیت ظواهر آیات الأحکام نمی زند.

البته در مواردی که احتمال تحریف در قرائن متصله داده شود، در حجیت ظاهر، خلل ایجاد می شود.

تاثیر اختلاف قرائت قرآن، در ظهورات

اختلاف در قرائت، یا موجب اختلاف در ظهور نمی شود، مانند «مالک» و «ملک» در «مالک یوم الدین»، و یا سبب اختلاف در معنا و ظهور می شود، مانند «یطهرن» به تخفیف و تشدید در «فاعتزلوا النساء فی المحیض و لا تقربوهن حتی یطهرن».

اگر اختلاف از قبیل دوم باشد، علم اجمالی داریم که یکی از آن دو قرائت، قرآن است و دیگری قرآن نیست.

اشکال مقدر: قرائت قرآن، متواتر هستند، پس می توان به همه آنها استدلال نمود.

پاسخ مصنف: اولاً- مشهور قائل به تواتر قرائات نیستند، ثانياً آنچه در اختلاف قرائات ثابت شده، جواز قرائت است نه جواز استدلال، و این دو هیچ ملازمه ای ندارند. همچنین اگر بپذیریم که قرائات، متواتر هستند و بین جواز قرائت و جواز استدلال، ملازمه هست، تعارض بین دو قرائت، واقع می شود، و دو حکم متعارض خواهیم داشت.

مصنف: قرائات متعارضه مانند اخبار متعارضه نیستند که بتوان مرجحات را به کار برد؛ زیرا اولاً این مرجحات مربوط به اخبار هستند، ثانياً اصل در تعارض امارات، بر مبنای طریقت، تساقط، و بر مبنای موضوعیت، تخییر است، پس در قرائات متعارضه نیز باید یا قائل به تخییر شد که دیگر بحثی ندارد، و یا قائل به تساقط شد و به سراغ دلیل سوم رفت.

در بحث ظهور کلام، دو صورت مطرح است؛

صورت اول: احراز، یعنی از هر طریقی، احراز شود که کلام مورد نظر، ظهور دارد. این صورت، محل بحث و کلام نیست.

صورت دوم: عدم احراز، یعنی احراز نشود که کلام مورد نظر، ظهور دارد؛ منشا عدم احراز، سه امر است؛

۱. احتمال وجود قرینه ای که در کلام بوده ولی به دست ما نرسیده و یا نسبت به آن غفلت کرده ایم. در این صورت، اصالت عدم قرینه حاکم است.

۲. احتمال وجود قرینه، یعنی در کلام، چیزی هست که احتمال دارد قرینه باشد، لذا ظهور کلام، احراز نمی شود؛ مانند امر عقیب حطر. در این صورت، نمی توان کلام را حمل بر ظاهر نمود، بلکه کلام، مجمل می شود.

۳. شک در موضوع له، یعنی عدم احراز، یا به خاطر جهل به موضوع له است، و یا به خاطر جهل به مفهوم عرفی آن است. در این صورت، نمی توان ظهور را احراز کرد، هر چند ظن به ظهور وجود دارد.

حجیت قول لغوی

در مورد حجیت قول لغوی دو مسلک مطرح است: یکی عدم حجیت، که مصنف، نیز به آن قائل است، و دیگری حجیت که به مشهور نسبت داده شده.

ادله قائلین به حجیت قول لغوی

ص: ۸۷

۱. تمام علماء و بلکه تمام عقلاء، در رجوع به قول لغوی، اتفاق نظر دارند.

۲. اجماع قولی علماء بر رجوع به قول لغوی، در مقام احتجاج می باشد.

پاسخ مصنف به دلیل اول:

الف. اتفاق عملی علماء و عقلاء، صورت نگرفته، چون بسیاری از علماء و عقلاء قول لغوی را حجت نمی دانند.

ب. اگر هم چنین اتفاقی باشد باز هم مفید نیست؛ زیرا

اولاً این اتفاق باید سیره مستمره تا زمان معصومین باشد، و از عدم ردع ایشان، کشف شود که چنین سیره و بنایی حجت دارد.

ثانیاً، چنین سیره ای اگر باشد هم مفید نخواهد بود؛ زیرا جهت عمل مشخص نیست، یعنی معلوم نیست که به خاطر حصول اطمینان بوده یا به طور مطلق.

پاسخ مصنف به دلیل دوم: اجماع دو گونه است: یکی اجماع محصل که دست نیافتنی است، و دیگری اجماع منقول که حجت نیست، خصوصاً در مسائل علمی و تخصصی.

۳. قول لغوی از این باب که لغوی اهل خبره است و بر معنا و وضع لغات آگاه است، حجت می باشد.

پاسخ مصنف: رجوع به اهل خبره، در مواردی که سبب وثوق و اطمینان شود، متیقن است، اما از قول لغوی، اطمینانی نسبت به وضع لغات، حاصل نمی شود، چون لغوی، خبره وضع نیست، بلکه خبره استعمال است.

۴. ممکن است که ما اصل معنا را اجمالاً بدانیم اما نسبت به تفصیل معانی بسیاری از لغات، آگاهی نداریم، چرا که باب علم به معانی تفصیلی لغات، غالباً بسته است و برای تحصیل این تفصیل، فقط می توان به قول لغوی رجوع نمود.

پاسخ مصنف: انسداد یا انفتاح باب علم به لغات، اعتبار ندارد، بلکه ملاک آن، باب علم و علمی به احکام شرعی است.

البته اگر فرض شود که دلیلی بر اعتبار قول لغوی وجود دارد، بعید نیست که انسداد باب علم به تفصیل لغات، موجب اعتبار قول لغوی، به نحو حکمت شود نه به نحو علت.

اشکال: رجوع به لغت، فایده ای ندارد؛ زیرا وضع الفاظ با رجوع به قول لغوی احراز نمی شود، پس قول لغوی بی ارزش خواهد بود.

پاسخ مصنف: قول لغوی فی حدّ نفسه و از باب ظن خاص، حجیت ندارد، نه اینکه رجوع به لغت و قول لغوی، فایده ای نداشته باشد.

ص: ۸۹

اجماع دو قسم است:

۱. اجماع محصل، یعنی شخصی مستقلا و مستقيما اقوال تمام علماء در يك فرع فقهی را مورد بررسی قرار می دهد و می بیند نظر تمام آنها، يك چیز است.

۲. اجماع منقول، یعنی اجماعی که دیگران نقل کرده اند، و از حیث نقل دو قسم است: یکی متواتر، و دیگری خبر واحد.

اجماع منقول به خبر واحد، نزد بسیاری از کسانی که قائل به حجیت خبر واحد هستند، حجت است؛ زیرا اجماع منقول به خبر واحد نیز از افراد و خانواده خبر واحد، به شمار می آید. به عبارت دیگر بحث از حجیت اجماع منقول به خبر واحد، از صغریات مساله حجیت خبر واحد، محسوب می شود، لذا بسیاری از قائلین به حجیت خبر واحد، اجماع منقول را حجت می دانند.

بیان این مطلب متوقف بر سه امر است:

امر اول: وجه اعتبار اجماع

وجه اعتبار اجماع، قطع به رای امام است، و اجماع، بدون کاشفیت از قول معصوم، دلالت ندارد. البته کاشفیت پنج صورت دارد:

۱. اجماع دخولی: یعنی حاکی اجماع، شخصا می داند که معصوم در بین مجمعین است، اگرچه شخص امام را نمی شناسد.

۲. اجماع لطفی: در این صورت، مستند اجماع برای قطع به رای معصوم، قاعده لطف است، یعنی اگر زمانی، نسبت به مساله ای آیه و روایتی نبود، چنانچه تمام فقها اتفاق نظر پیدا کنند، این اجماع مورد رضایت معصوم خواهد بود، چراکه اگر نباشد، امام باید به نحوی مخالفت نماید، و گرنه خلاف قاعده لطف است.

۳. ملازمه عادیه: در این صورت، یقین حاکی، مستند قطع به رای امام است، یعنی آنچه حکایت شده، عرفا و عاده ملازمه با رای امام دارد.

۴. ملازمه اتفاقیه یا حدسیه: در این صورت، ملازمه اتفاقی بین اجماع با رای معصوم، مستند قطع به رای امام است، چون حدس زده می شود که نظر امام با نظر مجمعین، موافق است. این استلزام اتفاقی، طریقه متاخرین در ادعای اجماع است.

اشکال: اگر گفته شود از کجا معلوم می شود که برخی قائل به اجماع دخولی هستند؟

پاسخ مصنف: وقتی برخی در مساله ای نقل اجماع می کنند، به آنها اشکال می شود که عده ای در این مساله رای مخالف دارند، و اینگونه عذر آورده می شود که وجود مخالفانی که اسم و نسب آنها معلوم است، ضرری به اجماع نمی زند، زیرا وقتی اسم و نسب مخالف، مشخص باشد، معلوم می شود که آن مخالف، معصوم نبوده است.

اشکال: اگر گفته شود از کجا معلوم می شود که برخی قائل به اجماع لطفی هستند؟

پاسخ مصنف: وقتی برخی در مساله ای نقل اجماع می کنند، به آنها اشکال می شود که عده ای از فقهای دوره های قبل در این مساله رای مخالف دارند، اینگونه عذر آورده می شود که عصر آن شخص یا اشخاص مخالف، منقرض شده و به اجماع مربوط به این دوره ضرری نمی زند.

۵. اجماع تشرفی: یعنی یک یا چند نفر از علماء به محضر ولی عصر (عج) مشرف می شوند و نظر ایشان در مساله ای را دریافت می کنند، ولی به هر دلیل، فتوا را از قول امام نقل نمی کنند، بلکه آن را به صورت اجماع بیان می کنند.

امر دوم: صور نقل اجماع

جهت اول: مقام ثبوت. ثبوتاً، امکان دارد که اجماع، به چندگونه نقل شود:

۱. نقل سبب و مسبب، یعنی ناقل می تواند اجماع را طوری نقل کند که هم متضمن نقل سبب باشد و هم متضمن نقل مسبب.
 ۲. نقل سبب عند الناقل، یعنی ناقل می تواند مسبب را نقل نکند، بلکه فقط سبب را نقل نماید، آن هم مطابق با نظر خود، بنابراین ممکن است سبب، نزد ناقل، از باب ملازمه عقلیه، یا عادیه حجت باشد، ولی نزد منقول الیه نباشد.
- جهت دوم: مقام اثبات. نقل اجماع از جهت مقام اثبات نیز صور مختلفی دارد:

۱. صراحت الفاظ در نقل سبب و مسبب، یعنی حاکی اجماع، از الفاظی استفاده کند که نص در نقل سبب و مسبب باشد.
۲. ظهور الفاظ در نقل سبب و مسبب، یعنی حاکی اجماع از الفاظی استفاده کند که ظهور در نقل سبب و مسبب دارند.
۳. ظهور الفاظ در نقل سبب، یعنی حاکی اجماع از الفاظی استفاده کند که ظهور در نقل سبب دارند.
۴. اجمال الفاظ در نقل، یعنی حاکی اجماع، از الفاظی استفاده کند که معلوم نباشد نقل سبب است یا نقل سبب و مسبب.

امر سوم: حجیت اجماع منقول

ادله حجیت خبر واحد: مهمترین دلیل بر حجیت خبر واحد، سیره عقلاء در عمل به خبر ثقه است. آیات و روایات نیز در صدد بیان امر جدیدی نیستند، بلکه به همان سیره عقلاء اشاره دارند.

اقسام اخبار: اخبار دو گونه است: یکی اخبار از محسوسات، اعم از محسوسات محضه و امور قریب به محسوسات، و دیگری اخبار از حدسیات.

مصنف: اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی سبب و مسبب باشد، اجماع منقول، از جهت شمول ادله حجیت خبر واحد، حجت است.

اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی سبب باشد، و این سبب به نظر منقول الیه نیز سببیت داشته باشد، اجماع منقول حجت است.

اگر نقل اجماع، متضمن نقل حسی مسبب نباشد، و نقل سبب نیز تنها به ملازمه ثابتۀ نزد ناقل باشد یعنی به نظر منقول الیه، سبب نباشد، احتمال دارد چنین اجماعی برای منقول الیه، حجت باشد و احتمال دارد حجت نباشد. و اظهر این است که ادله حجیت خبر واحد، شامل این اجماع نمی شود.

مصنف: متیقن از سیره عقلاء، اجماعی است که نقل آن حسی باشد نه حدسی. منصرف از آیات و روایات نیز نقل حسی و حدسی قریب به حس است و شامل حدسی محض نمی شود.

اگر حاکی اجماع، فقط رای معصوم را نقل کند، ولی معلوم نباشد که نقل او حسی است یا حدسی، بعید نیست که قائل به حجیت چنین نقلی شویم؛ زیرا عقلاء به خبری که احتمال دارد حدسی باشد و یقین به حسی بودن آن نیست، عمل می کنند.

در موارد مشتبّه نیز بعید نیست که با تمسک به سیره عقلاء، قائل به حجیت و اعتبار شویم.

اجماعات منقوله در السنه اصحاب، غالباً یا مبنی بر حدس ناقل است و یا مبنی بر اعتقاد ملازمه عقلی، و چنین اجماعی ارزش ندارد، مگر اینکه نقل سبب، مستند به حس باشد، و یا از نظر منقول الیه نیز سبب باشد. به تعبیر دیگر، اکثر اجماعات منقوله که مستند به حدس هستند، یا از نظر منقول الیه، سببیت ندارند، حجت نمی باشند.

مصنف: اینکه اجماع منقول به خبر واحد، اگر بالتضمن یا بالالتزام رای معصوم را حکایت کند، دو حالت دارد:

۱. منقول الیه، از کسانی باشد که بین رای معصوم، و اقوال علماء، ملازمه می بینند، در این حالت، اجماع منقول از جهت حکایت رای امام مانند خبر واحد، حجت است، و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می شود.

۲. منقول الیه، بین رای معصوم، و سبب، ملازمه نمی بینند، در این حالت، اجماع منقول، از جهت حکایت رای امام، مانند خبر واحد نیست و حجیت ندارد.

مصنف: اجماع منقول از جهت سبب، در اعتبار و حجیت داشتن نسبت به مقداری از اقوال علماء که به نحو اجمال و به سبب الفاظ نقل اجماع، بیان شده، مثل آن است که اقوال علماء تفصیلاً نقل شده، حال اگر به این مقدار از سبب، سایر اقوال یا امارات اضافه شود تا به مقدار سبب تام برسد، مثل اجماع محصل می شود.

اشکال مقدر: اگر ناقل، سبب تام را که دارای اثر است نقل کند، در حجیت اجماع منقول، اشکالی نیست، اما اگر فقط قسمتی از سبب را نقل کند، نقل او حجیت ندارد و کاشف از رای معصوم نیست.

پاسخ مصنف: در اعتبار و حجیت خبر ناقل عدل، فرقی نمی کند که مخبر به، تمام سبب و دخیل در تمام اثر باشد، یا جزئی از سبب و دخیل در بخشی از اثر باشد.

شاهد بر این مدعا، حجیت قول ناقل در تعیین حال سائل یا هر چیزی که در تعیین مقصود امام دخیل است می باشد.

تنبیهات اجماع منقول

مقام اول: نقل مسبب

نقد اجماع لطفی: قاعده لطف در مورد اجماع باطل است؛ زیرا مراد از لطف واجب این است که خداوند اوامر و نواهی خود را از طرق متعارف به عبد ابلاغ کند، اما لطف در اجماع یعنی خداوند احکام را از راه های غیر متعارف و غیر عادی، به بندگانش برساند، و دلیلی بر چنین وجوبی نیست.

نقد اجماع حدسی که بر مبنای ملازمه اتفاقیه است: این اجماع، غالباً اتفاقی و تصادفی است و مسلم می باشد.

نقد اجماع حدسی که بر مبنای ملازمه عادیه است: این اجماع، بسیار نادر است، یعنی به ندرت پیش می آید که انسان بتواند از اقوال فقهاء به رای معصوم برسد.

نقد اجماع دخولی: اولاً- این اجماع، بسیار نادر است، یعنی به ندرت پیش می آید که انسان وارد جمعی شود که یقین به حضور معصوم در آن جمع داشته باشد و بعد نظر اتفاقی آنها را بشنود، و یقین کند که نظر معصوم نیز همان است؛ ثانیاً این اجماع در عصر غیبت، تقریباً محال عادی است و برای کسی پیش نمی آید.

نقد اجماع تشریفی: این اجماع، امکان دارد، ولی بسیار نادر است، چون ممکن است که کسی از علماء، خدمت امام رسیده و ایشان را بشناسند و از وجود مبارک آن حضرت، سؤال کند، ولی این امر بسیار نادر است.

به طور کلی اجماعات پنج گانه، از جهت نقل مسبب (رای معصوم)، ضعیف هستند و بسیاری از فقهاء، برای آن ارزش قائل نیستند، مگر برای برخی از اجماعات خیلی قوی.

در نقل سبب دو صورت، متصور است:

۱. اگر مقدار اقوالی که از سوی ناقل، برای منقول الیه، نقل شده، برای کشف رای معصوم کافی باشد، این اجماع منقول، مانند محصل می شود و گویا خود منقول الیه به آن رسیده است.

۲. اگر مقدار اقوالی که از سوی ناقل، برای منقول الیه، نقل شده، برای کشف رای معصوم کافی نباشد، این اجماع منقول مانند جزء سبب برای کشف رای معصوم خواهد بود، لذا اگر

منقول الیه بتواند مقدار لازم برای تکمیل سبب را پیدا کند، اجماع منقول، حجت می شود، و گرنه سببیت تام برای کشف پیدا نمی کند و در حد سبب ناقص باقی می ماند.

تنبیه دوم: تعارض اجماعات

مقام اول: تعارض به حسب مسبب: تعارض در دو یا چند اجماع منقول به خبر واحد، تنها به حسب مسبب (رای معصوم) خواهد بود؛ زیرا امکان ندارد معصوم، نسبت به یک موضوع، دو رای واقعی حقیقی و نفس الامری متضاد، داشته باشد.

مقام دوم: تعارض به حسب سبب: دو یا چند اجماع منقول به خبر واحد، از جهت سبب (قول علماء) تعارض نمی کنند؛ زیرا تعارض بین دو چیزی است که تکاذب داشته باشند، به طوری که هریک، دیگری را تکذیب کند، در حالی که بین دو سبب، تعارضی نمی باشد.

البته مجرد نبودن تعارض، کافی نیست تا اجماع، صلاحیت داشته باشد که سبب کشف رای معصوم شود؛ زیرا صور مختلفی وجود دارد:

۱. فتاوایی که نقل می کنند، متعارض، متکافی و متعادل هستند، و هیچکدام بر دیگری مزیتی ندارد. در این صورت واضح است که این دو سبب (اجماع) چون متضاد هستند، صلاحیت سببیت برای کشف رای معصوم را ندارند.

۲. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد ولی منقول الیه از آن مطلع نباشد. در این صورت اگرچه واقعا يك طرف، مزیت و خصوصیت دارد، ولی چون منقول الیه خبر ندارد، هر دو سبب، حکم متکافئان و متعادلان را خواهند داشت.

۳. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد و منقول الیه از آن اطلاع دارد و آن خصوصیت، در حدی از اعتبار است که منقول الیه، قطع به رای معصوم می یابد.

۴. یکی از دو فتوا، مزیت و خصوصیتی دارد و منقول الیه از آن اطلاع دارد ولی آن خصوصیت، در حدی از اعتبار نیست که منقول الیه، قطع به رای معصوم یابد. در این صورت، اجماع مزبور، اعتباری ندارد.

همچنین نقل اجماع در تمام صور، دو نحو است:

۱. اجمال: یعنی ناقل فقط می گوید علماء، بدون این که اسامی آنها را ذکر کند.

۲. تفصیل: یعنی ناقل، اسامی مجمعین را ذکر می کند.

تنبيه سوم: نقل تواتر

تواتر نیز مانند اجماع، دو صورت دارد:

۱. تواتر محصل: یعنی تواتری که شخص ناقل، آن را از تفحص در کلمات فقهاء، تحصیل می کند.

۲. تواتر منقول: یعنی تواتری که برای شخص، نقل شده و او می گوید: شنیدم که فلان قضیه متواتر است.

تمام آنچه که در اجماع منقول به خبر واحد گذشت، در تواتر منقول به خبر واحد نیز می آید.

مقام اول: از جهت مسبب (مخبر به)

نقل تواتر از جهت مسبب دو قسم است:

۱. تعدادی که ناقل، متواتر می داند، نزد منقول الیه نیز نصاب تواتر است و از آن، قطع به مخبر به پیدا می کند.

۲. تعدادی که ناقل، متواتر می داند، نزد منقول الیه کافی نیست، و نقل چنین تواتری برای منقول الیه، اعتباری ندارد.

مقام دوم: از جهت سبب (اخبار مخبر)

نقل تواتر از جهت سبب دو قسم است:

۱. مقداری که ناقل آن را نقل کرده، نزد منقول الیه نیز سببیت داشته و موجب تواتر می باشد.

۲. مقداری که ناقل آن را نقل کرده، نزد منقول الیه، کافی نمی باشد، در این صورت برای تحقق تواتر، باید تعدادی که منقول الیه لازم می داند، تکمیل شود.

البته اگر برای صورت دوم اثری مترتب باشد، واجب است که منقول الیه آن اثر را بر خبر مذکور، مترتب کند، هر چند آن خبر نزد او به حد تواتر نرسیده باشد.

شهرت سه صورت دارد: شهرت در فتوا، شهرت در روایت، و شهرت در عمل. بحث در شهرت فتوایی است.

مصنف: دلیلی بر حجیت و اعتبار شهرت فتوایی نیافتیم.

ادله قائلین به اعتبار شهرت فتوایی

۱. دلیل فحوا: این دلیل، همان قیاس اولویت است. اگر خبر واحد حجت است، شهرت که ظن قوی تری می باشد، به طریق اولی حجت است.

پاسخ مصنف:

اولاً در این دلیل، تنقیح مناط، قطعی نیست تا بتوان از طریق دلیل فحوا و قیاس اولویت، استدلال کرد؛ زیرا قطع نداریم که مناط حجیت خبر واحد، ظن باشد.

ثانیاً، ظن به اینکه، مناط حجیت خبر، ظن است نیز وجود ندارد، بلکه می توان ادعا کرد که مناط حجیت خبر واحد، این نیست.

۲. استدلال به مشهوره زراره و مقبوله عمر بن حنظله. در مشهوره آمده است: «خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر»، و در مقبوله عمر بن حنظله آمده است: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك المذی حکما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به».

پاسخ مصنف: این دو روایت، مربوط به بحث تعارض دو خبر است، نه تعارض دو فتوا، و شاهد آن، سؤال سائل از امام است.

۳. بنای عقلاء: همان بنای عقلاء که بر حجیت خبر واحد، قائم شده، دلیل عامی است که تمام اماراتی را که مفید ظن هستند، شامل می شود، آن اماره، خبر واحد باشد و یا شهرت در فتوا.

پاسخ مصنف: در صورتی می توان به بنای عقلاء بر حجیت خبر واحد تمسک کرد که عمومیت داشته باشد، و تمام اماراتی را که مفید ظن هستند، حجت بدانند، اما اثبات چنین ادعایی مشکل است.

ص: ۱۰۰

اهمیت مساله حجیت خبر واحد: استنباط احکام، دائر مدار حجیت خبر واحد است، و اگر حجیت خبر واحد ثابت نشود، استنباط غیر ممکن می شود، زیرا خبر مقطوع الصدور، یا متواتر است و یا خبر واحد محفوف به قرائن قطعیه، و این دو در نهایت قلت هستند.

مصنف: مساله حجیت خبر واحد، اصولی است.

ملا-ک اصولی بودن یک مساله، قرار گرفتن نتیجه آن در کبرای استنباط احکام شرعیه فرعیه است. و این ملا-ک در بحث حجیت خبر واحد، موجود است.

و لازم نیست که بحث در مساله اصولی، بحث از ادله اربعه باشد. زیرا موضوع علم اصول را نمی توان با عنوان و اسم خاص، معرفی کرد، بلکه یک عنوان کلی است که هرچیزی را که در طریق استنباط احکام شرعیه قرار می گیرد شامل می شود.

بیان محقق قمی: موضوع علم اصول، ادله اربع از جهت دلیلیت است، یعنی: الكتاب الدلیل، السنه الدلیل و ...، لذا حجیت، جزء موضوع است.

اشکال صاحب فصول به محقق قمی: موضوع هر علم آن چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می شود، و خود موضوع و اجزاء و قیود آن، از مبادی تصویری علم به شمار می آیند نه از مسائل علم.

اشکال مصنف به اشکال صاحب فصول: در علم اصول، از حجیت سنت، بحث نمی شود، زیرا نزد امامیه، حجیت سنت ثابت است و نیازی به بحث ندارد. بلکه در علم اصول، بحث می شود که آیا خبری که از ادله اربعه حکایت می کند، حجت است یا نه؟

بیان شیخ انصاری: موضوع علم اصول، ذات ادله اربعه است و بحث از دلالت و حجیت خبر واحد، ظاهرا بحث از عوارض سنت نیست، ولی به بحث از عوارض و احوال سنت رجوع می نماید.

اشکال مصنف به شیخ: به کلام شیخ دو اشکال وارد است:

۱. شیخ قائل است که بحث از حجیت خبر واحد، بازگشت به بحث از ثبوت سنت به واسطه خبر واحد دارد؛ در «ثبوت» دو احتمال است: یکی ثبوت و وجود تکوینی، و دیگری ثبوت و وجود تعبدی. ثبوت تکوینی نیز یا تکوینی عینی و خارجی است، و یا تکوینی ذهنی.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تکوینی عینی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا خبر واحد، نقشی در ثبوت و وجود خارجی سنت ندارد.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تکوینی ذهنی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا خبر واحد، نقشی در ثبوت و وجود علمی و ذهنی سنت ندارد.

اگر مقصود شیخ، ثبوت تعبدی باشد، قطعاً امر باطلی است؛ زیرا در فرض شک در سنت، تعبد به ثبوت آن به واسطه خبر واحد، از عوارض سنت نیست، بلکه از عوارض مشکوک السنه است.

۲. بحث از حجیت و عدم حجیت خبر واحد، مستقیماً بحث از عوارض خبر واحد است، و خبر واحد، حاکی از سنت است، نه خود سنت. البته لازمه آن مسأله اصولی است و آن ثابت سنت به واسطه خبر واحد است.

ادله منکرین حجیت خبر واحد

دلیل اول: آیاتی که مکلف را از اتباع غیر علم و عمل به ظن، نهی کرده اند، مانند: «و لا تقف ما لیس لک به علم» و «إِنَّ الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

ص: ۱۰۲

دلیل دوم: چند دسته از روایات، مانند روایاتی که می‌گویند: آنچه که با کتاب خدا موافق نمی‌باشد، زخرف است.

دلیل سوم: اجماعی که در مواضعی از کلام سید مرتضی، ادعا شده.

پاسخ مصنف: در مورد آیات سه جواب مطرح است:

۱. این آیات، اگر هم اطلاق داشته باشند، ظهور و انصراف آنها به اعتقادات است، نه احکام.

۲. همین صدر این آیات که مربوط به اصول عقاید است، قرینه می‌شود که اطلاق در این آیات، منعقد نشود و مجمل شوند.

۳. اگر هم این آیات، به اطلاق یا عموم خود باقی باشند، تخصیص می‌خورند، و در فروع دین، حجت هستند.

در مورد روایات نیز این اخبار جزء اخبار آحاد هستند و برای اثبات یا نفی حجیت خبر واحد نمی‌توان به خبر واحد استدلال نمود.

اشکال: روایاتی که حجیت خبر واحد را نفی می‌کنند، اخبار آحاد نیستند، بلکه متواتر اجمالی هستند و می‌توان به آنها استدلال نمود.

پاسخ مصنف: اگرچه این اخبار، تواتر اجمالی دارند، اما معیار تواتر اجمالی را ندارند، یعنی از جهت معنی، اختلاف دارند و مضمون برخی از آنها، اعم از مضمون برخی دیگر است.

در مورد اجماع هم استدلال به آن تمام نیست، چون این اجماع، اجماع محصل نیست، اجماع منقول هم

اولا حجیت ندارد

ثانیا خود اجماع منقول به خبر واحد، جزء اخبار آحاد است

ثالثا با اجماع منقول دیگری که شیخ طوسی بر حجیت خبر واحد، نقل کرده تعارض دارد

ص: ۱۰۳

رابعاً مشهور اصولیین معتقدند که خبر واحد، حجت است و با مخالفت مشهور، اجماع محقق نمی شود.

ص: ۱۰۴

آیه نبأ

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ».

حکم در آیه نبأ، وجوب تبیین، و موضوع، طبیعت «نبأ» بدون هیچ قیدی، و شرط، مجی ء فاسق است؛ یعنی «وجوب تبیین» به «نبأ» به فرض «مجی ء فاسق» تعلق گرفته؛ با توجه به این شرط، «نبأ» دو تقدیر دارد:

الف. تقدیر مجی ء فاسق، که منطوق آیه است، بر این تقدیر، تبیین، واجب است.

ب. تقدیر مجی ء عادل، که مفهوم آیه است، بر این تقدیر، تبیین واجب نیست. یعنی به واسطه مفهوم آیه نبأ می توان بر حجیت خبر واحد استدلال نمود.

اشکال اول شیخ در رسائل: شرط، محقق موضوع است، و شرطی که محقق موضوع باشد، یا مفهوم ندارد، و یا از باب سالبه به انتفای موضوع است. بنابراین «ان جائکم» محقق «النبأ الذی جاء به الفاسق» است و با انتفای موضوع، حکم خود به خود منتفی می شود.

پاسخ مصنف: با تقریب ما از استدلال به مفهوم شرط، این اشکال شیخ مندرج است؛ زیرا موضوع و متعلق حکم، طبیعت «نبأ» بدون هیچ قیدی است، لذا شرط، قید موضوع نمی شود و موضوع مرکب نخواهد بود.

مصنف: اگر شرط، محقق موضوع باشد، باز هم می توان بر حجیت خبر عدل، از راه «انحصار» استدلال نمود؛ یعنی جزاء، سنخ حکم، و مجی ء فاسق، علت مستقله و منحصره برای حکم است، و مفهوم شرط، محقق است که اگر عادل خبری آورد، تبیین لازم نمی باشد.

اشکال دوم شیخ در رسائل: اگر بپذیریم که جمله شرطیه، مفهوم دارد، باز هم در آیه نبأ خصوصیتی هست که مانع از انعقاد مفهوم می شود و آن ذیل آیه «ان تصیبوا بجهاله فتصحبوا علی ما فعلتم نادمین» است که تعلیل و عام می باشد، یعنی اگر پیرامون خبر، تبیین نکنید، مرتکب عملی می شوید که خسارت دارد و این تعلیل، مشترک بین خبر فاسق و خبر عادل است.

پاسخ مصنف: این اشکال وقتی وارد است که مقصود از جهالت، عدم علم باشد؛ زیرا هم خبر فاسق، علم آور نیست و هم خبر عادل، و ذیل آیه تعلیل مشترک بین خبر فاسق و عادل است و تبیین را نسبت به خبر عادل نیز واجب می کند، اما مقصود از جهالت، «سفاهت» است یعنی جهل در مقابل «رشد» است و سفاهت به این معناست که انسان اقدام به کاری کند که عقلاء اقدامش را نسبت به آن کار نمی پسندند؛ بنابراین ذیل آیه از اشتراک بیرون آمده و مختص به خبر فاسق می شود.

اشکال: اگر آیه نبأ، مفهوم داشته باشد باز نمی تواند به تمام اخبار آحاد، حجیت دهد، بلکه فقط می تواند به خبر بی واسطه حجیت دهد.

خبر بدون واسطه یعنی خبری که راوی، بدون هیچ واسطه ای از امام نقل می کند. و خبر با واسطه یعنی خبری که راوی، با یک یا چند واسطه از امام نقل می کند.

همچنین حکم تبعدی و تنزیلی، نیاز به اثر دارد. یعنی مخبر به خبر عادل، باید اثری داشته باشد تا شارع بگوید خبر عادل را تصدیق و طبق آن عمل کن.

ترتیب اثر نیز به دو نحو است: یکی اینکه مخبر به، حکم شرعی باشد که اثر آن، حکم شرعی است، و دیگر اینکه مخبر به، موضوعی باشد که دارای اثر شرعی است.

بنابراین، تنزیل شارع نسبت به حجیت خبر واحد به شرطی صحیح است که مخبر به، عادل، یا اثر شرعی داشته باشد، و یا موضوعی باشد که اثر شرعی دارد.

در نتیجه، اگر خبر واحد، بدون واسطه باشد، اثر شرعی داشته باشد، باید طبق آن عمل شود، اما اگر خبر، با واسطه باشد، اثر شرعی ندارد، وگرنه اتحاد حکم و اثر یا حکم و موضوع لازم می آید. به عبارت دیگر، اگر آیه شامل اخبار آحاد با واسطه شود، اتحاد حکم و اثر و یا اتحاد حکم و موضوع لازم می آید.

پاسخ مصنف:

۱. اتحاد حکم و اثر، یا اتحاد حکم و موضوع زمانی لازم می آید که مقصود از اثر مترتب بر موضوع، شخص اثر باشد، اما اگر مقصود، شخص اثر نباشد، بلکه به لحاظ کلی و طبیعی اثر باشد، اتحاد حکم و اثر یا اتحاد حکم و موضوع لازم نمی آید.

۲. اگر خطاب «صدق العادل» نتواند این فرد از اثر را شامل شود، می توان گفت: ملاک در شمول دلیل اعتبار نسبت به خبر، این است که خبر دارای اثر شرعی باشد، چه آن اثر، وجوب تصدیق باشد یا غیر آن. بنابراین هم شامل خبر عادل می شود، و هم شامل اثر مترتب می شود.

۳. اجماع مرکب داریم که بین این اثر و سایر آثار، تفاوتی نیست، یعنی اگر سایر آثار بر مخبر به خبر عدل، مترتب می شود، این اثر نیز مترتب است.

اشکال: راوی اول، اخبار عن حس دارد و نسبت به راوی آخر، اثر شرعی دارد، اما اشکال در خصوص روایتی است که بین آن دو قرار دارند، چون با تصدیق خبر روی آخر، خبر راوی اول تعبدا احراز می شود، یعنی خبر راوی اول، موضوع می شود و حکمش وجوب تصدیق است، از طرف دیگر فرض شد که موضوع (خبر راوی اول) به واسطه حکم احراز می شود، در نتیجه محذور تقدم و تأخر شیء واحد لازم می آید، چون حکم باید در رتبه سابق بر موضوع باشد تا موضوع به واسطه آن محقق شود.

ص: ۱۰۷

به عبارت دیگر: موضوع (خبر راوی اول) با «صدق العادل» نسبت به خبر راوی آخر، احیاء شده، و با احراز موضوع، حکم (صدق العادل) به آن تعلق می‌گیرد، یعنی وجوب تصدیق، قبل از آن که خبر راوی اول بیاید، بوده.

پاسخ مصنف:

۱. حکمی که خبر راوی اول را می‌سازد، به لحاظ شخص اثر، مترتب بر خبر راوی اول نیست، بلکه به لحاظ کلی و طبیعی اثر است و یکی از افرادش، حکم در خبر راوی اول است.

۲. اگر اصرار بر محذور داشتن خطاب شود، باز هم راه مناط و ملاک باز است، یعنی این اثر (وجوب تصدیق عادل) ملاک می‌شود تا «صدق العادل» شامل خبر راوی اول شود.

۳. اجماع مرکب داریم که بین این اثر و سایر آثار، تفاوتی نیست، یعنی اگر سایر آثار مترتب می‌شود، این اثر نیز مترتب می‌شود.

آیه نفر

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»

سه وجه در تقریب استدلال به آیه نفر مطرح است.

وجه اول (ملازمه): ادوات انشاء، برای ایقاع و انشاء وضع شده‌اند، بنابراین «لعل» در آیه نفر، به معنای ترجیحی انشائی و ایقاعی است.

انگیزه برای انشاء ترجیحی در انسان، ترجیح حقیقی نفسانی و درونی است، و در خداوند محبوبیت حذر است؛ زیرا حذر و پرهیز از عقوبت، محبوب است و وقتی محبوب شد، شرعا و عقلا واجب می‌شود؛ و چون خداوند بعد از انذار، حذر را واجب کرده، معلوم می‌شود که انذار، حجت است.

ص: ۱۰۸

وجه دوم (لغویت): «لو لا- نفر» دلالت دارد که نفر برای تفقه در دین، واجب است؛ زیرا لولا، تخصیصیه است؛ و وقتی که نفر واجب شد، انذار نیز که غایت و ثمره نفر است، واجب می شود، و با وجوب انذار، حذر نیز واجب می شود، و گرنه لغویت لازم می آید.

وجه سوم (غایت): حذر، غایت انذار است، و انذار، غایت نفر است و چون نفر واجب است، غایت آن نیز واجب می باشد، و با وجوب انذار، غایت آن یعنی حذر نیز واجب می شود؛ زیرا غایت غایت واجب، واجب است. در نتیجه با وجوب حذر، قول منذر و خبر واحد نیز حجت خواهد بود.

اشکال مصنف به وجه اول: بین وجوب حذر و محبوبیت آن ملازمه ای نیست؛ زیرا در برخی موارد حذر، محبوب است اما وجوب ندارد، مثل موارد شبهات بدویه غیر مقرون به علم اجمالی.

اشکال مصنف به وجه دوم و سوم:

۱. آیه، نسبت به حذر، اطلاق ندارد، بلکه شاید مشروط به افاده علم باشد، زیرا فائده انذار، منحصر در حذر نیست. و لغویت زمانی است که فایده انذار، منحصر در حذر باشد.

۲. آیه، ظهور در شرطیت دارد، یعنی وقتی حذر واجب است که انذار، افاده علم کند.

اشکال شیخ در رسائل: اگر هم آیه نفر، مطلقاً دال بر وجوب حذر باشد، باز هم دال بر حجیت خبر نیست؛ زیرا جمله «و لینذروا قومهم» آمده، نه «و لیخبروا قومهم»، و اگرچه انذار نیز اخبار است، اما اخباری است که در آن، تخویف و اعلام خطر باشد، بنابراین آیه در صدد بیان حجیت خبر واحد نیست.

پاسخ مصنف: حال و شأن روات صدر اول، در نقل احکام برای عوام، حال و شأن ناقلین فتاوی به مردم است، و همان طور که جایز است ناقلین فتاوی، تخویف و انذار کنند، روات نیز جایز است که در مقام تخویف قرار بگیرند، بنابراین اگر فرض شود که دلالت آیه بر حجیت نقل

انذاری باشد، نقل غیر انذاری هم حجت خواهد بود؛ زیرا اجماع مرکب داریم که بین این دو صورت، تفاوتی نیست.

آیه کتمان

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

این آیه مربوط به اعتقادات است، و استدلال به آن بر حجیت خبر واحد، به این تقریب است که لعن در ذیل آیه، دلالت دارد که کتمان احکام دین، حرام است، و از حرمت کتمان، معلوم می شود که اظهار احکام، واجب است و با وجوب اظهار احکام، قبول آن نیز واجب می شود و گرنه موجب لغویت می شود.

اشکال شیخ انصاری در رسائل: همان اشکالی که بر آیه نفر شد، در این آیه نیز مطرح است، یعنی آیه، اطلاق ندارد که اظهار و قبول آن، واجب است، بلکه آیه یا اهمال دارد و باید به قدر متیقن اکتفا کرد، و یا اختصاص به موردی دارد که اظهار، مفید علم باشد، اما اگر علم آور نباشد، قبول، واجب نخواهد بود.

پاسخ مصنف: آیه اهمال ندارد و مختص به جایی که اظهار، مفید علم باشد هم نیست؛ زیرا ملازمه ای که در تقریب استدلال بیان شد، با اهمال یا اختصاص، منافات دارد.

اشکال: بین حرمت کتمان، و وجوب قبول، ملازمه ای نیست؛ زیرا امکان دارد اظهار و عدم کتمان، واجب باشد، ولی قبول مخاطبین، واجب نباشد، بنابراین موجب لغویت هم نمی شود.

ص: ۱۱۰

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»

و جوب سؤال، عقلا با وجوب قبول، ملازمه دارد، و گرنه موجب لغویت می شود.

اشکال اول: به قرینه صدر آیه، این آیه مربوط به اعتقادات است، و بحث در حجیت خبر واحد، مربوط به احکام است.

اشکال دوم: به قرینه «ان کنتم لا تعلمون»، ظهور آیه در وجوب سؤال به خاطر تحصیل علم است، نه وجوب سؤال کردن و در پی آن، وجوب تعبد به جواب.

اشکال سوم: آیه، امر به سؤال از اهل ذکر، کرده است یعنی اهل علم، نه اهل روایت. اگر آیه، دلالت بر تعبد به قول اهل ذکر کند، ارتباطی به حجیت خبر واحد و تعبد به قول راوی ندارد، بلکه مربوط به حجیت فتوا است.

پاسخ مصنف به اشکال سوم: اهل ذکر بر بسیاری از راویان حدیث صدق می کند.

اشکال مقدر: آیه سؤال، اولاً دلیل بر حجیت خبری است که مسبوق به سؤال باشد، و ثانیاً مربوط به جایی است که سائل، از اهل ذکر نباشد.

پاسخ مصنف: به مقتضای آیه، قبول روایت اهل ذکر در مقام جواب واجب شد، و به مقتضای اجماع مرکب و عدم قول به فصل، اولاً قبول سایر روایات واجب می شود، و ثانیاً فرقی ندارد که سائل، از اهل ذکر باشد یا نباشد.

آیه اذن

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»

طبق آیه، تصدیق خبر مؤمنین، حسن و ممدوح است، پس تصدیق و قبول خبر آنها واجب می باشد و این وجوب قبول، اطلاق دارد، یعنی خبر واحد مؤمن، حجت است.

اشکال اول: آیه، پیامبر (ص) را به خاطر اذن بودن مدح کرده، نه به خاطر تعبد خبر، بدون حصول قطع.

اشکال دوم: تصدیق مؤمنین از جانب پیامبر (ص)، ترتیب آثاری است که به نفع آنها بوده و ضرری نداشته، نه تمام آثار، اما در بحث خبر واحد، حجیت یعنی ترتیب تمام آثار آن. شاهد بر

این مدعا، شان نزول آیه است که مربوط به برخورد پیامبر (ص) با عبد الله بن عقیف می باشد.

ص: ۱۱۲

اخبار دال بر حجیت خبر واحد، چند طایفه اند؛

۱. اخبار علاجیه: در این اخبار از کیفیت علاج بین اخبار متعارض استفاده می شود.

۲. اخباری که افراد را به روایان و محدثین مشخصی ارجاع می دهد، مانند: زراره، ابابصیر و محمد بن مسلم.

۳. اخباری که دلالت بر حجیت خبر ثقه.

۴. اخباری که دلالت بر حجیت خبر راوی امامی دارند.

اشکال: چون این اخبار، خودشان هم از اخبار محسوب می شوند، نمی توان با آنها، بر حجیت خبر واحد استدلال نمود.

پاسخ مصنف: این اخبار، متواتر اجمالی هستند، یعنی علم اجمالی داریم که برخی از این اخبار، از معصوم (ع) صادر شده، و مقتضای آن، حجیت خبر عدل امامی است؛ زیرا قدر متیقن می باشد.

وجه اول: اجماع قولی

۱. اجماع قولی محصل، شخصی از زمان خود تا زمان شیخ طوسی را تتبع و فحص نموده، و بر حجیت خبر واحد تحصیل اجماع کند.

۲. اجماع قولی منقول، شخصی بعد از تتبع در اجماعات منقول بر حجیت خبر واحد، ادعای اجماع کند.

اشکال: در مورد اجماع محصل، اولاً، تحصیل آن، مشکل است، و ثانیاً، از اتفاق علما بر حجیت خبر واحد، نمی توان ادعای اجماع کرد، زیرا نظر آنها در ملائک حجیت خبر واحد، مختلف است. و در مورد اجماع منقول، اولاً، حجیت اجماع منقول، محل بحث است، و ثانیاً، اجماعات نسبت به ملائک حجیت خبر واحد متفاوت است.

البته فتاوی علماء، فی الجمله بر حجیت خبر واحد دلالت می کند، و اختلاف در ملائک نیز به این اتفاق ضرری نمی رساند؛ با این وصف می توان اجماع را دلیل دانست، اما اشکال این است که اثبات چنین اجماعی دشوار است.

وجه دوم: اجماع عملی

سیره علماء، بلکه تمام مسلمین، در امور شرعی، عمل به خبر واحد است، یعنی خبر واحد را عملاً حجت می دانند و طبق آن عمل می کنند.

اشکال اول: اگرچه سیره ثابت است اما ملائک عمل، متفاوت است، و با اختلاف در ملائک، تحصیل اجماع عملی مشکل است.

اشکال دوم: اگر سیره ثابت باشد، باز هم احراز نمی شود که آیا از جهت تدین به دین است یا از جهت عقلاء بدون آنها.

وجه سوم: سیره عقلاء

سیره عقلاء، عمل به خبر واحد است و این سیره همچنان استمرار دارد و شارع نیز از آن ردع نکرده.

اشکال: سیره عقلاء در عمل به خبر واحد، از سوی شارع، ردع شده؛ چراکه آیات و روایاتی از اتباع غیر علم، منع نموده و سیره عقلاء، غیر علم است.

پاسخ مصنف: آیات و روایات ناهیه از اتباع غیر علم، مربوط به اعتقادات است نه احکام، اگر هم شامل احکام شود، نهی از دو مورد است، یکی جایی که دلیلی بر حجیت آن نباشد، و دیگری جایی که دلیل، اجمال داشته باشد، و سیره عقلاء از این دو مورد نیست.

اشکال: اثبات حجیت خبر واحد به واسطه سیره، موجب دور است، چون سیره وقتی می تواند خبر ثقه را حجت کند که حجیت آن محرز باشد و آیات و روایات از آن ردع و منع نکرده باشد، از طرف دیگر، عدم ردع هم متوقف بر تخصیص آنها به سیره است، و تخصیص آنها به سیره، متوقف بر حجیت سیره است. یعنی عدم ردع متوقف بر حجیت سیره است.

پاسخ مصنف: دور مذکور وارد نیست؛ زیرا حجیت سیره متوقف بر عدم ثبوت ردع است، یعنی متوقف بر این است که در ادله، دلیلی بر ردع آن پیدا نشود، اگرچه در واقع، ردع باشد.

بنابراین در صورت عدم ثبوت ردع شارع، می توان به سیره تمسک کرد، چون اطاعت در موافقت خبر ثقه و معصیت در مخالفت آن، نزد عقلاء ثابت است و شرع نیز آن را تایید می کند.

ص: ۱۱۵

وجه اول: علم اجمالی

در مورد روایات موجود، نه می توان گفت که تمام آنها از معصوم صادر شده، نه اینکه تمام آنها از معصوم صادر نشده، بلکه علم اجمالی به صدور تعدادی از آنها از معصوم وجود دارد و مقدار آن به اندازه ای است که برای استنباط بسیاری از احکام کفایت کند. و علم اجمالی در مورد تکالیف، منحل می شود به علم تفصیلی به اینکه تکالیف در همین مقدار از روایات است، و شک بدوی در سایر امارات غیر معتبره، و در این موارد می توان برائت جاری نمود.

اشکال شیخ انصاری: مقتضای انحلال علم اجمالی مذکور، این است که فقط اخبار مثبتة تکلیف، حجت شوند نه اخبار نافیة، و حال آنکه مدعا، اعم است؛ زیرا مقصود، اثبات حجیت خبر واحد است، چه برای اثبات تکلیف باشند و چه نفی.

پاسخ مصنف: برای انحلال علم اجمالی، مکلف لازم است نسبت به اخبار مثبتة احتیاط کند، و طبق همه آنها عمل نماید ولی نسبت به اخبار نافیة، فقط جایز است احتیاط کند نه لازم، بنابراین، اشکال شیخ وارد نیست.

اشکال مصنف به وجه اول: این دلیل موجب حجیت خبر واحد نیست، بلکه لازمه علم اجمالی، احتیاط است.

اشکال شیخ انصاری: این وجه، نمی تواند دلیل بر حجیت اخبار باشد، چون لازمه اش حجیت سایر امارات نیز هست؛ زیرا علم اجمالی نسبت به صدور برخی روایات وجود دارد، ولی مفروض این است که علم اجمالی منحصر به خصوص اخبار نیست، بلکه علم اجمالی به وجود احکام واقعی بین تمام امارات وجود دارد و برای عمل به تکالیف، لازم است به تمام آنها عمل شود، بنابراین باید در تمام امارات، احتیاط کرد.

پاسخ مصنف: علم اجمالی کبیر به وجود احکام واقعی بین روایات و امارات دیگر، منحل می شود به علم اجمالی به تکالیفی که در بین روایات است، و شک بدوی به سایر امارات.

همچنین علم اجمالی کبیر، به واسطه علم اجمالی متوسط، انحلال پیدا می کند و علم اجمالی متوسط نیز به واسطه علم اجمالی صغیر، منحل می شود. بنابراین، لازمه وجه اول، احتیاط و عمل به خصوص روایات نیست، و لازمه صحت این وجه، عمل به تمام طرق و امارات

نمی باشد؛ زیرا بعد از انحلال علم اجمالی کبیر و متوسط، فقط علم اجمالی صغیر باقی می ماند که در محدوده روایات است.

وجه دوم: خبر واحد به دو شرط حجت است،

۱. آن خبر در کتب معتمده شیعه موجود باشد.

۲. مورد عمل جمعی از مشهور فقها قرار گرفته و ردی هم نسبت به آن نشده باشد.

اشکالات شیخ انصاری

۱. اولاً نتیجه این وجه، حجت تمام طرق و امارات است، نه فقط حجت اخبار، و ثانیاً، اگر هم فقط شامل حجت اخبار شود، خصوص اخبار موجود در کتب معتبره شیعه نیست، بلکه تمام اخبار را شامل می شود.

اشکال مصنف به شیخ: علم اجمالی کبیر به علم اجمالی متوسط، و علم اجمالی متوسط به علم اجمالی صغیر، منحل می شود و در نتیجه علم تفصیلی نسبت به روایات موجود در کتب معتبره، و شک بدوی نسبت به سایر اخبار پیدا می شود، مگر اینکه مقدار اخبار معلوم الصدور، کمتر از معلوم بالاجمال باشد، و یا علم اجمالی به صدور اخبار دیگری در بین سایر کتب موجود است.

ص: ۱۱۷

۲. مقتضای وجه دوم این است که فقط به اخباری عمل کنیم که اجزا و شرایط را ثابت می کنند، نه اخبار نافی، و حال آنکه بحث از حجیت اخبار، اختصاص به اخبار مثبته ندارد و اعم است.

اشکال مصنف به شیخ: اشکال ایشان نسبت به اخبار نافیہ ناتمام می باشد و بهتر است اینگونه اشکال شود که: این دلیل عقلی، فی حد نفسه، هم نسبت به اخبار مثبتہ و هم نسبت به اخبار نافیہ، تام نیست، چون حجیت آن به نحوی است که نمی تواند در مقابل عموم یا اطلاق کتاب و سنت، قرار بگیرد و آنها را تخصیص یا تقیید بزند، بلکه نتیجه آن، نهایتاً لزوم احتیاط است. نسبت به اخبار نافی نیز مقتضای آن، احتیاط است، نه حجیت، احتیاط نیز به نحوی که عمل به اخبار نافی، وقتی جایز است که دلیل معتبری خلاف آن نباشد.

وجه سوم: این وجه، دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: به واسطه اخبار قطعیہ متواتره و اجماع، یقین داریم که تا روز قیامت باید به کتاب و سنت رجوع کنیم.

مقدمه دوم: مکلف باید در حد توان با قطع و یا ظن خاص، به کتاب و سنت رجوع کرد و گرنه باید به ظن مطلق رجوع نمود، در غیر این صورت از انجام تکالیفی که در کتاب و سنت است، محروم، و از دین خارج می شود.

اشکال اول شیخ انصاری: سنت، دو معنا دارد:

۱. معنای اخص: یعنی قول، فعل یا تقریر معصوم، و اخبار، از آن حکایت می کنند؛ بحث در حجیت خبر واحد است و اگر سنت به معنای اخص، حجت باشد، معلوم نیست که خبر هم حجت باشد.

ص: ۱۱۸

۲. معنای اعم: یعنی خبر (حاکی) و محکی (قول، فعل و تقریر معصوم)؛ اگر مراد از سنت این معنا باشد، وجوب رجوع به سنت و حجیت آن، با حجیت خبر واحد ملازمه دارد.

پاسخ مصنف به شیخ: در دلیل مشخص شده که مقصود از سنت، سنت به معنای اعم است نه اخص؛ زیرا در ذیل کلام خود تعبیر به کتب اربعه و غیر آن نموده که قرینه است که مقصود از سنت، حاکی است نه محکی.

اشکال اول مصنف: واجب بودن رجوع به کتاب و سنت، دلیل نمی شود که خبر واحد حجت شود.

اشکال دوم مصنف: در اخباری که مکلف، علم به صدور یا اعتبار آن ندارد، مجال منع از وجوب رجوع به سنت، بسیار وسیع است، یعنی دلیل نداریم که رجوع به اخبار آحاد (به عنوان حاکی از سنت) با فرض این که علم به صدور و اعتبار آن نداریم، واجب باشد.

اشکال دوم شیخ: وجه سوم یا به دلیل انسداد برمی گردد و یا به وجه اول؛ زیرا ملاک آن، یا علم اجمالی به تکالیف واقعی است که به دلیل انسداد برمی گردد و در واقع، مقدمه اول از مقدمات انسداد می باشد نه یک وجه مستقل، و یا علم به صدور بسیاری از اخبار که به وجه اول باز می گردد.

پاسخ مصنف: این اشکال وارد نیست، زیرا وجه سوم نمی گوید: به واسطه علم اجمالی به تکالیف واقعی، رجوع به کتاب و سنت واجب است، تا به دلیل انسداد برگردد، بلکه می گوید: به واسطه اخبار قطعی و متواتره، مکلف یقین دارد که رجوع به کتاب و سنت واجب است، و این مطلب با دلیل انسداد و وجه اول، متفاوت است.

وجه اول: وجوب دفع ضرر محتمل

صغرا: مخالفت مجتهد با حکم مظنون، مظنه ضرر است.

کبرا: دفع ضرر اگرچه مظنون باشد، عقلا واجب است.

نتیجه: مخالفت با مظنون، حرام، و اقدام به آن، واجب است، به عبارت دیگر، ظن، حجت است.

مستند صغرا یا ضرر اخروی و عقوبت است، و یا ضرر دنیوی، یعنی مفسده فعل و ضررهای آن.

مستند کبرا عقل است که مستقلا نسبت به آن، داوری می کند.

اشکال مصنف: اگر مقصود از ضرر، ضرر اخروی باشد، ملازمه ای که در صغرا بیان شد، باطل است، یعنی مخالفت با تکلیفی که مظنون است، مستلزم ظن به عقوبت نیست، بلکه ملازمه بین مخالفت تکلیف منجز و استحقاق عقوبت است.

علاوه بر آن مجرد ظن به تکلیف، بدون دلیل و حجت معتبره، سبب تنجز تکلیف نمی شود که با مخالفت آن، عصیان شود، یعنی بین مطلق مخالفت و خود عقوبت، ملازمه نیست.

البته عقل در مواردی که حجت بر تکلیف ندارد، دچار تردید می شود، یعنی نه می تواند بگوید که اینجا استحقاق عقوبت هست، و نه می تواند بگوید که استحقاق عقوبت نیست، بنابراین، احتمال ضرر و عقوبت می دهد.

مصنف: اگر مقصود از ضرر در صغرا، ضرر دنیوی باشد، باز هم صغرا ممنوع است و ملازمه ای بین مخالفت تکلیف و وقوع در مفسده نیست.

مصنف: مفسده و منفعت فوت شده، ضرر دنیوی محسوب نمی شود، و مناط حکم عقل به قبح عملی که دارای مفسده است یا حسن عملی که دارای مصلحت است، داشتن ضرر یا منفعت برای فاعلش نیست.

وجه دوم: اگر به ظن، عمل نشود، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید که قبیح است.

اشکال مصنف: این دلیل عقلی، متوقف بر دو امر است:

۱. تکلیفی منجز باشد که دائر بین ظن و دو طرف آن یعنی شک و وهم شود.

۲. تکلیف طوری باشد که احتیاط نسبت به آن، یا عقلا محال باشد و یا شرعا لازم نباشد.

در این صورت، اگر امر دائر شود بین اخذ به ظن به آن تکلیف، یا اخذ به شک یا وهم، عمل به ظن، لازم است، و گرنه ترجیح مرجوح بر راجح لازم می آید، اما در دو صورت، این محذور لازم نمی آید:

۱. تکلیف، منجز نشده باشد، که باید سراغ اصول رفت.

۲. احتیاط امکان داشته باشد، که باید سراغ اصل احتیاط رفت.

وجه سوم: مقتضای علم اجمالی مکلف به وجود تکالیفی در شریعت اسلام این است که باید از عهده این تکالیف بیرون آید. و دو راه برای خروج از عهده وجود دارد: یکی احتیاط در تمام احتمالات، که مستلزم عسر و حرج و اختلال نظام می شود، و به مقتضای قاعده نفی حرج، واجب نیست، و دیگری احتیاط در برخی احتمالات؛ در این صورت اگر به موهومات و مشکوکات، عمل نماید، ترجیح مرجوح بر راجح می شود، پس باید به مظنونات عمل نماید.

اشکال مصنف: حجیت مطلق ظن، متوقف بر تمامیت و صحت تمام مقدمات انسداد می باشد، در حالی که در این وجه، فقط به یک مقدمه استناد شده است.

اشاره

تعریف اصول عملیه: اصول عملیه اصولی هستند که مجتهد بعد از فحص از ادله اجتهادی در یک مساله، و یاس از وجود دلیل، از آنها استفاده می نماید. این اصول عملیه یا از عقل استفاده می شود و یا از نقل.

ص: ۱۲۳

اگر در اصل تکلیف شک شود یعنی اگر در وجوب یا حرمت چیزی شک شود و حجتی بر وجوب یا حرمت، نباشد، شرعا و عقلا جایز است که مشکوک الوجوب، ترک شود و مشکوک الحرمه، انجام گیرد.

منشا شک در حکم

۱. فقدان نص: یعنی دلیل اجتهادی در مساله وجود نداشته باشد.

۲. اجمال نص: یعنی دلیل اجتهادی وجود دارد، اما مجمل است و ظهور ندارد.

۳. تعارض نصین: یعنی دو دلیل اجتهادی وجود دارد که با یکدیگر تعارض دارند، و یکی بر وجوب دلالت می کند و دیگری بر حرمت. این مورد دو قسم است:

الف. یکی از دو نص، مرجح داشته باشد؛ در این قسم، طبق نصی که مرجح دارد، عمل می شود.

ب. هیچکدام مرجح نداشته باشند؛ در این قسم دو قول مطرح است:

اول. تخییر (قول مشهور): یعنی مکلف، مخیر است که هر کدام از دو نص را عمل نماید.

دوم. توقف (قول غیر مشهور): یعنی مجرای اصالت برائت است.

ادله برائت

استدلال به آیات

اظهار آیات در استدلال برای برائت این آیه است: «و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا».

خداوند قبل از بیان و قیام حجت، عذاب نمی کند، لذا نسبت به محتمل الوجوب، برائت از وجوب، و نسبت به محتمل الحرمه، برائت از حرمت جاری می شود.

پاسخ مصنف: این آیه، فقط فعلیت عذاب را نفی می کند، نه استحقاق آن را، یعنی آیه نمی گوید قبل از بیان و اقامه حجت، بندگان استحقاق عقاب ندارند تا از آن، برائت استفاده شود، بلکه می گوید دأب ما این نیست که در این موارد عقاب کنیم.

اشکال: اخباری ها قائل اند که بین استحقاق عذاب و فعلیت آن، ملازمه است، پس اگر فعلیت نفی شده، استحقاق نیز منتفی است.

پاسخ مصنف: اولاً، استدلال به اعتراف اخباری به ملازمه، جدلی است و تنها اخباری ها مجاب می شوند، و ثانیاً، اخباری ها قائل به ملازمه نیستند؛ زیرا حال محتمل الوجوب و

محتمل الحرمة در نزد اخباری، بالاتر از معلوم الوجوب و معلوم الحرمة نیست و گاهی در معلوم الحرمة عقاب، فعلیت نمی یابد، با اینکه استحقاق عقوبت، قطعی است.

استدلال به سنت

حدیث رفع

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه»

از این حدیث، فقره «ما لا يعلمون» مورد نظر است. «ما» موصوله در «رفع ما لا يعلمون» حکم الزامی است، یعنی حکم و تکلیفی که مجهول است، مرفوع می باشد، به طوری که ترک آن در شبهات وجوبیه، و فعل آن در شبهات تحریمیه، مؤاخذه ای ندارد، بدون فرق بین اینکه منشا جهل، فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین باشد. همچنین «رفع» در «رفع ما لا يعلمون» رفع ظاهری است نه رفع واقعی، لذا حکمی که مکلف نسبت به آن جاهل است، فعلاً رفع می شود، هر چند واقعا در حق این جاهل، ثابت باشد.

اشکال: حدیث رفع، چیزی را می تواند نفی کند که از آثار و احکام شرعیه باشد. یعنی اگر وضع و نهادن چیزی در دست شارع بود، رفع و برداشتن آن نیز در دست شارع است.

پاسخ مصنف: مؤاخذه، ذاتاً از آثار شرعیه نیست، اما از آثار چیزی است که آن چیز، از آثار شرعیه است و وضع و رفع آن در دست شارع می باشد و آن چیز اثر شرعی ایجاب احتیاط و

ص: ۱۲۵

عدم ایجاب احتیاط است. در نتیجه، مؤاخذه، اثر ایجاب احتیاط است و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول واقعی است.

اشکال: اگر احتیاط، واجب شود، دیگر کاری به تکلیف واقعی مجهول نداریم، بلکه در احتیاط نیز مانند سایر واجبات، مؤاخذه بر مخالفت خود احتیاط است، نه مخالفت تکلیف واقعی مجهول.

پاسخ مصنف: واجب دو قسم است:

۱. واجب نفسی: یعنی چیزی که خودش واجب است و مصلحت و ملاک در ذات خودش است.

۲. واجب طریقی یا غیری یا مقدمی: یعنی چیزی که ایجابش به خاطر مصلحت و ملاک موجود در خودش نیست، بلکه طریقی است برای رسیدن به چیز دیگری که محبوبیت ذاتی دارد.

ایجاب احتیاط، نفسی نیست تا مخالفت آن، عقاب و موافقت آن، ثواب داشته باشد، بلکه ایجاب طریقی و غیری است، بنابراین رفع تکلیف مجهول، موجب رفع ایجاب احتیاط می شود و رفع ایجاب احتیاط، موجب رفع مؤاخذه بر تکلیف مجهول می شود.

مصنف: رفع الزام و تکلیف مجهول، منت است؛ زیرا مولا- می توانست به واسطه ایجاب احتیاط، آن تکلیف مجهول را وضع کند. اما بر بندگانش منت گذاشت و به جای اینکه از آنها بخواهد که احتیاط کنند و با احتیاط، بر حکم واقعی مجهول مواظبت نمایند، حکم الزامی را به مقتضای حدیث رفع، برداشت.

نظر شیخ انصاری: در «رفع ما لا یعلمون» چیزی مانند «مؤاخذه» در تقدیر است، یعنی مجاز در حذف است و آنچه رفع شده، «ما لا یعلمون» نمی باشد، بلکه مؤاخذه ما لا یعلمون است.

پاسخ مصنف: نیازی به تقدیر مؤاخذه و با اثر دیگری نیست؛ زیرا خود الزام و تکلیف، شرعا قابل وضع و رفع است. البته در فقرات دیگر روایت، یا مجاز در حذف است و یا مجاز در اسناد؛ زیرا مقصود از «ما» در این فقرات، حکم و تکلیف نیست، بلکه فعل و عمل است، و فعل و عمل تکوینی، قابل رفع نیست.

و در صورتی که مراد از ما در «ما لا یعلمون» فعل و عمل باشد نه حکم و تکلیف، شبهه، شبهه موضوعیه می شود و ناچار از مجاز در حذف یا مجاز در اسناد هستیم؛ زیرا خود فعل، قابل رفع

نیست؛ بنابراین، اگر بنا به تقدیر باشد، دلیلی ندارد که «مؤاخذه» در تقدیر باشد، زیرا مقدر در بعضی از فقرات، «مؤاخذه» نیست.

در نتیجه، حدیث رفع، هم اثر تکلیفی و هم اثر وضعی را رفع می کند.

مصنف: مطابق حدیث رفع، آنچه برداشته می شود، آثاری است که بر افعال به عنوان اولی، ثابت است، نه آثار به عنوان ثانوی؛ چراکه در دسته اول، عناوین موجود در خبر یعنی اکراه، اضطرار، خطا و ...، علت مزیه و رافع حکم هستند و حکم را از موضوعشان برمی دارند، اما این عناوین در دسته دوم، خودشان موضوع حکم و علت وضع حکم هستند و نمی توانند رافع و مزیل حکم باشند.

اشکال: حدیث رفع، در دو مورد، آثار به عنوان ثانوی را رفع نموده؛

۱. «ایجاب احتیاط» در هنگام جهل به حکم. چون ایجاب احتیاط، حکمی است که به «لا یعلم» تعلق گرفته، و «لا یعلم» عنوان ثانوی است.

۲. «ایجاب تحفظ» در مورد سهو و نسیان. چون ایجاب تحفظ، حکمی است که برای خطا و نسیان صادر شده و این حکم، عنوان ثانوی است.

پاسخ مصنف: ایجاب احتیاط، اثر «ما لا یعلم» نیست، بلکه اگر حکم واقعی مجهول، در درجه ای از اهمیت باشد که دارای مصلحت آن ملزمه است، ایجاب احتیاط را در پی خواهد داشت. «لا- یعلم» نیز ظرف است نه قید و موضوع؛ بنابراین ایجاب احتیاط و ایجاب تحفظ، اثر فعل به عنوان ثانوی نیستند، بلکه اثر تکلیف واقعی می باشند که مورد جهل یا نسیان است.

حدیث حجب

«عن أبي عبد الله عليه السلام: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

مقصود از «ما»، تکلیف و الزام مجهول است، یعنی هر تکلیفی که مجهول باشد، مکلف نسبت به آن وظیفه ای ندارد و این مجرای اصل براءت می باشد.

اشکال شیخ انصاری: احکام دو دسته اند:

ص: ۱۲۷

۱. احکامی که بیان شده است، اما به واسطه عواملی به دست ما نرسیده.

۲. احکامی که به

دلیلی بیان نشده.

اختلاف علما، مربوط به دسته اول است، اما حدیث حجب، مربوط به احکامی است که اصلاً بیان نشده.

حدیث حل

«کل شیء لک حلال»^(۱)

این حدیث شامل تمام شبهات موضوعیه و حکمی، اعم از وجوبیه و تحریمی، می شود.

اشکال: این روایت فقط شامل شبهات تحریمی می شود، نه شبهات وجوبیه.

پاسخ مصنف:

اولاً، اصولیونی که قائل به جریان براءت در شبهات تحریمی اند، قائل به جریان براءت در شبهات وجوبیه نیز هستند و قائل به تفصیل نشده اند، بنابراین، روایت، برخی از شبهات را مستقیماً، و برخی دیگر را با اجماع مرکب و عدم تفصیل بین شبهات، شامل می شود.

ثانیاً، شبهات وجوبیه، به شبهات تحریمی باز می گردد، یعنی محتمل الوجوب، در واقع نسبت به ترک، محتمل الحرمة است، و ترک چیزی که احتمال وجوب دارد، از اموری است که حرمتش معلوم و قطعی نیست، در نتیجه ترک آن، حرام، و فعل آن واجب نیست.

حدیث سعه

«قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ»

این روایت به دو صورت خوانده می شود:

۱. اضافه «سعه» به «ما لا يعلمون»؛ در این صورت، «ما» موصوله است، یعنی مردم نسبت به آنچه نمی دانند، در راحتی هستند.

ص: ۱۲۸

۱- هذه العبارة ليس بحديث، بل ماخوذ من مضامين عدة من الاحاديث.

۲. عدم اضافه؛ در این صورت، «ما» مصدریه ظرفیه است، یعنی مردم در سعه و راحتی هستند تا وقتی که نمی دانند.

در دو صورت، این روایت شامل تمام شبهات موضوعیه و حکمیه می شود. یعنی مردم در مشکوک الحرمه و الوجوب، در راحتی هستند.

مصنف: اگر احتیاط در این موارد واجب باشد، دیگر مردم در راحتی نمی باشند؛ زیرا اخبار احتیاط، دلالت بر ضیق دارند.

اشکال: دلیل دال بر وجوب احتیاط، حاکم یا وارد بر این روایت است؛ زیرا موضوع روایت، عدم علم است و به واسطه دلیل وجوب احتیاط، منتفی می شود.

پاسخ مصنف: علم و جهل، دو گونه است: یکی علم و جهل به واقع، و دیگری علم و جهل به وجوب احتیاط. جهل در حدیث از قسم اول است، اما ادله وجوب احتیاط، مکلف را عالم به وجوب احتیاط می کند نه عالم به واقع و کم واقعی، یعنی علم به وجوب احتیاط، دلیل بر علم به حکم واقعی نیست، لذا علم به وجوب احتیاط، موضوع حدیث را از بین نمی برد، بلکه تعارض آنها باقی می ماند.

البته اگر احتیاط، واجب نفسی باشد، اشکال، درست است و می توان گفت که ادله وجوب احتیاط بر حدیث، ورود دارد؛ زیرا در این صورت جاهل، کاری به واقع ندارد و فقط واجب است که احتیاط کند.

مصنف: مطابق مبنای حق، وجوب احتیاط، طریقی است، یعنی احتیاط به خاطر این واجب شده که مردم در مخالفت واجب یا حرام واقعی، واقع نشوند.

حدیث اطلاق

«کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»

دلالت این حدیث بر برائت، به شرط آن است که «ورود» به معنای وصول باشد؛ زیرا ورود، بر صدور نهی از شارع نیز صدق می کند.

ص: ۱۲۹

اشکال: اگر ورود بر صدور صادق نباشد هم می توان به ضمیمه استصحاب، استدلال را تمام کرد.

پاسخ مصنف: با اجرای استصحاب در موضوع، دیگر نیازی به حدیث نداریم.

اشکال: اصولی به دنبال آن است که مشکوک الحرمه را به حلیت برساند و با اجرای استصحاب، به این هدف می رسد، بدون تفاوت در اینکه به عنوان مشکوک الحرمه به این هدف برسد، یا اینکه واقعا نهی در آن وارد نشده.

پاسخ مصنف: این دو عنوان، تفاوت دارند؛ اگر از طریق مشکوک الحرمه باشد، شامل تمام شبهات می شود، اما اگر از طریق استصحاب باشد، فقط در شبهاتی جاری می شود که ورود نهی در آن مورد شک باشد، ولی در موردی که یک بار نهی وارد شده و یک بار جواز، و معلوم نیست کدام مقدم است، نمی توان به استصحاب تمسک کرد.

اشکال: در برخی موارد نمی توان با استفاده از استصحاب حکم به حلیت کرد، اما با استفاده از اجماع مرکب و عدم فصل بین شبهات، استدلال تمام می شود.

پاسخ مصنف: عدم فصل مربوط به جایی است که حکم مسلم در یک محور، از دلیل اجتهادی استفاده شده باشد و این حکم، به واسطه ملازمه و عدم فصل (اجماع مرکب) به محور دیگر سرایت کند؛ اما اگر حکم در محور اول، از اصل استفاده شده باشد، نمی توان با استناد به عدم فصل، آن را به محور دیگر سرایت داد.

استدلال به اجماع

ادعا شده که بر قول به براءت، اجماع داریم. یعنی در شبهات بدویه، همه قائل به براءت هستند.

پاسخ مصنف: این اجماع، موهون است، هر چند قائل به حجیت اجماع منقول شویم؛ زیرا تحصیل اجماع در چنین مساله ای بسیار بعید است.

استدلال به عقل

ص: ۱۳۰

از نظر عقل، مولا نمی تواند مکلف را بر مخالفت تکلیفی که حجتی بر آن قائم نشده، عقاب و مؤاخذه کند، زیرا مؤاخذه و عقاب در این صورت، عقاب بدون بیان است، و قبح آن، به شهادت وجدان، از واضحات است. به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، «برائت عقلیه» نیز گفته می شود.

اشکال: در مقابل قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» قرار دارد که بر احتیاط دلالت می کند.

پاسخ مصنف: مراد از ضرر، یا ضرر اخروی است و یا ضرر دنیوی؛ در هر صورت استدلال به قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، در اینجا ناتمام است؛ زیرا

اگر مقصود از ضرر، ضرر اخروی باشد، هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی.

منع صغروی: موضوع و صغرای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، احتمال ضرر است، یعنی باید احتمال ضرر داده شود تا دفع آن واجب گردد، در حالی که در شبهات بدویه، بیان و حجتی بر تکلیف وجود ندارد تا احتمال عقوبت و ضرر داده و دفع ضرر محتمل، واجب باشد.

منع کبروی: اگر با فقدان دلیل، باز هم احتمال عقوبت و ضرر داده شود، دیگر نیازی به قاعده «وجوب دفع ضرر» نیست؛ زیرا به مجرد احتمال عقوبت، مخالفت تکلیف جایز نخواهد بود.

و اگر مقصود از ضرر، ضرر دنیوی باشد، هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی.

منع کبروی: در شبهات بدویه، دفع ضرر واجب نیست؛ زیرا دفع ضرر دنیوی معلوم هم واجب نیست، چه رسد به دفع ضرر دنیوی محتمل، و عقلاء در بسیاری از افعال خود، به خاطر هدفی که دارند، متحمل ضرر می شوند و دفع آن را واجب نمی دانند.

منع صغروی: احتمال حرمت و احتمال وجوب، با احتمال ضرر، ملازمه ندارد، اگرچه محتمل الحرمة با احتمال مفسده، و محتمل الوجوب با احتمال مصلحت ملازمه دارد، در نتیجه، مصالح و مفاسد، همیشه به مضار و منافع بر نمی گردند.

اشکال: استدلال به قاعده عقلی وجوب دفع ضرر محتمل، ناتمام است، اما استدلال منحصر در این قاعده نیست، بلکه قاعده اقدام (۱) هم قابل اجرا است.

ص: ۱۳۱

۱- همان طور که اقدام در مقطوع المفسده قبیح است، اقدام در محتمل المفسده نیز قبیح می باشد.

پاسخ مصنف: اولاً، قاعده اقدام، سند ندارد و ممنوع است، ثانياً عقل چنین حکم مستقلاً ندارد.

چگونه اقدام بر محتمل المفسده قبیح باشد، در حالی که شارع، اذن ورود و اقتحام بر محتمل المفسده را داده، چنانچه در روایات همین مساله ذکر شد.

ادله اخباری ها بر وجوب احتیاط

استدلال به آیات

آیات در این زمینه چند دسته اند:

۱. آیاتی که از قول به غیر علم، نهی می کنند.

۲. آیاتی که از القای در تهلکه، نهی می کنند.

۳. آیاتی که امر به تقوا می کنند.

پاسخ مصنف به هر سه دسته از آیات:

۱. کبرای کلی (قول به غیر علم، حرام و مورد نهی الهی است) صحیح است، اما مراد اخباری ها، قول و فتوای به غیر علم است، و مراد اصولیون، قول و فتوای مستند به علم و حجت، یعنی دلیل نقلی و عقلی است.

۲. با وجود ادله، اقتحام و ورود در شبهه، اقدام بر تهلکه و مخالفت با تقوا نیست؛ زیرا تهلکه و عقوبت اخروی، وقتی است که برهان و حجت بر براءت و جواز نداشته باشیم و با وجود حجت، دیگر شبهه ای نیست که اقدام به آن، اقدام به تهلکه باشد.

استدلال به اخبار

۱. اخبار دال بر وجوب توقف که خود دو قسمند:

الف. اخباری که بالمطابقه بر وجوب توقف در مورد شبهه، دلالت دارند.

ب. اخباری که به ملازمه و التزام عرفیه، بر وجوب توقف در مورد شبهه، دلالت دارند.

۲. اخبار دال بر وجوب احتیاط.

در رد استدلال به دسته اول می توان گفت: در شبهات بدویه، با وجود دلالت روایات بر اباحه، و حکم عقل به براءت، دیگر اقتحام در تهلكه صدق نمی کند و موضوع منتفی است.

در رد استدلال به دسته دوم نیز سه جواب مطرح است؛

اول. پاسخ شیخ انصاری: ادله وجوب احتیاط، نمی توانند بیان برای ادله براءت باشند و موضوع آنها را از بین ببرند، زیرا وجوب احتیاط، یا وجوب نفسی است و یا وجوب مقدمی و غیره، و در هر دو احتمال، اگر عقوبتی باشد، بر مخالفت خود احتیاط است نه بر مخالفت واقع، در نتیجه، ایجاب احتیاط، دلیل و بیان بر واقع نیست و نمی تواند موضوع ادله براءت را از بین ببرد.

پاسخ مصنف به شیخ: وجوب احتیاط نه مقدمی است و نه نفسی، بلکه وجوبش طریقی است، یعنی شارع برای حفظ واقع، احتیاط را واجب کرده، پس اگر ایجاب احتیاط، طریق برای واقع شد، معلوم می شود که واقع، بیان دارد و موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، به واسطه ادله وجوب احتیاط، از بین می رود.

دوم. پاسخ اول مصنف به دسته دوم از روایات: اگر ادله احتیاط، بر حکم عقلی، وارد باشند، با ادله براءت که اخص و اظهرند، تعارض خواهند داشت و ادله براءت یا به جهت اظهریت مقدم می شوند و یا به خاطر نص بودن.

سوم. پاسخ دوم مصنف به هر دو دسته از روایات: اوامر توقف و احتیاط، مولوی نیستند، بلکه ارشاد به حکم عقل می باشند که عبارتست از حسن احتیاط؛ و حسن احتیاط دو صورت دارد:

الف. در حد لزوم است، و عقل، حکم به وجوب احتیاط می کند. این قسم از احتیاط در دو گروه از شبهات وجود دارد:

یکی شبهات بدویه قبل از فحص و یاس،

دیگری شبهات مقرون به علم اجمالی.

ب. در حد استحباب است، و عقل، حکم به استحباب احتیاط می کند. این قسم از احتیاط، منحصر به شبهات بدویه بعد از فحص و یاس می باشد.

مؤید ارشادی بودن اوامر احتیاط و توقف، این است که اگر ارشادی نبودند، لازم می آمد که در تمام شبهات، تعبدا احتیاط واجب باشد، در حالی که اصولیون و اخباری ها اجماع دارند که در برخی موارد، مانند شبهات موضوعیه، احتیاط لازم نیست.

مؤید دیگر اینکه تمام بحث در تعلیل است، یعنی «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». در تعلیل، دو عنوان مد نظر می باشد: یکی «وقوف» که به منزله معلول است و جای محمول قرار می گیرد، و دیگری «هلكه» که به منزله علت است و جای موضوع قرار می گیرد. وقتی علت وجوب توقف و احتیاط، اقتحام در هلكه و عقوبت اخروی باشد، باید قبل از امر به توقف و احتیاط، تحقق آن هلكه و عقوبت اخروی، مسلم و مفروض باشد. در نتیجه این تعلیل، ظهور دارد که وجود هلكه قبل از ایجاب توقف و احتیاط، مسلم و قطعی است.

اشکال: عقوبت از اخبار احتیاط، ناشی نشده، بلکه می توان عقوبت را از راهی غیر از اخبار داله بر احتیاط، فرض کرد، و قبل از آنکه اخبار احتیاطی مطرح باشد، ما از طریق عقوبت که معلول است، پی می بریم که شارع، احتیاط را مطلقا لازم می داند، بنابراین ایجاب احتیاط که کشف شده از طرف معلول است، مصحح هلكه و عقوبت اخروی می شود؛ در نتیجه، ایجاب احتیاط، علت، و عقوبت، معلول آن است.

پاسخ مصنف: مطابق استدلال، خود شارع، احتیاط را واجب کرده بدون این که ما مطلع باشیم، در حالی که ایجاب احتیاط، مصحح عقوبت نیست و عقوبت را از اینکه بدون بیان و

برهان است، خارج نمی کند، بلکه مصحح عقوبت، امر به احتیاط و ادله احتیاط است، بنابراین تعلیل، منحصر به دو محور می باشد، یکی شبهات بدویه قبل از فحص و یاس، و دیگری شبهات مقرون به علم اجمالی، و در غیر این دو مورد، یعنی شبهات بدویه بعد از فحص و یاس، براءت جاری می شود.

استدلال به عقل

تقریر اول دلیل عقلی: در میان مشتبهات، علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات زیادی داریم، و علم اجمالی نیز مانند علم تفصیلی، منجز تکلیف است، البته در تکلیفی که اجمالاً معلوم است، فقط باید از عهده آن خارج شویم، و خروج از عهده آن فقط به احتیاط است.

پاسخ مصنف: علم اجمالی مانند علم تفصیلی، منجز تکلیف است، اما مشروط به اینکه علم اجمالی، به علم تفصیلی و شک بدوی منحل نشود، و گرنه در صورت انحلال، دیگر علم اجمالی اثری ندارد.

اشکال: انحلال علم اجمالی، وقتی ممکن است که علم تفصیلی به تکالیفی که به واسطه امارات معتبره و اصول مثبت حاصل شده، مسبوق به علم اجمالی به وجود تکالیفی در میان مشتبهات نباشد؛ اما اگر علم اجمالی، مقدم، و تکالیف تفصیلی، لاحق باشند، انحلال لازم نمی آید و علم تفصیلی بعدی، نمی تواند علم اجمالی قبلی را منحل کند.

پاسخ مصنف: معلوم بالاجمال و معلوم بالتفصیل، دو نوع نسبت دارند:

الف. تباین، که در این صورت، معلوم بالتفصیل، امر حادث و مباین با معلوم بالاجمال است، و اگر علم اجمالی سابق باشد، علم تفصیلی لاحق نمی تواند آن را منحل کند.

ب. کلی و فرد، که معلوم بالاجمال، کلی، و معلوم بالتفصیل، فرد است و اگر معلوم بالاجمال، سابق باشد، علم تفصیلی لاحق، آن را منحل می کند.

در مورد بحث هم قبل از رجوع به منابع، نسبت به تکالیف، علم اجمالی داریم و بعد با رجوع به منابع، علم تفصیلی به مقداری از تکالیف پیدا می کنیم و احتمال می دهیم این مقدار از تکالیف که علم تفصیلی به آنها پیدا شده، از افراد همان معلوم بالاجمال باشد، یعنی علم اجمالی سابق، به واسطه علم تفصیلی لاحق، منحل می شود، به این معنا که نسبت به مقداری از احکام، علم تفصیلی پیدا می شود و نسبت به مازاد آن شک بدوی خواهد بود و اصل براءت جاری است.

اشکال: در باب حجیت طرق و امارات، دو مسلک وجود دارد:

۱. موضوعیت و سببیت: یعنی مؤدای امارات، مجعول به عنوان احکام شرعیه واقعیه فعلیه است.

۲. طریقت و کاشفیت: یعنی اماره فقط طریق است و مانند آئینه، فقط در صدد نشان دادن چهره واقع است، لذا گاهی اصابه به واقع دارد و منجز است، و گاهی به خطا می رود و معذر است.

مطابق این مسلک، انحلال ثابت نیست؛ زیرا انحلال وقتی است که به واسطه امارات، احکام معلوم بالاجمال را به دست آوریم، در حالی که اگر امارات، طریق و کاشف باشند، نمی توان احراز کرد که چه مقدار از امارات به واقع اصابه کرده.

پاسخ مصنف: انحلال علم اجمالی دو صورت دارد:

۱. انحلال حقیقی، یعنی علم اجمالی، حقیقتاً منحل می شود و از بین می رود.

۲. انحلال حکمی، یعنی علم اجمالی، حقیقتاً منحل نمی شود، بلکه در حکم انحلال است.

در مورد بحث، بنا بر هر دو مسلک، انحلال وجود دارد، با این تفاوت که انحلال در یکی، حقیقی و در دیگری، حکمی است. بنا بر مسلک موضوعیت، علم اجمالی، واقعا منحل می شود، اما بنا بر مسلک طریقت، انحلال واقعی نیست، اما چون امارات جانشین علم و به منزله آن هستند، سبب انحلال حکمی می شوند.

مصنف: اگر انحلال حکمی را در امارات، بنا بر طریقت، نپذیریم، در امارات، بنا بر مسلک موضوعیت نیز پذیرفته نیست.

اختلاف نظر، به دلیل احراز نشدن این مطلب است که معلوم بالاجمال، همین احکامی هستند که از طریق امارات به دست آمده، بلکه احتمال دارد آن معلوم بالاجمال، بر این احکام، منطبق باشد، اما اگر احراز شود تکالیفی که با امارات به دست آمده، عین همان تکالیف معلوم بالاجمال است، همه قائل به انحلال حقیقی خواهند بود.

تقریر دوم دلیل عقلی: اخباری ها با دو مقدمه، احتیاط را اثبات می کنند:

۱. اصل اولی در اشبا، حظر و منع، و یا حداقل، توقف است.

۲. دلیل شرعی نداریم که مشکوک الحرمه، مباح باشد.

آنچه بر اباحه دلالت می کند، با آنچه بر وجوب احتیاط یا توقف دلالت دارد، تعارض و تساقط می کنند، در نتیجه اصل اولی در اشیا، بدون معارض می ماند.

پاسخ مصنف:

۱. منع مقدمه اول: نمی توان به یک مساله اختلافی استناد و استدلال نمود؛ زیرا اگر استدلال به این مساله جایز باشد، اصولیون نیز می توانند بگویند اصل اولی در اشیا، جواز و اباحه است و این اصل بدون معارض، و حاکم می شود.

۲. منع مقدمه دوم: دلیل شرعی بر اباحه و جواز داریم، و ادله احتیاط و توقف، صلاحیت معارضه با ادله احتیاط را ندارند، لذا اصلا بین ادله احتیاط و براءت تعارضی نیست.

۳. بین این مساله و مساله کلامی، تفاوت است؛ زیرا یکی مربوط به عید و دیگری مربوط به فعل رب است، بنابراین امکان دارد کسی در مساله کلامی، قائل به توقف شود، اما در این مساله، با استناد به قاعده «قیح عقاب بلا بیان» قائل به اباحه و جواز شود.

پاسخ مصنف: این استدلال هم منع صغروی دارد و هم منع کبروی؛

منع صغروی: اگر کبرا (وجوب دفع ضرر محتمل) پذیرفته شود، صغرا ندارد و مفسده محتمله در مشتبه، غالبا غیر از ضرر است؛ زیرا مصالح و مفاسدی که مناط احکام هستند، همیشه با نفع و ضرر یکی نیستند، بلکه گاهی فعلی مصلحت دارد، اما ضرر هم دارد و بالعکس.

منع کبروی: دفع ضرر دنیوی، نه تنها واجب نیست، بلکه تحمل برخی از ضررها به خاطر برخی دواعی، هم شرعا جایز است و هم عقلا، و حتی گاهی تحمل ضرر قطعی واجب می شود.

تنبیهات براءت

تنبیه اول

شرط جریان براءت عقلیه و شرعیه: در مساله، اصل موضوعی حاکم یا وارد، نباشد، یعنی اصل حاکمی نباشد که موضوع اصل محکوم را از بین ببرد؛ زیرا اگر اصل موضوعی در بین باشد، نوبت به اصل براءت نمی رسد، چرا که موضوع اصل براءت، شک است و با جریان استصحاب، شکی باقی نمی ماند.

ص: ۱۳۷

در مقابل اصل موضوعی، اصل و استصحاب حکمی است، یعنی مستصحب، حکمی از احکام شرعی است، به همین خاطر گفته می‌شود «استصحاب، عرش اصول است» یعنی اگر مقابل سایر اصول عملیه قرار گیرد، بر آنها مقدم می‌شود، و «فرش امارات» است چون توان مقابله با امارات را ندارد.

در نتیجه، براءت در جایی جاری می‌شود که اصل موضوعی نباشد، هرچند اصل موضوعی موافق با اصل براءت باشد؛ زیرا با وجود چنین اصلی، مجالی برای جریان براءت باقی نمی‌ماند.

مثال: مساله «اصل عدم تذکیه» پنج صورت دارد که سه صورت آن مربوط به شبهه حکمی و دو صورت آن مربوط به شبهه موضوعیه است؛ در یک صورت از شبهه حکمی، اصل عدم تذکیه جاری شده و حکم به حرمت می‌شود، و در دو صورت، «اصل حل» جاری شده و حکم به حلیت می‌شود؛ همچنین در یک صورت از شبهه موضوعیه اصل عدم تذکیه، و در صورت دیگر، اصل حل جاری می‌شود.

صورت اول: شک در حلیت و عدم حلیت این حیوان، ناشی از این است که آیا آن حیوان، تذکیه پذیر هست یا نه! این شک به شبهه حکمی برمی‌گردد، و از فقدان نص ناشی شده؛ در این صورت باید بنا بر اصل براءت، حلیت جاری شود، ولی اصل موضوعی عدم تذکیه وجود دارد که حاکم است موضوع آن را می‌برد، و نوبت به شک نمی‌رسد، بنابراین أصاله الإباحه و أصاله الحل جاری نمی‌شود، بلکه اصل عدم تذکیه جاری می‌شود.

اشکال شیخ انصاری: اگر موضوع حرمت، میته است، اصل عدم تذکیه فقط بر وجه اصل مثبت، میته بودن را اثبات می‌کند؛ زیرا عنوان «مذکی» و «میته» متضاد هستند و اثبات هر کدام به واسطه نفی دیگری، اصل مثبت است.

پاسخ شیخ: «میته» را می‌توان به گونه‌ای معنا نمود که شامل غیر مذکی نیز بشود، یعنی آنچه که به غیر وجه تذکیه شرعی، روحش از بدن، خارج شده باشد، اعم از اینکه خود به خود بمیرد، یا اینکه کشته شود، اما نه بر وجه تذکیه شرعی. در این صورت، میته شامل غیر مذکی نیز می‌شود و دچار اصل مثبت نخواهیم شد.

اشکال مصنف: می توان با اصل عدم تذکيه، عدم مذکي را ثابت نمود، و «عدم مذکي» عنوان مستقلى است و نیازی ندارد که تحت عنوان میته قرار گیرد، و غیر مذکي، مانند میته، حرام است.

مصنف: اگر تذکيه با خصوصیت قابلیت تذکيه همراه باشد، یا فقط حلیت را بیان می کند و یا علاوه بر حلیت، طهارت را نیز بیان می کند، اما در صورت شك در این خصوصیت، طبق اصل، تذکيه محقق نمی شود، بنابراین نه حلیت دارد و نه طهارت.

صورت دوم: حیوانی که قابل تذکيه بودن آن مورد یقین است و فقط در حلیت آن شك می شود. در این صورت، أصاله الإباحه جاری می شود و حکم به حلیت آن می گردد. این شبهه نیز شبهه حکمیه است؛ زیرا شك در حلیت و حرمت حیوان مذکور، به خاطر فقدان دلیل است و اصل حلیت و اباحه جاری شده، و هیچ اصل موضوعی، مزاحم آن نیست.

صورت سوم: با وجود اصل موضوعی، نوبت به اصل حکمی نمی رسد، اما اگر در مقابل آن اصل موضوعی، اصل موضوعی دیگری باشد که موافق با اصل حکمی است، اصل عدم

تذکيه جاری می شود، یعنی در مورد حیوانی که یقیناً تذکيه پذیر است، ولی جلال شده، شك می شود که آیا این جلال، قابلیت تذکيه را از آن حیوان زایل کرده یا نه. منشا این شك، فقدان دلیل، و این شبهه، شبهه حکمیه است، و در چنین موردی قابلیت سابق، استصحاب، و حکم به قبول تذکيه حیوان جلال می شود.

صور شبهه موضوعیه

صورت اول: حیوانی که قابل تذکيه آن مورد یقین است و فقط شك در شرعی بودن تذکيه شده؛ این شبهه، شبهه موضوعیه است؛ زیرا منشأ شك، علل و عوامل خارجی است نه فقدان دلیل. در این صورت، اصل عدم تذکيه جاری می شود و نوبت به اصل حکمی نمی رسد.

صورت دوم: حیوانی که قابلیت تذکيه دارد، ولی جلال شده، و شك می شود که هنوز جلال است تا مانع تذکيه باشد یا نه، در این صورت استصحاب بقای قبول تذکيه جاری می شود.

ص: ۱۳۹

اولا بدون شك، احتیاط، هم شرعا و هم عقلا، حسن دارد و فاعل آن مستحق مدح می باشد، و ثانيا کسی که احتیاط کرده، علاوه بر استحقاق مدح، مستحق ثواب نیز هست.

اشكال: در عبادات، قصد قربت، لازم است و این قصد، وقتی است که امر مولا به تفصیل یا اجمال معلوم باشد، در حالی که در دوران امر بین وجوب و غیر استحباب، شبهه، بدویه است و قصد امر، امکان ندارد.

پاسخ اول (شیخ انصاری): در شبهاتی که دوران بین وجوب و غیر استحباب است، امر به احتیاط، از راه برهان «لم» (۱) کشف می شود؛ زیرا احتیاط، حسن عقلی دارد و این حسن، علت امر است، و چیزی که عقلا حسن باشد، امر به آن تعلق می گیرد، و امر، معلول حسن عقلی است. یعنی از حسن احتیاط، می توان امر به احتیاط را کشف کرد.

اشكال مصنف به پاسخ شیخ:

۱. بین حسن عقلی، و تعلق امر به آن، ملازمه نیست.

۲. اگر بین حسن عقلی و تعلق امر، ملازمه باشد، امر، ارشادی خواهد بود نه مولوی.

۳. اگر امر مولوی باشد، مولوی تبعیدی نیست، بلکه مولوی توصلی است.

۴. اگر امر مولوی تبعیدی باشد، مستلزم دور می شود؛ زیرا احتیاط، موضوع حکم شرعی قرار می گیرد و ثبوت امر و حکم نسبت به احتیاط، متوقف بر ثبوت خود احتیاط است؛ از طرف

دیگر در شبهه بدویه، احتیاط راه ندارد، زیرا احتیاط نیاز به امر دارد؛ در نتیجه، امر متوقف بر ثبوت احتیاط است و ثبوت احتیاط، متوقف بر وجود امر است.

پاسخ دوم (شیخ انصاری): در شبهاتی که دوران بین وجوب و غیر استحباب است، امر به احتیاط، از راه برهان «إن» (۲) کشف می شود؛ یعنی از ترتب ثواب بر احتیاط، امر، کشف می شود، به عبارت دیگر از ثواب داشتن احتیاط، کشف می شود که احتیاط، امر دارد.

ص: ۱۴۰

۱- . برهان «لم»، از راه علت به معلول رسیدن است.

۲- . برهان «إن»، از راه معلول به علت رسیدن است.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ: بر این پاسخ هم اشکال دور وارد است؛ زیرا از یک طرف، امر به احتیاط متوقف بر ثبوت احتیاط است و از طرف دیگر ثبوت احتیاط در شبهات حکمیه بدویه، متوقف بر امر به احتیاط است.

اشکال مصنف به هر دو پاسخ شیخ: چه از راه برهان «لم» وارد شویم، و چه از راه برهان «ان»، امر موجود، ارشادی است، نه مولوی.

پاسخ سوم (شیخ انصاری): احتیاط در عبادات، ممکن است؛ زیرا احتیاط در عبادات، این نیست که عمل همراه با قصد امتثال امر، اتیان شود، بلکه احتیاط این است که نفس عمل با تمام اجزا و شرایط آن اتیان شود.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ:

۱. اولاً دلیلی بر حسن احتیاط، به این معنا نداریم، و ثانیاً اگر هم دلیلی باشد، امر مولوی نفسی عبادی است، نه ارشادی غیری توصلی، بنابراین احتیاط حقیقی نیست.

۲. خود این بیان، التزام به اشکال است؛ زیرا مستشکل می گوید احتیاط در عبادت راه ندارد و نمی توان قصد قربت کرد، و شیخ نیز می گوید احتیاط یعنی عمل را بدون قصد قربت بیاوریم.

پاسخ چهارم (مصنف): اشکال در صورتی مطرح است که قصد قربت، به نحو شرط یا شطر عبادت باشد؛ زیرا در این صورت امر معلوم نداریم تا قصد امتثال آن شود، اما اخذ شرعی قصد قربت در متعلق امر، هم شرطاً و هم شطراً محال است؛ زیرا تقدم شیء بر نفس، به دو مرتبه لازم می آید، بنابراین، قصد امر و قصد قربت، قید عقلی است، نه شرعی.

مصنف: در عبادات، نیازی به تعلق امر نداریم، بلکه اگر متعلق امر، به داعی احتمال امر هم اتیان شود، کفایت می کند و احتیاط جریان می یابد.

پاسخ پنجم (شیخ انصاری): امر را می توان از اخبار «من بلغ» استفاده کرد، لذا عمل به داعی امر، اتیان شده و عبادی می شود و در نتیجه احتیاط در عبادات، راه دارد و اشکالی پیش نمی آید.

اخبار «من بلغ»: اخبار «من بلغ» بر استحباب نفس عمل و ثواب داشتن آن دلالت می کند، و ثواب جایی ثابت است که امری باشد. پس امر، کشف می شود، و عملی که محتمل الوجوب

است، به داعی امری که از اخبار من بلغ، کشف شده، اتیان می شود، و چون امر دارد، می توان آن را به قصد قربت انجام داد.

اشکال مصنف به پاسخ شیخ: اگر اخبار «من بلغ» بر استحباب عمل دلالت کند، باز هم در جریان احتیاط مفید نخواهد بود؛ زیرا اگر دلیلی بر استحباب عملی دلالت کند، آن عمل، مانند سایر مستحبات، مطلوب مولوی نفسی خواهد بود و ارتباطی به احتیاط ندارد.

اشکال: اخبار «من بلغ» بر این مطلب دلالت دارند که اگر عملی به امید مطلوبیت و ثواب اتیان شود، ثواب دارد، پس ثواب برای خود عمل نیست، بلکه ثواب برای احتیاط و انقیاد است؛ در نتیجه، نفس عمل، امر ندارد.

پاسخ مصنف:

۱. اولاً امر به خود احتیاط، ارشادی است نه مولوی، و ثانیاً، اگر مولوی باشد، طریقی مقدمی است، نه نفسی، و ثالثاً، اگر مولوی نفسی باشد، توصلی است نه تعبدی.

۲. اگر امر به احتیاط، عبادی باشد، باز هم مصحح احتیاط در عبادات نیست؛ زیرا اولاً، مستلزم دور است، و ثانیاً، اگر امر به احتیاط، مولوی باشد، احتیاط نیز مانند سایر مستحبات خواهد بود، نه احتیاط به معنای اتیان عمل به احتمال این که امر دارد.

دلالت اخبار «من بلغ»

در مفاد این اخبار، سه احتمال وجود دارد که احتمال اول، اصولی، و احتمال دوم و سوم، فقهی است.

احتمال اول: تسامح در ادله سنن؛ اخبار «من بلغ» اخبار ضعیفی را که بر مستحبات دلالت می کنند، تقویت کرده و ضعف آنها را جبران می کند.

احتمال دوم (مصنف): اخبار «من بلغ»، نفس عمل را مستحب می کنند، لذا خود عمل، امر خواهد داشت.

ص: ۱۴۲

احتمال سوم (شیخ انصاری): مطابق اخبار «من بلغ»، ثواب برای احتیاط و انقیاد است، نه خود عمل؛ زیرا «بلوغ» نمی تواند واقع عمل را منقلب کند.

اشکال مصنف: رجاء مطلوبیت، فقط داعی و علت است و شخص را به سوی انجام عمل، تحریک می کند، بنابراین احتیاط و انقیاد، ثواب ندارند، بلکه ثواب مترتب بر خود عمل است

ولی ثواب را به عامل می دهند. اگر هم شخص، عمل را به رجای مطلوبیت و با عنوان احتیاط، بیاورد، باز هم ثواب مترتب بر خود عمل می شود نه بر احتیاط.

تنبيه سوم

اشکال و جواب شیخ انصاری در رسائل:

اشکال: در شبهات بدویه، اعم از موضوعیه یا حکمیه، و تحریمیه یا وجوبیه، براءت جاری می شود، در حالی که جریان براءت، مربوط به جایی است که شک در اشتغال ذمه و اصل تکلیف باشد، اما اگر شک در امتثال باشد جای براءت نیست، لذا در شبهات موضوعیه تحریمیه، براءت جاری نمی شود.

پاسخ شیخ: احکام، به نحو قضایای حقیقیه جعل شده اند، یعنی حکم، به اعتبار افراد به موضوع تعلق می گیرد، لذا قضایای حقیقیه، به ظاهر، یک قضیه، اما به واقع، به تعداد مصادیق موضوع هستند؛ بنابراین، نهی در این قضایا، «انحلالی» است و به تعداد مصادیق موضوع انحلال می یابد.

پاسخ مصنف: این جواب فقط در مورد نهی انحلالی مفید است، در حالی که نهی دو قسم است: انحلالی و مجموعی. در نهی مجموعی، نهی، واحد است و تمام ترک ها، یک ترک محسوب می شود و یک امتثال و یک عصیان دارد. بنابراین در مساله باید بین نهی مجموعی و انحلالی تفصیل داد که در نهی انحلالی، براءت جاری می شود ولی در نهی مجموعی جای احتیاط و اشتغال است.

مصنف: اگر نهی مجموعی، مسبوق به ترک باشد، نسبت به بقای ترک، استصحاب جاری می شود، و اگر ترک احراز شد، اشتغال جاری نمی شود.

ص: ۱۴۳

مصنف: این اشکال در شبهه موضوعیه تحریمیه، راه ندارد؛ زیرا مجرد علم به تحریم یک شیء، موجب نمی‌شود که از افراد مشتبه آن شیء اجتناب شود، مگر در موارد نهی واحد مجموعی که مسبوق به ترک نباشد.

همانگونه که در واجبات، اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، در محرمات نیز اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است، البته احراز ترک، منحصر به احراز وجدانی نیست، بلکه احراز ترک حرام یا وجدانی است و یا تعبدی و به واسطه اصل.

تنبيه چهارم

خصوصیات حسن احتیاط

خصوصیت اول: احتیاط، در این موارد نیز حسن دارد؛

الف. شبهات حکمیه ای که دلیلی بر عدم وجوب یا عدم حرمت آن وجود دارد.

ب. شبهات موضوعیه ای که اماره معتبری قائم شده که مشتبه، مصداق واجب یا حرام نیست.

خصوصیت دوم: احتیاط، تا جایی حسن دارد که منجر به اختلال نظام نشود و زندگی را تحت تاثیر قرار ندهد.

خصوصیت سوم: اگر احتیاط تام، موجب اختلال نظام شود، باید در احتیاط، تبعیض نمود، یعنی در برخی از محورها، احتیاط کرد، و قبل از احتیاط، برخی از احتیاطات را، از جهت احتمال یا محتمل، ترجیح داد.

ص: ۱۴۴

اگر امر دائر شد بین وجوب یک شیء و حرمت همان شیء، چهار قول مطرح است:

قول اول: جریان براءت عقلی و نقلی جاری می شود؛ زیرا هم عموم نقل «رفع ما لا يعلمون»، و هم حکم عقل «قبح مؤاخذه و عقاب بدون بیان» وجود دارد.

قول دوم: اخذ یکی از دو طرف تعیین یا تخییرا.

قول سوم: تخییر عقلی در مقام عمل، و توقف در مقام حکم.

قول چهارم (مصنف): تخییر عقلی در مقام عمل، و حکم به اباحه شرعا؛ در این قول، دو ادعا مطرح است، یکی تخییر عقلی بین فعل و ترک، در مقام عمل، و دیگری حکم شرعی به اباحه.

دلیل تخییر عقلی بین فعل و ترک، این است که بین فعل و ترک، ترجیحی وجود ندارد و تعیین هر کدام، ترجیح بلا مرجح و محال است.

دلیل جواز و اباحه شرعی، این است که عموم دلیل نقلی، مثل «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام» شامل مورد بحث شده، و حکم به حلیت و اباحه آن می شود.

اشکال مقدر: حکم به اباحه در هر دو طرف، مستلزم مخالفت قطعی التزامیه و اعتقادی خواهد شد؛ زیرا شیء، یا حرام است و یا واجب، در حالی که حکم به حلیت، یعنی نه حرام است و نه واجب، و این مخالفت قطعی التزامیه و اعتقادی است.

پاسخ مصنف: اولاً، مخالفت التزامیه، اشکالی ندارد و موافقت التزامیه، لزومی ندارد، و آنچه شرعا لازم است، فقط اتیان عمل است.

ثانیا، در مورد بحث، موافقت التزامیه امکان دارد؛ زیرا نمی دانیم وجوب است یا حرمت، اما می توان به آنچه که واقعا حکم الهی است، ملتزم شد، چه حرمت باشد و چه وجوب. و البته التزام تفصیلی به حرمت یا وجوب، قطعا لازم نیست.

اشکال: در دوران امر بین محذورین، هم عقلا تخییر است، و هم شرعا؛ زیرا مبحث دوران امر بین محذورین، به مبحث تعارض خبرین، قیاس می شود، و همانطور که در تعارض، حکم به تخییر می شود، در دوران امر بین محذورین نیز حکم به تخییر می شود.

پاسخ مصنف: حجیت خبر واحد بر اساس سه احتمال است، که منشأ آن وجود مسلک های مختلف در باب حجیت خبر واحد است؛

۱. مسلک سببیت، یعنی قیام اماره بر وجوب چیزی، سبب و علت حدوث مصلحت جدیدی در آن می شود، و قیام اماره بر حرمت چیزی، سبب حدوث مفسده در آن می گردد.

بنا بر این مسلک، علت تخییر در دو خبر متعارض، مشخص است؛ زیرا هر دو حکم، ملاک دارند و مساله داخل در باب تراحم می شود.

۲. مسلک طریقت، یعنی قیام اماره بر وجوب یا حرمت چیزی، موجب ایجاد مصلحت و یا مفسده در آن نمی شود، بلکه اماره در صدد نشان دادن واقع است، و وقتی دو اماره بر دو حکم متعارض قائم می شوند، در نشان دادن واقع، با یکدیگر تعارض می کنند.

بنا بر این مسلک، مساله داخل در باب تعارض می شود و قاعده آن است که دو دلیل بعد از تعارض، تساقط کنند، اما به واسطه اخبار علاجیه باید قائل به تخییر شد.

البته قیاس دوران امر بین محذورین با مساله تعارض خبرین، قیاس مع الفارق است، زیرا در تعارض، بحث از دو خبر است، اما در دوران امر بین محذورین، بحث از دو حکم است.

۳. علت تخییر در متعارضین، نه سببیت است که مربوط به باب تراحم شود، و نه طریقت است که مربوط به باب تعارض شود، بلکه علت تخییر این است که دو خبر، سبب ایجاد احتمال وجوب و حرمت، و احداث تردید بین آن دو حکم، می شوند یعنی خبری که بر وجوب دلالت دارد، منشأ پیدایش احتمال وجوب، و خبری که بر حرمت دلالت دارد، منشأ پیدایش احتمال حرمت می شود، و نتیجه دو احتمال، منشأ تخییر می گردد.

توهم: در دوران امر بین محذورین، برائت عقلیه جاری می شود، نه اباحه شرعیه؛ زیرا هم وجوب و هم حرمت، فاقد بیان هستند و نتیجه برائت عقلیه این است که نه فعل، منعی دارد و نه ترک.

پاسخ مصنف: قاعده «قیح عقاب بلا بیان» در این بحث جاری نمی شود؛ زیرا موضوع این قاعده، عدم بیان است، ولی در مورد بحث، بیان وجود دارد، چراکه دلیلی بر حرمت و دلیل دیگر بر وجوب قائم.

بیان شیخ انصاری: وجوه چهارگانه، در صورتی جاری است که وجوب و حرمت، توصلی باشند و یکی از آن دو به نحو غیر معین، تعبدی باشد. و اما اگر هر دو تعبدی باشند، یا یکی از آن دو به نحو معین، تعبدی باشد، جایی برای طرح وجوب و حرمت، و رجوع به اباحه شرعیه نمی ماند؛ زیرا باعث مخالفت قطعیه عملیه می شود.

پاسخ مصنف: مهم، تخییر عقلی است که در تمام وجوه جاری است، حتی در دو صورت مورد نظر شیخ؛ و وجهی ندارد که مورد بحث، یعنی وجوه چهارگانه را فقط به صورت اول (هر دو توصلی باشند) و چهارم (یکی به طور غیر معین توصلی باشد) منحصر بدانیم.

عقل، زمانی مستقلا حکم به تخییر در دوران امر بین محذورین می کند که در یکی از دو طرف، به طور معین، احتمال ترجیح و مزیتی داده نشود، ولی اگر نسبت به یک طرف، احتمال مزیت داده شود، حکم به تخییر نمی شود.

در باب تزاحم، دو واقعه است و به آن طرف که احتمال اهمیت بیشتری دارد، عمل می شود، و قطعا تکلیف ساقط خواهد شد؛ زیرا یا عدل تخییر است، و یا معین در امتثال، اما اگر به طرف دیگر که اهمیت آن محتمل نیست، عمل شود، فقط احتمال دارد که تکلیف ساقط شود و احتمال سقوط کافی نیست.

مورد بحث، یک واقعه، و دوران امر بین محذورین است، مانند دوران امر بین تخییر و تعیین، یعنی هر کدام (وجوب یا حرمت) که احتمال اهمیت دارد، باید اخذ شود.

مقدم شدن محتمل الترجیح، جایی است که ترجیح یک طرف، غیر قابل اغماض باشد، اما اگر قابل اغماض باشد، ترجیحی ندارد، و حکم به تخییر می شود.

مصنف: برخی با استناد به قاعده «اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت» قائل اند که احتمال اهمیت در جانب حرمت، بیشتر است و در دوران امر بین محذورین، باید جانب حرمت را مقدم نمود؛ اما همیشه جانب حرمت، مقدم نمی شود، بلکه در مواردی واجب اهمیتی دارد که جلب مصلحت آن اولویت بر دفع مفسده طرف دیگر دارد؛ در نتیجه نمی توان یک معیار کلی ارائه داد.

اشاره

مجرای اصل اشتغال، شك در «مكلف به» است، یعنی اصل تكلیف (وجوب یا حرمت) معلوم است. اصل احتیاط هم در شبهات حكمیه جاری می شود و هم در شبهات موضوعیه.

وقتی مكلف به مورد شك قرار می گیرد، دو صورت دارد:

۱. مردد بین متباینین است، مانند نماز ظهر و نماز جمعه.

۲. مردد بین اقل و اکثر است، در این صورت دو حالت دارد:

الف. اقل و اکثر ارتباطی است، مثل وجوب نماز ظهر که یقینی است اما نمی دانیم آیا اکثر (شامل سوره) واجب است یا اقل.

ب. اقل و اکثر استقلالی است، مثل شخصی که نمی داند دین او اقل است یا اکثر.

یعنی اصل تکلیف، مورد یقین است و شک در مکلف به می باشد و مکلف به بین دو امر متباین، مردد است.

مصنف: علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجیز است، هم در وجوب موافقت قطعی و هم در حرمت مخالفت قطعی، و تنها اختلاف آنها فقط در ناحیه معلوم و تکلیف است.

اگر تکلیف، فعلی و تام باشد، اصول عملیه جاری نمی شود، نه در تمام اطراف و نه در برخی از اطراف؛ زیرا اگر در هر دو طرف جاری شود، علم به ثبوت متناقضین لازم می آید، و اگر در یک طرف جاری شود، احتمال ثبوت متناقضین لازم می آید.

اگر تکلیف، فعلی و ناقص باشد، اصول عملیه در تمام اطراف علم اجمالی یا در برخی از اطراف آن جاری می شود؛ زیرا حکم فعلی تام وجود ندارد.

تفاوت علم اجمالی با علم تفصیلی

اگر علم تفصیلی حاصل شود، مجالی برای جریان اصول عملیه و اصل برائت نخواهد بود؛ زیرا موضوع این اصول، شک است، و با وجود علم تفصیلی، شکی باقی نمی ماند. اما اگر علم اجمالی باشد، گرچه علم است، اما تمام مراحل شک منتفی نمی شود، لذا موضوع اصول عملیه (شک) باقی می ماند و اصل برائت جاری می شود.

مصنف: در صورت فعلی و تام بودن حکم، تفصیلی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه حکم، فعلی تام است، موافقت با آن مطلقا لازم است، و جاری کردن اصل عملی، موجب ثبوت متناقضین می شود.

البته در شبهه محصوره، غالبا حکم، فعلی تام است، و در غیر محصوره، غالبا از فعلیت ساقط می شود؛ زیرا معمولا عدم حصر ملازم با چیزهایی است که مانع از قطعیت معلوم بالاجمال می شوند.

عقل در تنجز یا عدم تنجز تکلیف، بین شبهه محصوره و غیر محصوره تفاوتی نمی بیند، لذا اگر معلوم بالاجمال، از تمام جهات فعلی باشد، آن حکم، منجز می شود، هر چند اطراف بی شماری داشته باشد، و اگر فعلی تام نباشد، منجز نمی شود، هر چند اطراف کمی داشته باشد.

بیان شیخ انصاری: علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، مقتضی، و نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علت تامه است.

اشکال مصنف: معیار در مساله تام بودن یا ناقص بودن حکم فعلی است، اگر حکم فعلی، تام باشد، هم موافقت قطعیه لازم است و هم مخالفت قطعیه، اما اگر حکم فعلی، تام نباشد، نه موافقت قطعیه لازم است، نه مخالفت قطعیه؛ در نتیجه بین موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه، در وجود و عدم، تلازم است و تفصیل بین آنها، صحیح نیست.

مصنف: در این مساله، دو فرض مطرح است:

۱. اگر به فعلیت تکلیف، علم پیدا شود، موافقت قطعیه آن لازم نیست.

۲. اگر فعلیت تکلیف، علم پیدا شود، تکلیف، منجز می شود و موافقت قطعیه آن لازم است.

تنبيهات

تنبيه اول: اضطرار

صور مساله: در بحث اضطرار، چهار صورت، تصور می شود:

صورت اول: اضطرار، به یکی از اطراف، به نحو معین، تعلق بگیرد.

صورت دوم: اضطرار به یکی از اطراف، به نحو غیر معین، تعلق بگیرد.

شیخ انصاری: اگر اضطرار به معین باشد، فعلیت تکلیف ساقط است و احتیاط لازم نیست، اما اگر اضطرار به غیر معین باشد، فعلیت باقی می ماند و احتیاط، لازم است.

مصنف: به هر حال، اضطرار مانع فعلیت تکلیف است؛ زیرا با وجود اضطرار، شارع، در شبهه تحریمیه جواز ارتکاب یکی از اطراف، و در شبهه وجوبیه جواز ترک یکی از اطراف را صادر

ص: ۱۵۱

می کند، و با وجود اضطرار، کشف می شود که تکلیف، فعلی تام نیست؛ به عبارت دیگر با حصول اضطرار، تکلیفی نخواهد بود. پس فرقی بین دو صورت نمی باشد.

مصنف: هر یک از دو صورت فوق، یا اضطرار، سابق بر علم اجمالی است و یا لاحق بر آن؛ و از آنجا که اضطرار، مانع از فعلیت تکلیف می شود، باز هم بین دو صورت، تفاوتی نیست، یعنی اگر اضطرار عارض بر بخشی از اطراف علم اجمالی شود، تکلیف، معلوم نخواهد بود، چه اضطرار قبل از علم اجمالی باشد یا بعد از آن.

اشکال: انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، مانع از تنجیز علم اجمالی و موجب عدم فعلیت تکلیف نمی شود؛ اضطرار به بعضی از اطراف علم اجمالی نیز مانند انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، مانع از تنجیز علم اجمالی، و موجب عدم فعلیت تکلیف نمی شود.

پاسخ مصنف: قیاس کردن اضطرار، به انتفای بعضی از اطراف علم اجمالی، قیاس مع الفارق است؛ زیرا اضطرار با انتفاء، متفاوت است.

تنبیه دوم

مطلب اول:

برای منجز شدن علم اجمالی، و فعلیت یافتن تکلیف معلوم بالاجمال، لازم است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلای مکلف باشد، و مکلف عادتاً با تمام اطراف، ارتباط داشته باشد، اما اگر برخی از اطراف، محل ابتلای مکلف نباشد، علم اجمالی منجز نمی شود و تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیت پیدا نمی کند؛ زیرا امر و نهی، برای انگیزه دادن به مکلف است (در واجبات، انگیزه برای عمل، و در محرمات، انگیزه برای ترک)؛ اگر تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلا باشد، امر و نهی، حسن دارد، اما اگر بعضی از اطراف آن از محل ابتلا خارج شود، بدون نهی، مکلف خود به خود منجز هست، و امر و نهی، حسن ندارد.

مصنف: ملاک در ابتلا، ظهور داعی به فعل در نفس مکلف است که مولا بر آن آگاه است و او را نهی می کند، اما اگر مولا بداند مکلف انگیزه انجام ندارد، نهی، حسن نخواهد داشت.

ص: ۱۵۲

مطلب دوم

شیخ انصاری: مشکوک الابتلاء مانند معلوم الابتلاء است، در نتیجه اگر در محل ابتلا بودن موردی شک شود، باید احتیاط کرد، به دلیل، أصاله الإطلاق.

مصنف: در این صورت، براءت جاری می شود و مشکوک الابتلاء در حکم چیزی است که از محل ابتلاء خارج است؛ زیرا شک مکلف در محل ابتلاء بودن چیزی، در واقع شک در اصل تکلیف است.

أصالة الإطلاق نیز در جایی قابل استفاده است که شک در قید مقوم باشد؛ زیرا در غیر آن اصلا اطلاق منعقد نمی شود.

تنبيه سوم

مطلب اول:

اگر کثرت اطراف آنقدر زیاد باشد که احتیاط در آن مستلزم عسر و حرج یا ضرر شود، علم اجمالی منجز نخواهد بود و احتیاط واجب نمی شود، البته عدم تنجز، به خاطر کثرت اطراف نیست، بلکه به دلیل تبعات آن است.

بنابراین، اگر باوجود مقتضی، مانع نبود، باید در معلوم بالاجمال، احتیاط کرد، و اگر مانع بود، احتیاط لازم نمی باشد.

مطلب دوم:

اگر نسبت به وجود مانع، شک شود، جای تفصیل است؛ زیرا دلیل تکلیف، یا اطلاق دارد که به آن تمسک می شود، و تکلیف، منجز، و احتیاط لازم خواهد شد، و یا اطلاق ندارد که براءت جاری می شود.

تنبيه چهارم

ص: ۱۵۳

از نظر عقل، رعایت احتیاط در خصوص اطراف، لازم است، اما احتیاط در غیر اطراف، واجب نیست.

در شبهات تحریمیه، اگر چیزی با بعضی از اطراف شبهه، ملاقات کرد، در اینکه وجوب اجتناب از ملاقی، سه صورت فرض می شود:

صورت اول:

ابتدا علم اجمالی به نجاست یکی از اطراف حاصل می شود، سپس چیزی با یکی از اطراف، ملاقات می کند؛ در این صورت اجتناب از اطراف، لازم است اما اجتناب از ملاقی، لازم نیست، چون فرض این است که مکلف شک دارد که ملاقا نجس است یا نه، و شک می کند که ملاقی نجس شده یا نه، لذا شبهه در ملاقی، شبهه بدویه است و قاعده طهارت و اصل برائت در آن جاری می شود.

توهم: برای اینکه از نجاست معلوم، اجتناب شود، باید از ملاقی آن نیز اجتناب گردد، پس علاوه بر لزوم اجتناب از ملاقا و طرف دیگر، باید از ملاقی نیز پرهیز شود.

پاسخ مصنف: علم اجمالی به نجس، فقط موجب تنجز اجتناب از معلوم النجاسه می شود، نه فردی که حدوث آن احتمالی است.

صورت دوم:

مورد اول: ابتدا علم اجمالی حاصل می شود که مثلاً یا ثوب، نجس است و یا انای احمر. بعد علم تفصیلی پیدا می کند که ثوب با انای اصفر ملاقات کرده، و در مرحله بعد، علم اجمالی پیدا می کند که یا انای اصفر نجس است و یا انای احمر. در این مساله، سه عنوان و سه علم وجود دارد که یکی علم تفصیلی است و بقیه علم اجمالی، یعنی انای احمر، دو بار طرف علم اجمالی واقع شده؛ در این صورت، اجتناب از ملاقی یعنی ثوب، و طرف ملاقی یعنی انای احمر، واجب است، اما اجتناب از ملاقا یعنی انای اصفر، لازم نیست.

مورد دوم: ابتداء علم تفصیلی حاصل می شود که ثوب با انای اصفر، ملاقات کرده و بعد ملاقا (انای اصفر) از محل ابتلا خارج می شود، بعد علم اجمالی پیدا می شود که یا انای اصفر نجس

ص: ۱۵۴

است و یا انای احمر، سپس ملاقا دوباره محل ابتلا می شود، در این صورت، اجتناب از ملاقی یعنی ثوب، و طرف ملاقا یعنی انای احمر، واجب است، اما اجتناب از خود ملاقا یعنی انای اصفر، لازم نیست.

صورت سوم:

ابتدا ملاقات صورت می گیرد، سپس علم اجمالی حادث می شود. مثلا- مکلف یقین دارد انای اسود با انای اصفر، ملاقات کرده است، سپس علم اجمالی پیدا می کند که یا انای اصفر نجس است یا انای احمر؛ در نتیجه سه عنوان داریم که اجتناب از هر سه لازم است.

ص: ۱۵۵

مقام دوم: دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

مصنف: هنگام شک در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، به حکم عقل، اشتغال و احتیاط جاری می شود و به حکم نقل، برائت.

شیخ انصاری و مشهور: در شک در اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی منحل می شود، پس هم برائت عقلی جاری می شود و هم برائت نقلی، و جای اشتغال و احتیاط نیست.

مصنف: به حکم عقل، اشتغال و احتیاط جاری می شود و مجالی برای جریان برائت عقلی نیست، به دو دلیل؛

دلیل اول: وقتی نسبت به تکلیف، علم پیدا شود، منجز خواهد شد، و مکلف باید از عهده آن برآید و زمانی از عهده برمی آید که اکثر اتیان شود؛ زیرا اشتغال یقینی، مستدعی برائت یقینی است، ولی اگر اقل اتیان شود، یقین به فراغ ذمه پیدا نمی شود.

نظر شیخ انصاری: در این مورد، برائت عقلی جاری می شود؛ زیرا علم اجمالی بعد از حدوث، به علم تفصیلی در اقل و شک بدوی در اکثر، منحل می شود، و اشتغال یقینی ندارد تا مستدعی برائت یقینی باشد.

پاسخ مصنف: انحلال علم اجمالی، فاسد است؛ زیرا این انحلال، مستلزم محال و محذور عقلی است.

اشکال مقدر: اقل که مصلحت نفسیه ملزمه دارد، باید وجوب تعیینی و تفصیلی داشته باشد، و شک در آن معنا ندارد.

پاسخ مصنف: شک در اقل و اکثر، دو جهت دارد:

۱. در اکثر، علاوه بر ملاک نفسیه ملزمه در اقل، مصلحت دیگری هم باشد.

۲. مصلحت اقل، اضعف، و مصلحت اکثر، اقوی باشد.

دلیل دوم: مطابق با مبنای عدلیه، احکام الهی تابع ملاکات کامنه در مامور به یا منهی عنه هستند، یعنی مکلف علم دارد که شارع از اوامر و نواهی خود، اغراض خاصی دارد. بنابراین در اقل و

اکثر ارتباطی، اگر اقل انجام شود، نسبت به حصول غرض، علم حاصل نمی شود، زیرا احتمال دارد غرض در اکثر باشد.

در نتیجه اگر مکلف بخواهد احراز کند که امر مولا، اطاعت شده، باید احراز کند که غرض او حاصل شده و راه احراز غرض، منحصر در اتیان اکثر است.

اشکال اول شیخ انصاری: براءت و یا احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی، اختصاص به عدلیه ندارد، بلکه بر مسلک اشاعره نیز جریان دارد، لذا نمی توان از راه غرض وارد شد و حکم به وجوب احتیاط نمود.

اشکال دوم شیخ انصاری: اولاً غرض وقتی حاصل می شود و عمل زمانی مقرب می شود که بر وجه امتثال، اتیان شود، بنابراین عمل باید به قصد امر آورده شود تا غرض حاصل گردد؛ ثانیاً وقتی مقرب می گردد که تمام اجزاء عمل، به عنوان وجوب آورده شود، اما در اقل و اکثر ارتباطی نمی توان عمل را این گونه اتیان کرد.

پاسخ مصنف از اشکال اول: منکر غرض بودن عده ای، سبب نمی شود که راه غرض بر عدلیه، بسته شود، لذا مشهور عدلیه می توانند از راه غرض، بر لزوم احتیاط استدلال کنند.

پاسخ مصنف از اشکال دوم:

۱. اینکه «برای حصول غرض باید عمل عبادی با قصد امر اتیان شود» صحیح است، اما لازم نیست که تمام اجزاء عمل عبادی با قصد امر همراه باشد، بلکه کافی است که قصد وجه و عنوان، مجموع عمل باشد.

۲. علاوه بر آنکه دلیلی بر اعتبار قصد وجه اجزاء وجود ندارد، احتمال اعتبار قصد وجه در اجزای عمل عبادی هم منتفی است، و مقصود از اعتبار قصد وجه، لزوم خود واجب است، نه اجزای واجب؛ پس اتیان مجموع واجب، مقتربن به وجه و عنوان، کافی است و می توان اکثر را قصد وجه مجموع آن به عنوان احتیاط اتیان کرد.

اشکال: اگر مکلف، اکثر را اتيان کند، و در واقع، اقل واجب باشد، احتمال دارد که زائد، مأمور به نباشد، بلکه امری مقارن با عمل باشد، یعنی عمل، ظرف است و زائد، در ظرف عمل، قرار گرفته.

پاسخ مصنف: اگر اکثر، مشتمل بر امر زائدی باشد که جزء واجب نیست، ضرری به مساله انطباق وارد نمی کند؛ زیرا می توان وجوب مأتی به را اجمالاً، قصد کرد، بدون اینکه اجزای آن معین باشد، خصوصاً اگر امر زائد مردد باشد که جزء ماهیت واجب است یا جزء فرد و مصداق واجب.

البته اگر امر زائد، دائر بین جزئیت و مقارنیت باشد، واجب، انطباق کلی بر مأتی به نخواهد داشت.

۳. به طور کلی، قصد وجه در عبادات، معتبر نیست، بلکه در عبادات، لازم است که محرک و داعی، امر مولا باشد، نه قصد وجه، چه قصد وجه نفسی، و چه قصد وجه غیری و ضمنی.

۴. مساله اقل و اکثر ارتباطی، بحثی عام است که هم در تعبدیات و هم در توصلیات مطرح است، و در توصلیات، نه قصد امتثال لازم است و نه قصد وجه.

۵. لازمه بیان شیخ «در تعبدیات، قصد وجه متعین، لازم است، و فقط با چنین قصد وجهی، غرض، حاصل می شود» این است که در اقل و اکثر، تکلیف کنار گذاشته شود، و مکلف نه

ملزم به اقل باشد و نه ملزم به اکثر؛ زیرا وقتی علم اجمالی دارد که یا اقل، واجب است و یا اکثر، تردید و ابهام و شک دارد، یعنی نمی توان مشخص نمود که واجب، اقل است یا اکثر، و با این تردید، نمی توان قصد وجه متعین داشت، پس مکلف نه ملزم به اقل است و نه اکثر.

بررسی مساله اقل و اکثر ارتباطی از منظر حکم نقلی

در مساله اقل و اکثر ارتباطی، از نظر حکم نقل، براءت جاری می شود؛ زیرا ظاهر عموم مثل حدیث رفع، بیان می کند که جزئیت چیزی که شک در جزئیت آن شده، مرفوع است، و شک مکلف نسبت به اینکه واجب، اقل است یا اکثر، از بین می رود، و اقل، متعین گردیده، و نسبت به اکثر براءت جاری می شود.

اشکال: حدیث رفع، امتنانی و ناظر به رفع تشریحی است نه رفع تکوینی، و رفع تشریحی در مواردی ممکن است که حکم شرعی قابل جعل و وضع باشد و یا موضوع آن دارای اثر و حکم شرعی قابل وضع باشد، اما مثلاً جزئیت، نه حکم شرعی قابل وضع و جعل است و نه موضوع دارای اثر شرعی است.

اشکال: جزئیت، موضوع برای یک اثر شرعی است، یعنی وجوب اعاده که اگر مثلاً سوره جزء صلاه باشد و مکلف از روی جهل آن را نیابد و بعد جزئیت آن را بفهمد، باید نماز را اعاده کند.

پاسخ مصنف: اولاً وجوب اعاده، اگر هم اثر شرعی باشد، اثر جزئیت نیست، بلکه اثر بقای امر اول است که به مجموع صلاه، تعلق گرفته است؛ به عبارت دیگر، وجوب اعاده، اثر شرعی بقای امر است، نه جزئیت؛ و ثانیاً وجوب اعاده، اثر شرعی نیست، بلکه اثر عقلی است و از باب حکم عقل به وجوب اطاعت است.

اشکال: اگر امری که به اکثر تعلق گرفته، رفع شود، به این معناست که مجموع صلاه با سوره، وجوب ندارد، و امر به صلاه بدون سوره، باید دوباره ثابت شود، اما لسان حدیث رفع، رفع است نه وضع، یعنی وجوب را از صلاه با سوره، برداشته اما نمی تواند وجوب را برای صلاه بدون سوره ثابت کند.

پاسخ مصنف: وجوب نماز بدون سوره نیازی به وضع ندارد، و نسبت حدیث رفع با ادله اجزاء نماز، نسبت مستثنی و مستثنی منه است.

تنبيهات مقام دوم

تنبيه اول

از آنچه در باب اقل و اکثر ارتباطی بیان شد، حکم دو مورد معلوم می شود:

اول: دوران امر بین مطلق و مشروط؛ در این مورد دو صورت مطرح است:

۱. شرط، امری جدا از مشروط است. در این صورت مثلاً طهارت، امری مستقل از صلاه، و صفت مصلی است نه صفت صلاه.

ص: ۱۵۹

۲. شرط، قید و صفت مشروط است. در این صورت مثلاً ایمان، قید و صفت برای رقبه است.

در هر دو صورت امر دائر بین مطلق و مشروط می باشد.

دوم: دوران امر بین خاص و عام؛ هنگامی که مکلف شک می کند که آیا عام بعمومه کافی است یا خصوصیتی، دخیل است.

مصنف: در این دو مورد، براءت نقلیه جاری نمی شود؛ زیرا مکلف اشتغال یقینی به تکلیف دارد و با اتیان مطلق و عام، یقین به براءت ذمه پیدا نمی کند، و از طرف دیگر، غرض هم فقط با اتیان مشروط و خاص، حاصل می شود.

مصنف: در دوران امر بین مطلق و مشروط، براءت نقلیه جاری می شود اما در مساله دوران امر بین عام و خاص، براءت نقلیه نیز جاری نمی شود؛ زیرا وقتی در شرطیت چیزی شک شود، مثل حدیث رفع، بر عدم شرطیت آن دلالت می کند.

نتیجه اینکه در دوران امر بین مشروط و مطلق، براءت عقلی جاری نمی شود اما براءت نقلی جاری می شود، ولی در دوران امر بین خاص و عام، نه براءت عقلی و نه نقلیه، جاری نمی شود.

تنبيه دوم

اگر جزئیت، مسلم باشد و فقط در سعه و ضیق آن شک شود، یعنی معلوم نیست که این جزئیت، مطلق است یا مشروط؛ اگر جزئیت، مطلق، لحاظ شود، اعاده یا قضا لازم است، اما اگر جزئیت، فقط در حالت ذکر، لحاظ شود، اعاده یا قضا نیازی نیست.

مقام اول: جریان اشتغال و براءت نقلی و عدم جریان براءت عقلی

عدم جریان براءت عقلی، زیرا اشتغال یقینی مستدعی براءت یقینی است، جریان براءت نقلی؛ زیرا در حال نسیان، جزئیت، با حدیث رفع، نفی می شود و مخصوص حال ذکر است، و عدم جریان براءت عقلی؛ زیرا اگر مثل حدیث «رفع» و حدیث «لا تعاد» نبود، به حکم عقل، عملی که از روی نسیان، به جزء یا شرط آن اخلال وارد شده، باید دوباره اتیان شود.

مقام دوم: مقتضای ادله اجتهادی در شک در جزئیت چیزی

ص: ۱۶۰

بیان شیخ انصاری: با ادله اجتهادی می توان گفت جزئیت، اختصاص به ذکر ندارد، نه اینکه ذاکر، مخاطب به کل، و ناسی، مخاطب به عمل خالی از جزء منسی باشد؛ به عبارت دیگر، جزئیت، به نحو مطلق لحاظ شده.

اشکال مصنف به بیان شیخ: ناسی را از دو راه می توان مورد خطاب قرار داد:

۱. شارع ابتدا خطاب را نسبت به جزء مشکوک، طوری القاء کند که هم شامل ذاکر شود و هم ناسی؛ سپس با خطاب جدید به ذاکر، جزء مشکوک را طلب کند، یعنی برای ناسی فقط یک خطاب، و برای ذاکر، دو خطاب وجود دارد.

۲. شارع، ناسی را طوری مورد خطاب قرار دهد، که وجوب عمل خالی از جزء منسی، اختصاص به ناسی داشته باشد، اما نه به عنوان ناسی بلکه به عنوانی دیگر.

نتیجه اینکه خطاب ناسی محال نیست و بیان شیخ صحیح نیست.

تنبيه سوم: حکم زیاده

در صورت شک در شرطیت یا جزئیت عدم چیزی، از نظر عقلی، اشتغال جاری می شود، و از نظر نقلی، براءت؛ زیرا حدیث رفع، شک را نسبت به عدم زیاده، برطرف می کند.

اگر عمل، عبادی باشد، دو صورت فرض می شود، چون وقتی مکلف شک دارد که عدم زیاده، شرطاً یا شطراً، در واجب دخالت دارد یا نه.

۱. عمل را همراه با زیاده بیاورد به نحوی که اگر این زیاده نبود، وجوب آن عمل، سبب تحریک مکلف برای انجام عمل نمی شد. در این صورت، عمل مکلف باطل است؛ زیرا قصد امتثال امر واقعی را ندارد.

۲. عمل را مطلق بیاورد، و واجب را به قصد امتثال امر الهی اتیان می کند بدون اینکه امری از جانب خودش درست کند، اما در مقام امتثال، زیاده ای را با عمل می آورد. در این صورت، عمل مکلف صحیح است؛ زیرا عبادت، قصد قربت می خواهد.

ص: ۱۶۱

استدلالی دیگر: برخی استدلال کرده اند که عمل مکلف، قبل از آن که زیاده را بیاورد، یقیناً صحیح بوده، و اکنون که زیاده را می آورد، شک می کند که صحت قبل، باقی مانده یا نه، و استصحاب صحت جریان می یابد و حکم به صحت عمل در فرض زیاده می شود.

پاسخ مصنف: این استدلال اشکالاتی دارد که از محل بحث خارج است، و تحقیق آن در مبحث استصحاب خواهد آمد.

تنبيه چهارم

وقتی مکلف شک کند که جزء یا شرطی که در متعلق تکلیف، اخذ شده، مطلقاً جزئیت یا شرطیت دارد، چه در حال تمکن و چه در حال عجز، یا فقط در حالت تمکن، دلیل یل اطلاق دارد یا ندارد؛ در صورت اطلاق دو فرض وجود دارد:

۱. دلیل جزئیت و شرطیت، اطلاق دارد، ولی دلیل مأمور به، اطلاق ندارد. در این فرض، جزئیت و شرطیت، مطلق است و شامل عجز نیز می شود.

۲. دلیل مأمور به، اطلاق دارد، ولی دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق ندارد. در این فرض، مأمور به مطلقاً واجب است، تمکن باشد، یا نه.

و در صورت عدم اطلاق، تفاوتی بین دلیل جزئیت و دلیل مأمور به نیست، لذا نوبت به اصل عملی می رسد، و براءت عقلیه جاری است، و در صورت عجز، باقی عمل، لازم نیست.

ادله اثبات وجوب باقی عمل:

۱. حدیث رفع شامل مورد جزئیت و شرطیت، در حالت عجز، می شود، یعنی وجوب باقی عمل، به حال خودش می ماند.

پاسخ مصنف: حدیث رفع، وجوب باقی عمل را اثبات نمی کند؛ زیرا حدیث رفع برای برداشتن تکلیف است نه وضع تکلیف.

۲. در مواردی که عجز در اثنای عمل، حادث شود، می توان با استصحاب، وجوب باقی عمل را ثابت نمود.

پاسخ مصنف: استصحاب در این مورد، دو صورت دارد:

الف. موضوع، متعدد باشد، در این صورت، موضوع متیقن، وجوب قبل از عجز، و موضوع مشکوک، وجوب باقی پس از عجز است، در چنین موردی، استصحاب مذکور، قسم سوم از استصحاب کلی است و حق، عدم جریان آن می باشد.

ب. موضوع، واحد باشد، نه متعدد، و موضوع، همان فعل با تمام اجزا و شرائط، و تعذر نسبت به بعض است، در این صورت، استصحاب جریان خواهد داشت، و وجوب که قائم به کل و موضوع یقین بوده، پس از تعذر بعض و شک در بقا آن، استصحاب می شود.

۳. قاعده میسور، مدرک این قاعده، سه روایت است که شهرت زیادی دارند؛

روایت اول: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

استدلال به این روایت، مبتنی بر دو مطلب است: یکی اینکه «من» در «فأتوا منه» به معنای «تبعیض» باشد، و دیگری اینکه «تبعیض» به لحاظ «اجزاء» باشد، نه افراد. بنابراین سه احتمال در روایت مطرح می شود:

اول. مقصود از «من»، بیانیه باشد.

دوم. مقصود از «من»، «باء» تعدیه باشد.

این دو احتمال، ربطی به بحث ندارد؛ زیرا بحث از آوردن بعض عمل نیست.

سوم. مقصود از «من»، تبعیضیه باشد، و معنای حدیث این گونه می شود: اگر رسول اکرم (ص) شما را به چیزی، امر کند، چنانچه نتوانید تمام آن را بیاورید، هر اندازه از آن را که قدرت دارید، اتیان کنید. در این احتمال که «من» تبعیضیه است و به لحاظ اجزاء می باشد، می توان برای اثبات وجوب باقی به هنگام تعذر بعض آن، به این روایت استدلال نمود.

ص: ۱۶۳

پاسخ مصنف: اولاً، هر سه احتمال در معنای «من» وجود دارد، و با وجود احتمال، ظهور در تبعیض منتفی می شود؛ و ثانیاً، اگر هم ظهور در تبعیض داشته باشد، احتمال دارد به لحاظ افراد باشد، و با وجود احتمال، ظهور در اجزاء منتفی می باشد.

روایت دوم: «المیسور لا یسقط بالمعسور»

این روایت، در مورد جزء و شرط، منطبق است، یعنی اگر مرکبی باشد که مکلف نسبت به برخی از آن عاجز باشد، میسور به واسطه معسور ساقط نمی شود، و عجز از یک جزء، سبب ساقط شدن وجوب باقی عمل نمی شود. در مورد شرط هم اگر مکلف نسبت به شرطی از آن عاجز است، سبب نمی شود که وجوب باقی عمل بدون آن شرط، ساقط گردد.

پاسخ مصنف:

۱. این روایت، ظهور در اجزاء ندارد؛ زیرا احتمال دارد که به لحاظ افراد باشد.

۲. عبارت «لا- یسقط» در روایت، نفی است نه نهی؛ بنابراین ظهور در لزوم ندارد، اما اگر نهی بود، ترک باقیمانده، حرام، و انجام آن، واجب می بود.

البته اگر «المیسور لا یسقط بالمعسور» مانند «لا ضرر» باشد، دلالت حدیث بر عدم سقوط، لازم می شود؛ چون در «لا ضرر»، نفی حکم است نه نفی موضوع، اما نفی حکم به لسان نفی موضوع شده، در این بحث نیز «المیسور» موضوع است، اما مقصود، نفی حکم به لسان نفی موضوع است، یعنی حکم فعل میسور، ساقط نمی شود، پس اگر میسور، از واجبات یا مستحبات باشد، حکمش ساقط نمی شود.

روایت سوم: «ما لا یدرک کله لا یترک کله»

پاسخ مصنف:

۱. بحث در کل و جزء است، یعنی عملی که مرکب است، و بعضی از اجزای آن متعذر شده، اما احتمال دارد مقصود از «کل» در روایت، به لحاظ افراد باشد، پس ظهوری در اجزاء ندارد.

ص: ۱۶۴

۲. اگر هم «کل» ظهور در عام به لحاظ اجزا داشته باشد نه عام افرادی، «لا یترک کله» دلالت نمی کند که بر وجه لزوم است؛ زیرا «ما» موصوله در صدر روایت، در معنایی ظهور دارد که شامل واجب و مستحب می شود.

اشکال: «ما» در «ما لا یدرک کله» موصوله و عام است، و «لا یترک» جمله خبریه، و ظاهر در حرمت است، پس مراد از «ما» فقط واجبات است نه مستحبات، بنابراین ترک باقی، حرام و فعل آن، واجب است.

پاسخ مصنف: «لا یترک» ظهور در لزوم ندارد، بلکه ظهور در رجحان دارد؛ اگر هم ظهور در لزوم داشته باشد، «ما لا یدرک» قرینه بر ذیل است نه «لا یترک» قرینه بر صدر، پس «ما» عام است و شامل واجبات و مستحبات می شود، و چون ترک باقی در مستحبات، حرام نیست، معلوم می شود که «لا یترک» نیز بر مرجوحیت ترک باقیمانده و رجحان فعل باقیمانده دلالت می کند.

مصنف: شاید صیغه نفی در غیر این مقام، ظهور در لزوم داشته باشد، اما در این مقام، ظهور در لزوم ندارد.

تعذر شرط: قاعده میسور با تعذر شرط نیز، همانند تعذر جزء، جاری می شود؛ زیرا ملاک جریان قاعده، صدق عرفی میسور بر باقیمانده است، و این ملاک، در تعذر شرط، وجود دارد.

مصنف: ملاک در جریان قاعده میسور، صدق عرفی است نه عقلی، پس اگر متعذر، جزء رکنی و یا معظم اجزا باشد، باقیمانده مورد قاعده میسور نخواهد بود؛ زیرا عرفاً به عملی که فاقد رکن یا معظم اجزا است، میسور گفته نمی شود.

البته ملاکی که در جریان قاعده بیان شد، در تمام موارد، متبع است، غیر از دو مورد:

۱. گاهی عرف، باقیمانده را میسور کل نمی داند، اما شارع، عرف را تخطئه می کند، لذا باقیمانده، یا میسور است و یا حکم میسور را دارد، و شارع، باقیمانده غیر میسور عرفی را به میسور عرفی ملحق می کند؛ زیرا عرف نمی داند ملاک فاقد، در حال تعذر، به اندازه تمام ملاک واجد در غیر حال تعذر است، و اگر بداند باقیمانده را میسور می داند.

۲. گاهی عرف، عمل فاقد را میسور می داند، اما شارع این نظر را تخطئه کرده و آن را میسور نمی داند، و این عمل فاقد، نه دارای تمام ملاک کل است و نه دارای بیشتر ملاک.

مصنف: تا دلیلی از شارع، مبنی بر اخراج یا الحاق نباشد، مرجع، اطلاق دلیل میسور است، و از این اطلاق، کشف می شود که باقیمانده یا دارای تمام ملاک مامور به است و یا دارای معظم ملاک که سبب ایجاب باقیمانده یا استحباب آن می شود، اما اگر دلیل شرعی بر اخراج یا الحاق باشد، باقیمانده یا خارج از میسور، و یا داخل در آن می شود.

تذنیب

در دوران امر بین «جزئیت یا شرطیت» و بین «مانعیت یا قاطعیت»، نظر شیخ انصاری این است که این مساله از باب دوران امر بین محذورین است و این فرع اصولی، از مسائل براءت به شمار می آید نه اشتغال؛ و نظر مصنف این است که این مساله از باب دوران امر بین متباینین است؛ زیرا دوران امر بین محذورین در جایی است که احتیاط امکان نداشته باشد، اما در این مساله، احتیاط امکان دارد.

ص: ۱۶۶

شرایط جریان اصل احتیاط

مصنف: احتیاط در هر حالی حسن است، تا جایی که موجب اختلال نظام نشود، اما اگر به اختلال نظام منجر شود، نه تنها حسنی ندارد، بلکه قبیح است.

مصنف: اگر احتیاط موجب تکرار شود، حسن نیست، لذا امثال اجمالی کفایت نمی کند، بلکه امثال تفصیلی لازم است، بنابراین بر جریان احتیاط در اینجا، دو اشکال وارد است:

۱. تکرار در عمل عبادی، مانع از قصد قربت می شود.

پاسخ مصنف: می توان عمل را به احتمال و به رجای اینکه امر دارد و مامور به است، اتیان کرد تا منجر به تشریح نشود. همچنین قصد امر، لازم نیست، بلکه می توان عمل عبادی را به قصد احتمال محبوبیت اتیان کرد.

۲. تکرار عمل به سبب احتیاط، لعب در امر مولا است.

پاسخ مصنف: اولاً این کار لعب به امر مولا نیست، بلکه نشانه انقیاد است. و ثانیاً اگر لعب باشد، لعب در کیفیت امثال است نه لعب در اصل امثال.

مصنف: حتی در مواردی که اماره و حجت معتبره بر جریان براءت قائم شده نیز احتیاط حسن است؛ زیرا حجت معتبره علم و قطع نیست و ممکن است مطابق با واقع نباشد.

در نتیجه، تنها شرط جریان احتیاط، عدم اخلال به نظام است.

شرط جریان اصل براءت

شرط جریان اصل براءت عقلیه:

موضوع براءت عقلیه، عدم بیان است، بنابراین ابتدا باید موضوع احراز شود تا براءت جاری گردد، و برای احراز عدم بیان، مکلف باید ادله و منابع را بررسی کند، آنقدر که از یافتن دلیلی بر تکلیف، مایوس شود.

شرط جریان اصل براءت نقلیه:

ادله برائت نقلیه مطلق است و شامل قبل و بعد از فحص می شود. بنابراین در جریان برائت نقلیه، فحص از دلیل، معتبر نیست؛ همانگونه که در شبهات موضوعیه، فحص لازم نیست و می توان برائت را قبل از فحص، جاری نمود.

البته ادله دیگری هم فحص را شرط جریان برائت نقلیه در شبهات حکمیه معرفی می کند.

۱. اجماع: اجماع شده بر اینکه قبل از جریان برائت نقلیه در شبهات حکمیه، فحص از دلیل، لازم است.

اشکال مصنف: به طور کلی اجماع، قابل تمسک نیست نه اجماع محصل و نه منقول؛ زیرا اجماع محصل قابل حصول نیست، و اجماع منقول، مفید نیست.

۲. حکم عقلی: از آنجا که مکلف علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی دارد، و علم اجمالی هم منجز می باشد، پس واجب است که مکلف قبل از اجرای برائت نقلی، فحص کند تا علم اجمالی وی به علم تفصیلی و شک بدوی، منحل شود و نسبت به شبهات بدوی، برائت جاری نماید.

اشکال مصنف: بحث در برائت نقلیه، در جایی است که علم اجمالی وجود نداشته باشد، و گرنه، برائت نقلیه جریان نمی یابد. علاوه بر آن، عدم تنجز علم اجمالی به خاطر دو چیز است:

۱. علم اجمالی منحل شود به علم تفصیلی و شک بدوی، پس نسبت به موارد شک بدوی، برائت جاری می شود.

۲. ابتلای مکلف، فقط در مواردی است که شک بدوی دارد، لذا اگر عدم ابتلا به خاطر عدم التفات به غیر موارد شبهات نیز باشد، کفایت می کند که برائت در شبهات جاری شود.

مصنف پس از رد دو دلیل مذکور (اجماع و حکم عقل)، به دو دلیل از آیات و روایات برای اثبات وجوب فحص در شبهات حکمیه، استدلال می نماید.

۱. آیاتی که بر وجوب تفقه و تعلم دلالت می کنند، گویای این هستند که مکلف ابتدا باید در ادله تحقیق و تفحص کند و در صورت یاس، می تواند برائت نقلیه جاری نماید.

۲. روایاتی که می توان برای استدلال در این امر به آنها تمسک نمود چند دسته اند:

اول. روایاتی که انسان را به خاطر ترک تعلم، ملامت می کنند.

دوم. روایاتی که دلالت وجوب تعلم احکام دین دارند.

مصنف: اگرچه ادله برائت نقلیه، نسبت به فحوص، اطلاق دارند، ولی از آیات و روایاتی که بر وجوب تعلم دلالت دارند، وجوب فحوص استفاده می شود. بنابراین این دو دلیل، متنافی اند و جمع آنها به دو وجه ممکن است:

۱. ادله برائت نقلیه مربوط به شبهات بدوی است، اما این آیات و روایات، مربوط به شبهات مقرون به علم اجمالی هستند.

۲. اطلاق ادله برائت نقلیه، به واسطه آیات و اخبار داله بر وجوب تعلم، تقیید می شود، یعنی «رفع ما لا یعلمون، بعد الفحوص».

چون هم ادله برائت نقلیه مربوط به شبهات بدوی است و هم آیات و روایات دال بر وجوب تعلم، وجه دوم تنها راه جمع بین ادله است و وجه اول مخدوش می باشد.

شرط جریان اصل تخییر عقلی:

در تخییر عقلی نیز مانند برائت عقلی، فحوص لازم است. زیرا عقل در جایی حکم به تخییر می کند که دوران امر بین متکافئین باشد، بنابراین موضوع تخییر عقلی، احراز تساوی و تکافؤ است، و برای احراز این امر، فحوص از وجود مرجح لازم است.

حکم عمل به برائت، قبل از فحوص

این مساله در دو مقام مورد بررسی قرار می گیرد: یکی تبعات ترک تعلم و تفحوص، و دیگری احکام عمل به برائت قبل از فحوص.

مقام اول: تبعات ترک تعلم و تفحوص

اگر ترک تعلم و فحوص، منجر به مخالفت تکلیف شود، قطعاً استحقاق عقوبت را به دنبال دارد، البته این استحقاق، به خاطر مخالفت تکلیف واقعی است نه ترک تعلم و فحوص.

ص: ۱۶۹

اشکال مقدر: مکلف، پیش از تعلم و فحوص، برائت از تکلیف را جاری می نماید، لذا در حین مخالفت، از مخالفت غافل بوده و بدون اختیار مخالفت نموده، و عقاب بر امر غیر اختیاری صحیح نیست.

پاسخ مصنف: مکلف در حال مخالفت، غافل بوده، و غیر اختیاری مرتکب مخالفت شده، اما این امر غیر اختیاری، منجر به یک امر اختیاری، یعنی ترک تعلم شده، و مطابق قاعده «الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار»، عقوبت بر امر اختیاری است.

بالا-تر از آن، اگر ترک تعلم، منجر به مخالفت تکلیف نشود، باز هم استحقاق عقاب دارد، و این استحقاق به خاطر تجری و عدم مبالات نسبت به مخالفت تکلیف است.

البته در مورد «واجبات مشروط» و «واجبات موقت» اشکال دارد، یعنی اگر مکلف، در واجب مشروط و موقت، قبل از حصول شرط و حصول وقت، تعلم را ترک کند، استحقاق عقوبت ندارد، زیرا قبل از حصول شرط و قبل از حلول وقت، تکلیف فعلی منجز وجود نداشت تا تعلم و فحوص، لازم گردد.

نظر مقدس اردبیلی و صاحب مدارک: تعلم و تفحص، واجب است به وجوب نفسی نه طریقی، یعنی تعلم و تفحص نیز مانند دیگر واجبات است، با این تفاوت که وجوب تعلم و تفحص، نفسی تهیی و مقدماتی است، یعنی مثلاً مکلف، نسبت به حج، قبل از حصول استطاعت، لازم است که احکام حج را تعلم کند، تا وقتی تمکن حاصل شد، بر انجام حج قادر باشد. بنابراین، وجوب تعلم احکام حج، اگرچه نفسی است اما تهیی است، یعنی مقدمه

است برای انجام واجب دیگر. و عقوبت، برای ترک همین واجب نفسی است، نه این که عقوبت برای مخالفت تکلیف باشد.

مصنف: راه حل اشکال استحقاق عقاب بر مخالفت، در واجب مشروط و موقت:

۱. مبنای مرحوم اردبیلی و صاحب مدارک، که قائل بودند وجوب تعلم، نفسی است نه طریقی.

۲. واجب مشروط و موقت، در واقع همان واجب مطلق معلق است، به این معنا که وجوب آنها، فعلی است، لذا اشکال استحقاق عقاب، مطرح نمی شود.

اشکال مقدر: اگر واجب مشروط و موقت، به واجب مطلق معلق، ارجاع داده شود، باید تمام مقدمات وجودیه، قبل از حصول شرط و حلول وقت، واجب شود؛ زیرا طبق فرض، وجوب، فعلی و مستلزم ایجاب مقدمات آن است، در حالی که مطابق مشهور، تحصیل مقدمات، قبل از حصول شرط و حلول وقت، لازم نیست.

پاسخ مصنف: در برخی مقدمات، وجود اتفاقی لحاظ شده، و در برخی تحصیل مقدمات؛ تعلم و تفحص از این قسم است، بنابراین تعلم قبل از حصول شرط و حلول وقت، واجب است، یعنی در بین مقدمات وجودی، تعلم، متصف به وجوب می شود، و مابقی متصف به وجوب نمی شوند.

مصنف: وقتی واجب مشروط و موقت، به واجب معلق ارجاع داده شود، وجوب، فعلی می شود.

اگر ارجاع واجب مشروط و موقت، به واجب مطلق معلق، پذیرفته نشود - چنان که ظاهر مشهور است - وجوب تعلم و تفحص، وجوب نفسی خواهد بود، لذا اگر کسی با ترک آن، مخالفت تکلیف نماید، مستحق عقاب می باشد.

اشکال مقدر: وجوب تعلم نفسی نیست؛ زیرا تعلم به خودی خود، مطلوب نمی باشد.

پاسخ مصنف: اگرچه وجوب تعلم به خاطر غیر خود است، اما وجوب آن وجوب نفسی تهیی می باشد، یعنی خود تعلم، واجب است تا مکلف آماده شود برای انجام واجبات و ترک محرمات.

مقام دوم: احکام عمل به برائت، قبل از فحوص

اگر کسی به سبب ترک تعلم و تفحص، اجرای برائت نمود و باعث مخالفت با تکلیف شد، اعاده لازم است، هرچند در صورت موافقت نیز اگر قصد قربت نداشته باشد، اعاده واجب است؛ زیرا

اولاً، مکلف، مامور به واقعی را ترک کرده و آنچه عمل کرده، مامور به نیست.

ثانیاً، بنا بر اینکه مکلف، مامور به واقعی را اتیان نکرده باشد، دلیلی بر صحت آن وجود ندارد.

البته در دو مورد اگر مکلف، غیر مامور به را بیاورد، عملش صحیح و اعاده لازم نیست:

۱. تمام به جای قصر: اگر مسافری، از روی جهل (حتی جهل تقصیری) نمازش را تمام خواند و بعد مساله را فهمید، اعاده لازم نیست.

۲. اخفات به جای جهر و بالعکس: اگر مکلف، از روی جهل (حتی جهل تقصیری) نماز جهری را به اخفات و یا بالعکس بخواند و بعد مساله را بفهمد، عملش صحیح است و نیازی به اعاده نیست.

اشکال: التزام به اینکه اگر مکلف از روی جهل تقصیری، غیر مامور به را اتیان کند، عملش صحیح است، دو محذور دارد:

۱. اگر مکلف، غیر مامور به را امتثال کند، قطعاً عمل او امر ندارد، و بدون امر، نمی توان حکم به صحت نمود.

۲. نمی توان هم حکم به صحت عمل نمود و هم - به دلیل ترک مامور به - حکم به استحقاق عقوبت داد.

پاسخ مصنف از محذور اول: صحت عمل، به این دلیل است که نماز در هر دو صورت، ذاتاً مشتمل بر مصلحت و ملاک تام و لازم الاستیفاء است، هر چند در سفر، مصلحت نماز تمام از مصلحت نماز قصر کمتر است، بنابراین امر جدید نیاز نیست. و اینکه در سفر به به نماز تمام امر نشده، به این دلیل است که نماز قصر در سفر، مصلحت بیشتری دارد.

پاسخ مصنف از محذور دوم: حکم به صحت عمل و استحقاق عقاب، قابل جمع است، حتی در جایی که امکان اعاده باشد؛ زیرا دلیل استحقاق عقاب بی فایده بودن اعاده است، چون مکلف با اتیان غیر مامور به، زمینه استیفاء ملاک مامور به را منتفی کرده است.

اشکال: نماز تمام، سبب تفویت مصلحت نماز قصر شده و زمینه را برای استیفاء مصلحت بیشتر از بین می برد، از جهت دیگر، تفویت واجب، حرام است و موجب تفویت هم حرام است؛ بنابراین نماز تمام، باید حرام باشد، و با توجه به اینکه نهی در عبادت، موجب فساد است، این نماز هم باطل است و هم عقاب دارد.

پاسخ مصنف: در بحث اوامر بیان شد که انجام یکی از دو ضد، مقدمه ترک دیگری نمی شود، و ترک یکی مقدمه انجام دیگری نیست، بلکه علت ترک هر کدام، عدم اراده و التفات به آن است. نماز تمام و قصر نیز ضدان هستند، و انجام هریک، مقدمه ترک دیگری نیست، بلکه مقارن

هستند، یعنی مقارن انجام نماز تمام، نماز قصر ترک می شود، و علت ترک نماز قصر،

عدم اراده و التفات به آن است؛ بنابراین اشکال وارد نیست چون بحث از علیت نیست و حرمت یکی از متلازمان، دلیل بر حرمت ملازم دیگر نمی شود.

اشکال: بر اساس مباحث مذکور، اگر مسافری با علم و آگاهی نماز تمام را به جای نماز قصر بخواند، عملش صحیح است، اما هیچ فقیهی چنین نظری نداده است.

پاسخ مصنف: قطع نظر از مقام اثبات و ادله، در مقام ثبوت، اشکالی ندارد، اما در مقام اثبات، نیاز به دلیل است، چنانکه نسبت به برخی از امکنه مانند مسجد الحرام، دلیل داریم که مسافر بین نماز تمام و قصر، مخیر است، در نتیجه در مواردی که دلیل وجود ندارد، اگرچه از نظر مقام ثبوت اشکالی ندارد، اما احتمال دارد مساله فقط در مورد جاهل باشد.

بیان کاشف الغطا: ایشان در مورد نماز تمام به جای نماز قصر، از راه ترتب وارد شده و قائل است نماز تمام در حق مسافر جاهل، دارای امر ترتبی است، یعنی شارع، ابتدا فرموده: «صل صلاه قصریه»، سپس فرموده: «ان عصیت و ترکت صلاه القصر، فصل تاما»؛ بنابراین نماز تمام در حق مسافر جاهل، هم مشتمل بر مصلحت است، و هم امر دارد.

پاسخ مصنف: امر به ضدان، مطلقا ممنوع است، اگرچه به نحو ترتب باشد.

شروط دیگر:

فاضل تونی، دو شرط دیگر برای جریان براءت، مطرح نموده:

۱. جریان براءت، موجب ثبوت حکم شرعی از جهت دیگر نشود، یعنی اگر اجرای براءت و رفع حکم در موردی، مستلزم وضع حکم در مورد دیگر باشد، براءت جاری نمی شود.

۲. جریان براءت، موجب ضرر به شخص دیگر نشود.

نقد مصنف بر شرط اول: جریان براءت، ربطی به ثبوت و عدم ثبوت حکم شرعی دیگر ندارد، بلکه مبتنی بر تحقق موضوع است؛ بنابراین، مقتضای براءت عقلیه، فقط نفی استحقاق عقاب است، و مقتضای براءت نقلیه اباحه ظاهری یا رفع تکلیف می باشد، و حکم شرعی دیگری بر آن مترتب نمی شود.

نقد مصنف بر شرط دوم: اگر جریان براءت، مستلزم ضرر به دیگری باشد، قاعده لا ضرر جاری شده و با جریان آن، نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد؛ براءت عقلیه جاری نمی‌شود؛ زیرا موضوع آن عدم بیان است، اما در اینجا قاعده لا ضرر، بیان است. براءت نقلیه نیز جاری نمی‌شود؛ زیرا موضوع آن، عدم علم است، اما در اینجا قاعده لا- ضرر، علم است، بنابراین براءت، موضوع ندارد.

ص: ۱۷۴

مصنف قاعده لا ضرر را در سه مبحث بیان می نماید:

مبحث اول: مدرک قاعده لا ضرر

مصنف برای اثبات قاعده لا ضرر، به دو روایت اشاره می کند:

روایت اول: موثقه زراره. امام باقر(ع) فرمودند: سمره بن جندب، درخت خرمايي در باغ مردی از انصار داشت، و خانه آن انصاری نیز کنار درب باغ قرار داشت. سمره دائما و بدون آنکه اجازه بگیرد، برای سرکشی از درخت خرمايش، وارد باغ می شد. مرد انصاری از سمره درخواست کرد که برای ورود به باغ، اجازه بگیرد. اما سمره، نپذیرفت. مرد انصاری شکایتش را نزد رسول خدا (ص) برد؛ رسول خدا (ص) کسی را نزد سمره فرستاد و او را از قول مرد انصاری و شکایتش آگاه نمود، سپس به او فرمود: وقتی می خواهی داخل باغ شوی، اجازه بگیر! اما سمره نپذیرفت. وقتی سمره، ابا کرد، رسول خدا(ص) وارد گفتگو برای معامله با او شدند تا جایی که ثمن را بسیار بالا بردند. ولی سمره این معامله را نیز نپذیرفت. رسول خدا (ص) فرمودند: به جای این درخت خرما، درختی در بهشت برای تو مهیا می شود ولی باز هم سمره قبول نکرد. رسول خدا (ص) به مرد انصاری فرمودند: «درخت را از ریشه در آور و آن را پیش روی سمره بیانداز، «فانه لا ضرر و لا ضرار».

روایت دوم: حدیث حذاء. این روایت مانند روایت قبل است با این اضافه که امام باقر (ع) فرمودند: وقتی سمره پیشنهاد رسول خدا (ص) را نپذیرفت، ایشان فرمودند: «ای سمره تو را نمی بینم مگر کسی که ضرر می رساند. پس ای مرد انصاری برو و درخت سمره را از ریشه در آور و به پیش رویش بیانداز».

مصنف: روایات در قاعده لا ضرر، زیاد است و با وجود اختلاف در الفاظ و موارد، ادعای تواتر شده؛ البته مراد از تواتر، تواتر اجمالی است.

مبحث دوم: دلالت روایات

ص: ۱۷۵

مصنف در این مبحث به دو مطلب اشاره دارد:

مطلب اول: معنای ضرر و ضرار

ضرر در مقابل نفع، و مقصود از آن، نقص است. نقص نیز به چهار صورت متصور است: ۱. نقص در نفس، ۲. نقص در عضو، ۳. نقص در آبرو، ۴. نقص در مال.

مصنف: تقابل بین ضرر و نفع، تقابل «ملکه و عدم» است. یعنی نفع، امر وجودی و ضرر، عدم نفع در جایی است که امکان منفعت باشد.

مصنف: لفظ ضرر و ضرار، به یک معنا هستند، اگرچه ضرر، مصدر مجرد، و ضرار، مصدر مزید می باشد، لذا ضرار، معنای جدیدی ندارد بلکه تاکید ضرر است.

نظر دیگران

۱. ضرار از باب مفاعله است، پس باید دو طرفه باشد، اما ضرر از یک طرف است.

اشکال مصنف: اولاً، در متن روایت، از لفظ «مضار» استفاده شده که از باب مفاعله است و به سمره اطلاق شده؛ ثانیاً، در کتب لغت ذکر شده که ضرار به معنای ضرر است، یعنی دو طرفه نیست.

۲. ضرار به معنای جزای ضرر است، یعنی ضرر، از طرف شخص ضار، و ضرار، جواب و جزای آن می باشد.

اشکال مصنف: در معانی باب مفاعله، چنین معنایی ذکر نشده است.

مطلب دوم: مراد از «لا»

در این قاعده، چهار احتمال برای «لا» مطرح شده:

۱. مصنف: نفی ضرر

۲. شیخ انصاری: نفی حکم ضرری

۳. فاضل تونی: نفی ضرر غیر متدارک

۴. شیخ الشریعه: اراده نهی از «لا»

مصنف: مراد از «لا» در این قاعده، نفی جنس است، همانطور که اصل در چنین ترکیب‌هایی، نفی حقیقت است؛ لذا حدیث اینگونه معنا می‌شود: جنس و طبیعت ضرر، در اسلام وجود ندارد.

سؤال: اگر جنس ضرر در اسلام، نفی شده، پس چرا ضررهای بسیاری در عالم تکوین، مشاهده می‌شود؟

پاسخ مصنف: نفی جنس و حقیقت، دو گونه است:

اول. نفی حقیقی جنس و طبیعت، یعنی جنس و طبیعت چیزی، واقعا و بدون تسامح نفی می‌شود.

دوم. نفی ادعایی جنس: یعنی جنس و طبیعت چیزی، از باب تسامح و ادعاء، نفی می‌شود؛ اگرچه آن جنس واقعا وجود دارد، اما چون مطلوب نیست ادعا می‌شود که جنس آن وجود ندارد. به تعبیر دیگر، قاعده «لا ضرر»، نفی حکم، به لسان نفی موضوع است، یعنی موضوع ضرری در شرع، حکم ندارد.

مثال ۱: «لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد». در این روایت، نفی حقیقی طبیعت نماز نشده و نماز صحیح است، اما کمال نماز در مسجد است، ادعای نفی ماهیت نماز شده است.

مثال ۲: «یا أشباه الرجال و لا رجال». در این روایت چون مردم کوفه، مردانگی نداشتند، امام (ع) ماهیت رجولیت را نفی کردند.

مصنف: مقتضای بلاغت در چنین مواردی، نفی ادعائی حقیقت و ماهیت است، نه نفی مستقیم حکم، و نه نفی صفت.

شیخ انصاری: در عبارت «لا ضرر و لا ضرار» به ظاهر، نفی حقیقت ضرر شده، اما به واقع، نفی حکم ضرر است. یعنی حکم ضرری در اسلام، جعل نشده.

اراده حکم ضرری، از لفظ «ضرر»، از باب مجاز است، یا مجاز در کلمه، و یا مجاز در حذف.

نتیجه: قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان خود حکم است نه به لسان نفی موضوع.

اشکال مقدر: بین مسلک شیخ و مصنف تفاوتی نیست؛ زیرا در هر دو صورت، حکم ضرری، منفی است، یکی به لسان نفی خود حکم، و دیگری به لسان نفی موضوع.

پاسخ مصنف: این دو مسلک متفاوت است؛ زیرا نفی ادعایی غیر از نفی حکم یا صفت، و از باب مجاز می باشد.

فاضل تونی: «لا» برای نفی ضرر است، اما ضرری که قابل تدارک نباشد.

مطابق این مسلک، حقیقت و ماهیت ضرر، واقعا نفی شده، و فقط مجاز در حذف لازم می آید، یعنی «لا ضرر غیر متدارک، فی الاسلام».

شیخ الشریعه انصاری: «لا» به ظاهر، نافیه است، اما واقعا برای نهی می باشد، یعنی کسی نباید به خودش یا دیگری، ضرر بزند. و لذا ضرر، حرام است.

اشکال مصنف بر قول دوم و سوم: استعمال ضرر، و اراده یک سبب خاص یا اراده خصوص ضرر غیر متدارک دور از بلاغت، و امری سخیف است.

اشکال مصنف بر قول چهارم: اراده نهی از نفی کم نیست، اما این اراده در موارد دخول «لا» بر اسم معمول نمی باشد.

مبحث سوم: مقصود از حکم منفی

مقصود از حکم منفی، حکمی است که به عنوان اولی یا ثانوی غیر ضرر، به فعل، تعلق گرفته؛ در نتیجه این قاعده حکمی را نفی می کند که برای افعال، ثابت است، و یا توهم شده که در حال ضرر هم بر افعال مترتب می باشد.

مصنف: اگر حکم برای خود عنوان «ضرر» باشد، قاعده لا ضرر، نمی تواند آن را نفی کند. به عبارت دیگر، قاعده لا ضرر، حکمی را برمی دارد که بر موضوعی غیر از ضرر مترتب باشد، نه حکمی که بر خود ضرر مترتب است.

نسبت قاعده «لا ضرر» با دیگر ادله

۱. نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه

ص: ۱۷۸

اگر مقتضای دلیل حکم اولی، وجوب باشد و مقتضای قاعده لا ضرر، نفی وجوب؛ بین دلیل حکم اولی با دلیل لا ضرر، تنافی و تضاد است و باید بین آنها جمع.

نظر شیخ در جمع بین دو دلیل: شیخ قائل به حکومت است، یعنی ادله احکام ثانویه، مانند لا- ضرر، بر ادله احکام اولیه، حکومت دارند. به این معنا که دلیل حاکم ناظر به دلیل حکم اولی است و آن را تفسیر می کند.

نظر مصنف در جمع بین دو دلیل: مصنف قائل به جمع عرفی است، یعنی عرف، حکم اولی را بر اقتضاء، و حکم ثانوی را بر فعلیت، حمل می کند، لذا دلیل حکم ثانوی - که فعلیت دارد -، بر دلیل حکم اولی - که اقتضاء دارد - مقدم می شود، بنابراین بین قاعده لا ضرر و دلیل حکم اولی، هیچ تنافی نیست.

اشکال مصنف به شیخ: قاعده لا ضرر، حکم ثابت برای افعال را نفی می نماید، لذا نسبت بین نفی ضرر و ادله احکام اولیه، حکومت نیست، چراکه دلیل حاکم باید ناظر به دلیل محکوم باشد نه نافی آن.

مصنف: بین ادله احکام اولیه و ادله احکام ثانویه دیگر نیز جمع عرفی صورت می گیرد. البته اگر احراز شود که حکم اولی، علیت تامه است نه اقتضاء، حکم اولی بر حکم ثانوی مقدم می شود.

مصنف: حکم اولیه ای که برای موضوع ثابت است، دو حالت دارد:

الف. حکم به نحو مطلق، یا نسبت به مانعی، به فعلیت رسیده و نمی توان از دلیل آن به صرف وجود دلیلی بر حکم ثانوی، اغماض نمود؛ در این صورت، دلیل حکم اولی، بر دلیل حکم ثانوی، مقدم می شود.

ب. حکم اولی به نحوی است که عرفاً می توان به خاطر وجود دلیلی بر حکم ثانوی، از آن اغماض نمود؛ در این صورت، حکم اولی به نحو اقتضاء، و حکم ثانوی، مانع فعلی است، و باید بین آنها جمع عرفی شود.

۲. نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام ثانویه

در این بحث، دو مقام مطرح است:

مقام اول: نسبت قاعده لا- ضرر با امثال نذر؛ اگر بین قاعده لا ضرر و دلیل ثانوی دیگری مانند نذر، تعارض شود، به این صورت بین آنها جمع عرفی می شود که دلیل ثانوی، حمل بر اقتضاء، و دلیل قاعده لا ضرر، حمل بر فعلیت می شود.

مقام دوم: نسبت قاعده لا ضرر با عسر و حرج؛ این نسبت دو صورت دارد:

الف. مقتضی فقط در یکی از آنها هست اما معلوم نیست در کدام؛ در این صورت، مساله از باب تعارض است، لذا باید به مرجحات رجوع نمود.

ب. مقتضی در هر دو هست؛ در این صورت، مساله از باب تراحم است، لذا باید به ملاک اقوی رجوع کرد، و در صورت تساوی ملاک ها، وظیفه تخییر است.

البته اکثر موارد تعارض دلیل ثانوی، از باب تراحم است، نه تعارض.

۳. نسبت قاعده لا ضرر با ضرر دیگر

این بحث، دو صورت دارد:

الف. دوران امر بین دو ضرر برای یک شخص یا دو شخص؛ در این صورت، اگر یکی از دو ضرر، کمتر از ضرر دیگری باشد، ضرر کمتر اختیار می شود، و اگر مساوی باشند، وظیفه تخییر است.

ب. دوران امر بین ضرر خود و ضرر شخص دیگر؛ در این صورت دو فرض مطرح است:

اول. ضرر متوجه فرد مشخصی باشد؛ در این فرض نمی توان ضرر را به متوجه شخص دیگر نمود.

دوم. ضرر متوجه فرد مشخصی نباشد. در این فرض، هیچکدام از دو فرد لازم نیست ضرر شخص دیگر را متحمل شود، هر چند ضرر دیگری، بیشتر باشد.

ص: ۱۸۰

استصحاب در لغت: اخذ الشیء مصاحباً.

تعریف شیخ: ابقاء ما كان.

تعریف مصنف: حکم به بقاء حکمی از احکام شرعی یا موضوعی از موضوعات خارجی که دارای حکم شرعی است.

دلیل استصحاب: منشا حکم به استصحاب یا مناط حکم شارع به بقاء، یکی از این چهار مورد است:

۱. حکم به بقا از جهت بنای عقلاء و سیره عقلائیه است. این حکم به بقاء تعبدی است و شارع فقط آن را امضا نموده نه تاسیس.

۲. حکم به بقا از جهت حکم عقل و به مناط ظن نوعی به بقاء ما كان است، یعنی عقل، ظن را هم مانند علم معتبر می داند.

۳. حکم به بقا از جهت نصوص و اخبار است.

۴. حکم به بقا از جهت اجماع است.

دو معنای دیگر برای استصحاب:

الف. استصحاب، بنای عقلاء بر ما كان است.

ب. استصحاب، ظن به بقا است که منشأ آن علم سابق است.

اشکال: با این دو معنا، فقط کسانی که بنای عقلاء و ظن به بقا را پذیرفته اند می توانند از استصحاب بحث کنند. لازم است در هر مساله، معنای واحدی که مورد تطابق آرا باشد پذیرفته شود، سپس به بحث در آن پرداخت.

سؤال: آیا استصحاب، از مباحث علم اصول است؟

استصحاب از مسائل علم اصول است؛ زیرا ضابطه و ملاک اصولی بودن در آن موجود است. ضابطه اصولی بودن مساله این است که نتیجه اش کبرای کلی قیاس استنباط قرار گیرد، بنابراین،

مساله استصحاب يك مساله اصولی است؛ زیرا نتیجه آن، کبرای کلی است که در طریق استنباط حکم شرعی ظاهری قرار می گیرد.

شاهدی بر اصولی بودن استصحاب: گاهی استصحاب در احکام کلیه جاری می شود، چه حکم فقهی باشد و چه اصولی، مانند حجیت خبر واحد ثقه، که نسبت به اصل حجیت، استصحاب جاری می شود.

بنابراین، استصحاب مساله ای اصولی است.

ص: ۱۸۲

۱. یقین سابق به حدوث، یعنی اصل حدوث آنچه مورد استصحاب است، محرز باشد؛ زیرا استصحاب ابقاء ما کان است و تا ما کان نباشد، ابقاء معنی ندارد.

۲. شك لاحق، یعنی در زمان متاخر از یقین به همان ما کان شك شود؛ زیرا اگر یقین همچنان ادامه داشته باشد، نوبت به استصحاب نمی رسد و جای استصحاب نیست.

۳. شك لاحق، شك در بقا باشد، یعنی اصل حدوث مورد یقین باشد و فقط در بقا و استدامه آن شك شود، نه اینکه شك به گذشته سرایت نماید و اصل حدوث مورد شك قرار گیرد.

۴. وحدت عرفی قضیه متیقنه و مشکوکه؛ یعنی مورد یقین و مورد شك اتحاد داشته باشند، طوری که همان امری که قبلاً متیقن بود، در زمان لاحق هم همان امر مورد شك واقع شود، به دیگر سخن، موضوع قضیه همان موضوع، و محمول همان محمول باشد.

دو تفصیل

الف. تفصیل اخباری ها

استصحاب در احکام شرعیه کلیه مانند وجوب جمعه، جاری نمی شود، یعنی اگر یقین به وجوب جمعه در عصر حضور محقق شد و شك در بقای وجوب در عصر غیبت پیش آمد، استصحاب بقای وجوب، جاری نمی شود.

دلیل: منشأ شك در بقای حکم شرعی، تغییر در موضوع آن است، مانند تغییر در قید یا جزء یا شرط یا خصوصیتی از خصوصیات موضوع؛ و این تغییر موجب تردید در بقای حکم شده، چون با وجود همان موضوع، بدون تغییری در آن، معنی ندارد که حکم آن مشکوک و مردد باشد، بلکه حکم نیز همان حکم خواهد بود. و با تغییر موضوع، دیگر جایی برای استصحاب نیست. در نتیجه استصحاب در احکام شرعیه کلیه، جاری نمی شود.

پاسخ مصنف: تردیدی در لزوم اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نیست، ولی اتحاد:

- گاهی برگرفته از دقت عقلی است، یعنی عقل دقیق، موضوع را با تمام اجزا، شرایط، قیود و خصوصیات در نظر می‌گیرد و با کمترین تغییر در آنها، حکم به تغییر موضوع می‌کند، در این صورت، قول اخباری (سرایت حکم موضوعی به موضوع دیگر قیاس است نه استصحاب) صحیح است.

- گاهی برگرفته از دید عرفی و فهم عقلانی است، یعنی اگرچه با دقت عقلی اتحاد موضوع نیست، اما با نگاه عرفی موضوع همان است. با این نگاه موضوع همان موضوع است و استصحاب جاری است.

ب. تفصیل شیخ انصاری

احکام شرعی از جهت منبع استنباط، دو دسته اند:

۱- احکامی که از ادله نقلی یعنی کتاب و سنت استنباط می‌شوند.

۲- احکامی که از عقل به دست می‌آیند.

استصحاب، با تمام بودن ارکان آن فقط در دسته اول جاری می‌شود، ولی در دسته دوم جریان ندارد؛ زیرا عقل در حکم خود دقیق است و اهمال و اجمال ندارد، و تا زمانی که موضوع با جمیع خصوصیات آن محرز نباشد، حکم نمی‌کند، و وقتی محرز شد، حکم قطعی می‌کند و جای هیچ تردید و شکی نیست.

پاسخ مصنف: اگر ارکان استصحاب تمام باشد و موضوع (با نگاه عرفی) همان موضوع سابق باشد تفاوتی بین دلیل نقلی و دلیل عقلی نیست؛ زیرا ملاک یکی است.

اشکال: حکم شرعی که از عقل به دست آمده، تابع حکم عقلی است و با هم ملازمه دارند، پس چگونه ممکن است بدون بقای حکم عقل، در حکم شرعی استصحاب جاری نمود.

پاسخ اول مصنف: بحث در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ یکی مقام اثبات و دیگری مقام ثبوت.

در مقام اثبات ملازمه موجود است؛ زیرا فرض این است که شرع در موضوعی بیان ندارند ولی عقل ملاک حکم (مصلحت یا مفسده) را درک کرده و حکم به حسن یا قبح دارد، پس از راه حکم عقلی و ملازمه، به حکم شرعی می‌رسیم.

اما در مقام ثبوت ملازمه نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت اگر عقل حکمی نداشت، شرع هم فی الواقع ملاکی برای حکم ندارد، بلکه ممکن است ملاک داشته باشد ولی عقل از ادراک آن ناتوان باشد.

پاسخ دوم مصنف: حکم عقل از جهتی دو گونه است: یکی حکم عقل واقعی و شأنی و اقتضایی و تعلیقی، و دیگری حکم عقل فعلی و حتمی و تنجیزی؛

در صورت اول، در واقع ملاک وجود دارد ولی عقل آن مصلحت یا مفسده را ادراک نکرده و حکمی هم ندارد، و اگر ادراک می‌کرد حتما حکم هم می‌کرد.

در صورت دوم، عقل، بالفعل حکم دارد؛ زیرا ملاک حکم (مصلحت یا مفسده) را درک می‌کند و طبق آن حکم می‌کند. این حکم عقل، تابع مصلحت و مفسده مدرکه است، نه مصالح و مفاسد واقعی.

نتیجه: ارکان استصحاب، مطلقاً در احکام شرعی وجود دارد؛ چه از دلیل نقلی به دست آمده باشند و چه از دلیل عقلی، بنابراین تفصیل شیخ صحیح نیست.

اقوال در استصحاب

مصنف: در حجیت استصحاب اقوال فراوانی وجود دارد که نقل همه اقوال و ادله آنها اهمیتی ندارد. بنابراین فقط به قول مختار مصنف (استصحاب مطلقاً حجت است و هیچ تفصیلی ندارد) می‌پردازیم.

ادله حجیت استصحاب

الف. سیره عقلاء:

این دلیل دو مقدمه دارد که هر دو باید مقطوع باشند تا نتیجه حاصل شود.

ص: ۱۸۵

مقدمه اول: عقلای عالم در امور زندگی خود، عملاً به حالت سابقه پایبند هستند.

مقدمه دوم: این سیره عقلائیه مورد رضایت شارع بوده است، و هیچ ردعی از آن نداشته است.

اشکال اول مصنف: مقدمه اول محرز نیست بلکه عدم آن محرز است و عقلای عالم در کارشان تعبد ندارند، و مطابق با مناط حرکت می کنند. و مناط، احتمالاتی دارد:

۱. مناط، رجای احتیاط است؛ یعنی به امید اینکه حالت سابقه هنوز موجود است به کار خود می پردازد.

۲. مناط، اطمینان به بقا است؛ یعنی هیچ احتمالی نسبت به از بین رفتن حالت سابقه نمی دهد.

۳. مناط، ظن به بقا است؛ یعنی شاید در ابتدا، شک در بقاء پیدا کند، ولی با ملاحظه حالت سابقه این شک بدل به ظن می شود و احتمال قوی می دهد که هنوز حالت سابقه پابرجاست.

۴. مناط، غفلت است؛ یعنی هیچ ملاکی ندارد و فقط از روی عادت و بی اختیار حالت سابقه را پابرجا می داند.

اشکال دوم مصنف: امضای شارع بر این سیره محرز نیست؛ زیرا شاید ردع و ابطال کرده ولی به ما نرسیده است. نیازی هم نیست که ردع اختصاصی و با ذکر آیه و روایتی باشد، بلکه کافی است که در ضمن بیانی عام ردع شده باشد که چنین عموماتی داریم، مانند آیه «لا تقف ما لیس لک به علم».

ب. حکم عقل

این دلیل از دو قیاس تشکیل شده:

قیاس اول؛

صغری: حکمی یا موضوعی، اثر شرعی داشته و در سابق یقینی بوده و در زمان لاحق، علم و یا ظن به عدم آن نداریم.

کبری: حکم یا موضوعی که اینگونه باشد در زمان لاحق مظنون البقاء است.

نتیجه: پس آن حکم یا موضوع مظنون البقاء است.

قیاس دوم؛

ص: ۱۸۶

صغری: نتیجه قیاس اول است.

کبری: هر حکم یا موضوعی که مضمون البقاء باشد، فعلا و در ظاهر امر باقی خواهد بود.

نتیجه: آن حکم یا موضوع، در ظاهر امر باقی است.

این نتیجه همان استصحاب است.

اشکال مصنف: کبرای قیاس اول صحیح نیست، یعنی نمی توان گفت اگر چیزی در سابق ثابت بوده الآن هم مضمون الثبوت است؛ و تنها دلیلی که برای آن ذکر شده قاعده «ما ثبت یدوم» است که کلیت ندارد، خصوصا که امور و اشیا دو دسته اند: یکی امور قاره که قرار و ثبات دارند، و دیگری غیر قاره یا تدریجیات که دوام ندارند و لحظه به لحظه یافت شده و معدوم می شوند، مانند زمانیات؛ و در مورد دسته اول نمی توان گفت غالبا ما ثبت یدوم. اگر هم غلبه باشد، غلبه یقین آور نیست، بلکه ظن آور است.

ج. اجماع

علامه ادعای اجماع نموده و فرموده: استصحاب حجت است به این دلیل که فقها اجماع دارند بر اینکه هرگاه حکمی در سابق حاصل شد که طبع آن، اینگونه است که قابلیت و اقتضای بقا را دارد و در زمان لاحق شک کردیم که «آیا چیزی حادث شده تا رافع و مزیل حکم و اثر سابق باشد؟» همه به بقای همان حکم سابق فتوا داده اند.

اشکال مصنف:

اولا، دلیل اخص از مدعاست؛ زیرا مدعا حجیت مطلق استصحاب است، ولی دلیل، مربوط به استصحاب در شک در رافع می باشد.

ثانیا، این بیان فقط ثابت می کند که استصحاب مرجح یکی از دو طرف است، نه اینکه استصحاب حجت و دلیل باشد، مانند شهرت فتوایی که مرجح احد متعارضین می شود، ولی موجب حجیت نیست.

ثالثا، اجماع یا محصل است و یا منقول، و در این مساله هیچکدام محقق نیست؛ زیرا از طرفی نظرات علما در مساله متعدد و مختلف است پس اجماع محصل قابل تحصیل نیست. و از طرف

دیگر اجماع منقول به خبر واحد فی نفسه ارزش و اعتباری ندارد که اگر هم داشته باشد ادعای آن در چنین مساله ای که اقوال متعددی دارد موهون است و قابل قبول نیست.

د. اخبار

مصنف شش روایت را مطرح، و مورد بحث قرار داده:

روایت اول (صحیح اول زراره)

زراره می گوید به امام (ع) عرض کردم: مردی با وضو است و در شرف خوابیدن و مشغول چرت زدن است. آیا یک یا دو بار اگر سرش بی اختیار و در اثر غلبه خواب حرکت کند، باعث می شود وضوی آن شخص باطل شود و دوباره باید وضو بسازد؟ امام (ع) فرمود: ای زراره! گاهی چشم می خوابد ولی قلب و گوش بیدارند، هنگامی که چشم و گوش، هر دو خوابیدند وضو واجب می شود. عرض کردم: اگر چیزی در کنار این انسان جابجا شود و حرکت داده شود و وی متوجه نشود و نفهمد، آیا این اماره خواب است و وضو بر او واجب می شود؟ امام فرمود: نه، یعنی اینها موجب وضو نمی شوند تا زمانی که یقین کند که خوابیده یا یک نشانه بین و واضحی بیاید و قائم شود. سپس فرمود: «و الا فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء، و لکنه ینقضه بیقین آخر».

سند روایت: این حدیث مضمرة است یعنی راوی ضمیر آورده، نه اسم ظاهر، و مضمرة قابل قبول نیست؛ ولی این اشکال قابل دفع است؛ زیرا مضمرة از امثال زراره که فقیه است پذیرفته می شود.

کیفیت استدلال: عبارت در اصل چنین بوده: «ان لم یستیقن انه قد نام» و در جواب شرط، سه احتمال هست:

۱. مختار مصنف: جزاء محذوف و مقدر است، یعنی «و الا فلا یجب الوضوء»؛ و جمله «فانه علی یقین» تا آخر حدیث در مقام بیان علت جزای محذوف است؛ در نتیجه، صغری، عبارت «فانه علی یقین من وضوئه»، و کبری، عبارت «و لا ینقض الیقین بالشک ابداء بل ینقضه بیقین آخر» و نتیجه، حجیت استصحاب است.

۲. جزاء، جمله «فانه علی یقین» است و فاء بر سر جزاء داخل می شود.

ص: ۱۸۸

اشکال مصنف: این احتمال ضعیف است؛ زیرا در ظاهر میان شرط و جزاء ملائمتی وجود ندارد و معنای جمله این است که «اگر یقین به نوم ندارد، پس بر یقین از وضوء است»، در حالی که عدم یقین به نوم و یقین به وضوء ملازمه ای ندارند؛ و تنها راه توجیه، تاویل کلام امام

است، یعنی امام (ع) از جمله خبریه (فانه علی یقین) اراده معنای انشایی (فلیعمل علی یقینه السابق، فلیبق علی یقینه) نموده، و چنین مطلبی بعید است.

۳. چیزی از عبارت حذف نشده، جمله «فانه علی یقین» هم جواب شرط نیست، بلکه این جمله توطئه و تمهید برای جواب است و جواب عبارت «و لا ینقض الیقین» می باشد، یعنی اگر یقین به نوم ندارد نباید یقین را با شک بشکند.

اشکال مصنف: جمله چنین ظهوری ندارد و اهل لغت چنین احتمالی را نمی فهمند، خصوصاً که جمله جواب، با فاء نیامده بلکه با واو آمده و واو بر سر جزاء داخل نمی شود.

اشکال به استدلال مصنف: در صغرا «فانه علی یقین من وضوئه» یقین به وضوء اراده شده و مخصوص باب وضوست و این مطلب قرینه است بر اینکه در کبری هم از کلمه الیقین، یقین به وضوء اراده شود و الف و لام برای عهد ذکر باشد، یعنی سبب اجمال کبری می شود و قدر متیقن از کبری، فقط یقین به وضوء خواهد بود. به عبارت دیگر، کلیت کبری از بین می رود و نمی توان به این حدیث برای حجیت مطلق استصحاب استدلال نمود.

پاسخ مصنف: چهار جواب مطرح است:

۱. تعلیل باید به یک امر ارتکازی باشد، و مخاطب بتواند با عقل خود آن را درک کند، نه یک امر تبعیدی صرف که با ظهور تعلیل سازگار نیست. این احتمال - که جمله خاص باب وضوء باشد -، تعلیل به امر تبعیدی است، نه ارتکازی، و این خلاف قاعده است.

۲. در روایات بعدی هم امام (ع) در غیر باب وضوء نیز به همین کبری یا مشابه آن استدلال نموده اند.

۳. اصل این است که «الف و لام» برای جنس باشد نه عهد. و اینکه در صغری سخن از یقین خاص مطرح شده دلیل نمی شود که در کبری هم مراد، همان یقین باشد، بلکه کبری به کلیت خود باقی است.

۴. مراد از یقین در صغری هم یقین خاص نیست؛ زیرا در «من وضوئه» از عبارت «فانه علی یقین من وضوئه» دو احتمال وجود دارد:

الف. متعلق به «یقین» باشد و منظور یقین به وضو باشد که خاص و مقید می شود. این احتمال ضعیف است؛ زیرا یقین با کلمه من استعمال نمی شود، بلکه با حرف باء استعمال می شود.

ب. متعلق به ظرف (علی یقین) یا فعل مقدر «کان» باشد و معنای جمله این است که «فانه کان من طرف وضوئه علی یقین». با این احتمال، یقین در صغری نیز مطلق است و کلیت کبری همچنان باقی می باشد.

تفصیل شیخ انصاری: استصحاب در شک در رافع حجت است، ولی در شک در مقتضی حجت نیست؛ زیرا شک در بقا دو گونه است: یکی شک در اصل مقتضی، و دیگری شک در وجود رافع. و دلیل این تفصیل اخبار است که بیش از این دلالت ندارند؛ زیرا لفظ «نقض» سه معنا دارد: یکی حقیقی، یعنی «رفع الهیئه الاتصالیه»، دوم مجازی قریب، یعنی «رفع الامر الثابت»، و سوم مجازی بعید، یعنی «رفع الامر الموجود مطلقاً».

در باب استصحاب، معنای حقیقی مراد نیست؛ زیرا رفع هیئت اتصالیه، فقط در امور مادی و حقایق خارجی جاری است، نه امور اعتباری؛ پس معنای مجازی مراد خواهد بود؛ و تا زمانی که نزدیک تر باشد، نوبت به دورتر نمی رسد؛ در نتیجه معنای نقض در روایت، معنای مجاز قریب آن می باشد.

پاسخ مصنف: نقض، ضد ابرام و ائقان است، یعنی در هم شکستن چیزی که استحکام داشته است. در ظاهر روایات نیز نقض به خود یقین مستند شده نمی توان در یقین تصرف نمود و آن را به معنای متیقن گرفت، بلکه منظور از نقض خود یقین است؛ بنابراین، مهم نیست که متعلق یقین چه باشد و یا اقتضای بقا و استمرار داشته باشد یا نه.

دو شاهد بر اسناد نقض به خود یقین:

۱. اگر اسناد نقض به یقین، صحیح نباشد، به دلیل متعلق یقین است؛ یعنی به صرف اینکه متعلق یقین امر مستحکمی باشد، نمی توان نقض را در آن بکار برد.

۲. در مواردی، متعلق یقین امر مستحکمی نیست، ولی اسناد نقض به یقین صحیح است.

اشکال: در قضیه «لا تنقض الیقین بالشک» نقض، به خود یقین اسناد داده شده و یقین امر مستحکمی است و اسناد نقض به آن صحیح است، ولی در استصحاب نمی توان گفت که یقین حقیقتاً نقض شده؛ در نتیجه اخبار، استصحاب را در شک در مقتضی حجت نمی کند و فقط برای شک در رافع مفید است.

پاسخ مصنف: دو ملاحظه می توان داشت:

۱. لحاظ به حسب دقت عقلی: دقت عقلی، موبد معترض است، یعنی قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد ندارند و جای استصحاب نیست، بلکه قیاس است.

۲. لحاظ به حسب نگاه عرفی: عرف، الغای خصوصیت کرده و زمان را لحاظ نمی کند و فقط متعلق یقین و شک را می بیند، و از نگاه عرفی فرقی ندارد که یقین به امری، اقتضای بقا و استمرار دارد یا نه.

«لا تنقض»

این لفظ در روایات، فعل نهی است و ماده و هیئت آن باید بررسی شود؛

ماده «لا تنقض» نقض است و معنای آن گذشت.

هیئت «لا تنقض» نهی تکلیف است و تکلیف به امر مقدور تعلق می گیرد، اما در این اخبار به خود یقین تعلق گرفته که مقدور مکلف نیست؛ زیرا با الغای زمان باید گفت به محض آمدن شک، یقین نقض شده و در اختیار مکلف نیست تا آن را نقض کند.

پاسخ مصنف: اگر منظور، نقض حقیقی باشد، امکان ندارد و تحت قدرت مکلف نیست، چه به خود یقین تعلق گیرد و چه به متیقن.

اشکال: لازم است در ظاهر قضیه «لا تنقض الیقین بالشک» تصرف شود و مراد امام (ع) از یقین، متیقن یا آثار الیقین دانسته شود؛ زیرا اسناد نقض به خود یقین، تنها در صورتی صحیح است که صفت یقین دارای اثر شرعی باشد، و اگر اثر از خود یقین نباشد، بلکه از متیقن باشد، ابقای یقین فایده ای ندارد.

پاسخ مصنف: صفت یقین دو گونه ملاحظه می شود:

۱. استقلالی (بما انه وصف من اوصاف النفس فی قبال الظن و الوهم)؛ در این لحاظ، جنبه کاشفیت علم از واقع مهم نیست بلکه خود علم مطرح است.

۲. آلی و طریقی؛ اصل اولی در باب یقین همین لحاظ است. اگر یقین در خطاب «لا تنقض الیقین بالشک» به عنوان صفتی از صفات اخذ شود، صفت یقین اثر شرعی ندارد، ولی اگر به عنوان مرآتی و طریقی اخذ شود و شارع آن را طریق به متیقن یا آثار الیقین قرار دهد، منظور از «لا تنقض» این است که یقین به لحاظ متعلق در نظر گرفته می شود و آثار متیقن بر آن مترتب می گردد.

دلیل بر ظهور لا تنقض در اخذ یقین به عنوان طریقی:

ظهور جمله «لا- ینقض الیقین بالشک» این است که یقین به نحو آلی لحاظ شده؛ زیرا برداشت عرف از این جمله، در استصحاب حکمی، لزوم عمل به حکمی است که مماثل با متیقن باشد، و در استصحاب موضوعی مماثل با حکم متیقن باشد؛ در حالی که اگر یقین به نحو استقلالی لحاظ شده بود، ظهور در لزوم عمل به حکم مماثل با حکم خود یقین به عنوان صفتی از صفات خواهد داشت که به ذهن تبادر نمی کند.

اشکال به دلالت حدیث: مورد حدیث شبهه موضوعیه است و اگر هم دلالت آن تمام باشد، در خصوص شبهات موضوعیه است، نه شبهات حکمیه.

پاسخ مصنف: مفاد اخبار استصحاب، تنزیل شک به منزله یقین یا مشکوک به منزله متیقن است و همه موضوعات جزئی خارجی و احکام شرعی کلی قابل تنزیل هستند، در نتیجه صحیحه زراره، هم شامل موضوعات است و هم احکام.

این صحیحہ شش فراز دارد:

۱. علم تفصیلی: به لباس قدری خون دماغ یا خون دیگر یا مقداری منی خورده بود من جای آن را علامت گذاری کردم تا وقتی که به آب برسم و آنجا را تطهیر کنم؛ وقت نماز فرارسید و من به کلی فراموش کردم که جامه ام نجس بوده و با آن نماز خواندم و پس از نماز یادم آمد که لباس آلوده بوده، حال وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «نماز را باید اعاده کنی و جامه ات را باید بشویی!».

۲. علم اجمالی: اجمالا می دانم که نجاستی به جامه ام خورده؛ ولی جای آن را تفصیلا نمی دانستم، در جستجوی آن برآمدم و جامه ام را واری کردم؛ ولی نتوانستم آن را بیابم، سپس با همان جامه نماز خواندم، آنگاه پس از نماز جای نجاست را یافتم، وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: «جامه ات را می شویی و نمازت را اعاده می کنی!».

۳. ظن و احتمال: پرسیدم اگر گمان می کردم که خونی به لباس خورده؛ ولی یقین نداشتم، به دنبال گمان، جامه را واری کردم و چیزی ندیدم و با آن نماز خواندم، و پس از نماز خون را در لباس دیدم، در اینجا وظیفه چیست؟

امام (ع) فرمود: «جامه ات را می شویی؛ ولی نماز را اعاده نمی کنی.» گفتم: چرا نماز را اعاده نکنم؟ امام (ع) فرمود: «لانک کنت علی یقین من طهارتک فشکک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابدأ».

۴. گفتم: اجمالا می دانم که خونی به لباس خورده؛ ولی جای آن را نمی دانم، آیا باید تمام لباس را بشویم؟

امام (ع) فرمود: تمام آن قسمت و طرفی را که یقین داری که نجاست به آن طرف اصابت کرده را بشوی تا یقین به طهارت پیدا کنی».

۵. شبهه موضوعیه: عرض کردم: اگر ابتداءً شك کردم و احتمال دادم که به لباس چیزی خورده، آیا حتماً باید فحص کنم؟

امام (ع) فرمود: خیر، فحص لازم نیست. ولی اگر می خواهی هرگونه شك و تردید را از قلب خویش دور کنی، شستن خوب است.

۶. گفتم: اگر در اثنای نماز، خونی در جامه ام مشاهده کردم وظیفه ام چیست؟

امام (ع) فرمود: اگر قبل از نماز شك کرده بودی که خون به جامه ات رسیده باشد و در اثنای نماز مشاهده کردی وظیفه داری نماز را بشکنی و با جامه پاک اعاده کنی؛ زیرا بخشی از نماز در

جامه نجس خوانده شده و فاقد شرط است. ولی اگر پیش از نماز چنین شك و تردیدی برای حاصل نبود، و ابتدا به ساکن در اثناء نماز خون تازه در لباس دیدی، وظیفه آن است که هر جای نماز که هستی، نماز را نگهداری و جامه را تطهیر کنی سپس بنا را بر نماز بگذار، چرا؟ «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

سند روایت: این روایت نیز مضمومه است، اما همانطور که گذشت این اشکال قابل دفع است؛ زیرا مضمومه از امثال زراره که فقیه است پذیرفته می شود.

دلالت روایت: در فراز سوم و ششم، امام (ع) صغری و کبری درست کرده و فرمودند: سزاوار نیست که یقین را به شك نقض کنی. همانگونه که در استدلال به صحیحه اول گذشت، با همان اشکالات و پاسخ ها.

اشکال به فراز سوم: در جمله «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت» دو احتمال وجود دارد:

۱. مراد از یقین، یقین سابق بر ظن باشد؛ طبق این احتمال، حدیث برای استصحاب مفید است؛ زیرا یقین سابق محفوظ، و شك هم به آن سرایت نمی کند.

۲. مراد از یقین، یقین پس از ظن باشد؛ طبق این احتمال، حدیث برای قاعده یقین و شك ساری مفید است و ربطی به استصحاب ندارد.

پاسخ مصنف: احتمال اول، ظاهر و فهم عرفی از صحیح است؛ زیرا پس از واری می گوید: «و لم أر شیئا».

اشکال دوم: «لا تعید»، معلل به یقین سابق و شک لاحق است، اعاده کردن نماز، نقض یقین به شک نیست، بلکه نقض یقین به طهارت است.

پاسخ مصنف: شرط دو گونه است؛ یکی شرط واقعی و دیگری شرط ظاهری، مانند طهارت واقعی و طهارت ظاهری؛ اگر طهارت واقعی شرطیت داشته باشد، بعد از کشف خلاف و یقین به نجاست، جای استصحاب طهارت نیست و یقین سابق با یقین لاحق نقض شده؛ ولی طهارت، اعم از طهارت واقعی و ظاهری است.

اشکال سوم: شرط نماز احراز طهارت است نه خود طهارت، پس نباید استصحاب را در خود طهارت جاری نمود؛ زیرا خود طهارت نه حکم شرعی است، و نه موضوع حکم شرعی، و مستصحب یا باید حکمی از احکام باشد و یا موضوعی از موضوعات، بنابراین استصحاب طهارت جاری نمی شود.

پاسخ مصنف:

۱. طهارت، شرط فعلی نیست ولی به طور کلی از شرط بودن برکنار نمی شود، بلکه خود طهارت، شرط واقعی اقتضایی است که در صورت مطابقت با واقع، فعلی می شود و در صورت مخالفت، در مرحله شأنیت باقی می ماند و طهارت ظاهری جای آن را می گیرد. بنابراین استصحاب خود طهارت صحیح است.

۲. طهارت، تمام موضوع نیست ولی قید موضوع هست، و همین کافی است که استصحاب در خود طهارت جاری شود.

اشکال: اینکه «شرط نماز، احراز طهارت است نه خود طهارت» با تعلیل امام (ع) سازگار نیست؛ زیرا دلیل امام (ع) را می توان اینگونه بیان کرد:

صغری: شخصی یقین به طهارت لباس خود داشت و بعد شک کرد؛

ص: ۱۹۵

کبری: هرکس که یقین داشت و بعد شک کرد. یقین را با شک نقض نکند و بنا را بر یقین بگذارد؛

نتیجه: آن شخص بنا را بر طهارت بگذارد که در ظاهر دارای طهارت است.

به عبارت دیگر، نتیجه تعلیل امام (ع) این است که شخص، منطهر است، نه اینکه شخص، محرز طهارت و مستصحب طهارت است.

پاسخ مصنف: احراز طهارت با تعلیل امام سازگار نیست، ولی شخص مطرح در روایت، دو حالت دارد: یکی قبل از علم به وقوع نماز در لباس نجس، و دیگری پس از علم به وقوع نماز در لباس نجس؛ تعلیل امام (ع) به لحاظ حالت اول است، یعنی در حال نماز که یقین سابق به طهارت داشت و شک لاحق در بقا داشت.

مصنف: گروهی بر این باورند که امر ظاهری مجزی است و روایت دوم زراره را دلیل آن ذکر نموده اند؛ مصنف در رد این مطلب می گوید: اگر مطلب اینگونه بود، امام (ع) دلیل را اینچنین ذکر می فرمود که «صغری: امر ظاهری داری؛ کبری: امر ظاهری مجزی است؛ نتیجه: اعاده لازم نیست.» ولی امام (ع) به «نقض یقین به شک» یعنی استصحاب استناد کردند.

البته در مقام استدلال گاهی نیاز است که صغری و کبری هر دو ذکر شود و گاهی ذکر صغری به تنهایی کافی است، در تعلیل امام (ع) فقط صغری ذکر شده.

مصنف: دو قاعده مطرح است، یکی قاعده استصحاب، و دیگری قاعده یقین؛ اگر مراد از یقین در روایت مذکور، یقین پیش از ظن باشد در قاعده استصحاب کاربرد دارد و اگر مراد، یقین پس از ظن باشد در قاعده یقین به کار می آید. در هر حال هر کدام که مراد باشد، اشکال مزبور وارد است.

روایت سوم (صحیحه سوم زراره)

این روایت مسند است و دو بخش دارد؛

ص: ۱۹۶

بخش اول، در شك میان دو و چهار، بنا بر چهار گذارده می شود و پس از سلام، دو رکعت نماز احتیاط ایستاده خوانده می شود.

بخش دوم، اگر شك کند که سه رکعت خوانده یا چهار رکعت، ولی سه رکعت محرز است و در رکعت چهارم شك دارد، امام (ع) فرموده: باید قیام کند و رکعت دیگری بخواند ... سپس امام (ع) شش جمله فرمودند: ۱. «و لا ینقض الیقین بالشک»، ۲. «و لا یدخل الشک فی الیقین»، ۳. «و لا یخلط احدهما بالآخر»، ۴. «و لکنه ینقض الشک بالیقین»، ۵. «و یتم علی الیقین فیبنی علیه» و ۶. «و لا یعتد بالشک فی حال من الحالات».

کیفیت استدلال: یقین به عدم اتیان رکعت چهارم، با شك در انجام آن نقض نمی شود، یعنی در لحظات قبل، یقین داشته که رکعت چهارم را نیاورده و اکنون رکعت ثالثه محرز است و در اتیان رکعت چهارم شك دارد؛ آن یقین با این شك نقض نمی شود، پس این روایت دلیل بر استصحاب است.

اشکال شیخ انصاری: این روایت دلیل بر استصحاب نیست؛ زیرا بنا را بر عدم اتیان می گذارد، یعنی یقین به عدم اتیان رکعت چهارم دارد، پس باید یک رکعت دیگر متصلاً خوانده شود، در حالی که این با مذهب امامیه - که بنا بر اکثر گذارده می شود، سپس یک رکعت نماز احتیاط خوانده می شود - سازگار نیست.

پاسخ مصنف: منافاتی ندارد که مراد از عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» هم استصحاب باشد و هم احتیاط؛ زیرا دو مطلب مطرح است:

۱. هنگام شك در اتیان رکعت چهارم، بنا را بر عدم اتیان بگذارد و باید آن را جبران کند.

۲. روایت، فقط دال بر جبران است و دلالتی بر اتصال یا انفصال ندارد.

شیخ، میان این دو مطلب خلط نموده که جای چنین خلطی نیست.

اشکال: روایت از اخبار خاصه باب نماز گزار شاك است و یک قاعده کلی از آن به دست نمی آید.

پاسخ مصنف:

ص: ۱۹۷

۱. عبارت «لا- ینقض الیقین» و تعابیر مشابه آن، فقط در مورد نماز گزار شاک وارد نشده، بلکه در ابواب دیگر نیز وارد شده، یعنی قاعده استصحاب مخصوص باب نماز گزار شاک نیست، بلکه با الغای خصوصیت، مربوط به همه ابواب است.

۲. این تعابیر ظهور در حرمت نقض یقین به شک دارند به این مناط که خود یقین خصوصیتی (استحکام) دارد که قابل نقض با شک نیست.

روایت چهارم

دو روایت از امیرالمومنین (ع) که صدر هر دو چنین است: «هر کس در گذشته بر یقین بود و به دنبال آن شک کرد، بنا را بر یقین خویش بگذارد و طبق آن حرکت کند و بگذرد» و در ادامه یکی از روایات فرموده: «فان الشک لا ینقض الیقین»، و در ادامه روایت دیگر فرموده: «فان الیقین لا یدفع بالشک».

اشکال: این حدیث به درد قاعده یقین می خورد، نه استصحاب؛ زیرا کلمه فاء یا ثم دارد که برای ترتیب است، یعنی اول یقین آمد و پس از مدتی شک، و این با قاعده یقین می سازد؛ اما در استصحاب، ضرورتی ندارد زمان یقین پیش از زمان شک باشد، بلکه سه فرض متصور است:

۱. زمان یقین پیش از زمان شک باشد که معمول و متعارف چنین است.

۲. زمان شک پیش از زمان یقین باشد.

۳. یقین و شک همزمان پیدا شوند.

در نتیجه روایت، ربطی به استصحاب ندارد.

پاسخ مصنف:

۱. ظهور مزبور باعث نمی شود که قاعده یقین متعین شود، بلکه برای حمل بر استصحاب نیز مفید است؛ زیرا در باب استصحاب هم چنین تعابیری متداول است.

۲. در ادامه دو حدیث، تعلیلی آمده که یک قضیه کلیه ارتکازیه است، همینطور در سه صحیحه پیشین؛ همین تعابیر قرینه می شوند که اینجا نیز منظور استصحاب است، نه قاعده یقین.

مصنف: روایت برای هر دو قاعده مفید نیست؛ زیرا روایت، وقتی بر هر دو قاعده دلالت دارد که مجمل باشد و در این صورت به درد هیچ قاعده ای نمی خورد.

روایت پنجم (مکاتبه کاشانی)

روایت راجع به روزه یوم الشک است. امام (ع) در پاسخ از یوم الشک می فرماید: «الیقین لا یدخل فیه الشک، صم للرؤیه و افطر للرؤیه».

کیفیت استدلال: مراد از یقین در کلام امام (ع) یقین به شعبان است که تا به حال یقین داشتی، و مراد از شک، شک در بقا و ارتفاع ماه شعبان، در این حالت یقین با شک نقض نمی شود، بلکه بنا بر یقین گذارده می شود و امروز هم از ماه شعبان حساب می گردد.

مصنف: روایات صوم یوم الشک، نشان می دهد که مراد از یقین در کلام امام (ع)، یقین به شعبان نیست، بلکه یقین به فرا رسیدن ماه رمضان است و منظور امام (ع) این است که در باب وجوب صوم و افطار، یقین موضوعیت دارد و ظن و احتمال ارزش ندارد.

روایت ششم: روایات طهارت و حلیت

الف. اخبار طهارت که در تعدادی از آنها آمده: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر»؛ و در تعدادی دیگر آمده: «الماء کله طاهر حتی تعلم انه نجس».

ب. اخبار حلیت که در مجموع می گوید: «کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام».

در مورد این اخبار سه احتمال مطرح است:

۱. مختار مصنف: روایات، در مقام بیان حکم واقعی است، یعنی هر چیزی واقعا پاک یا واقعا حلال است و حکم اصلی و اولی اشیا از لحاظ طهارت و نجاست، طهارت، و از لحاظ

حلیت و حرمت، حلیت است. در ناحیه مغیا نیز حکم حلیت و طهارت به خود اشیا و افعال اختیاری بار شده و سخن از علم و جهل نیست و مانند سایر عمومات و اطلاقات، در مقام بیان حکم واقعی

هستند؛ ولی غایت مذکور دال بر علم و جهل است، یعنی تا جاهل و شاک هستی و نمی دانی طهارت و حلیت باقی است.

این ویژگی مخصوص احکام ظاهری است، نه احکام واقعی که قید علم و جهل و یا عدم العلم در آن مطرح نیست، لذا مبین حکم ظاهری هستند و لفظ «حتی» یا «الی» دال بر استمرار است و مجموع صدر و ذیل روایات دال بر این است که هر چیزی در واقع پاک یا حلال است و این پاکی و حلیت، در ظاهر مستمر است تا زمانی که علم به قذارت یا حرمت پیدا کنی.

ولی اگر به هیچ یک از طرفین یقین پیدا نشود، به حکم غایت، طهارت یا حلیت در ظاهر ثابت و مستمر است و بنا بر بقا گذاشته می شود که این همان استصحاب است.

۲. مختار شیخ انصاری: غایات در این روایات، قید موضوع است و برای تحدید موضوع است، یعنی منظور امام (ع) این است که «کل شیء لم یعلم طهارته و نجاسته او حلیته و حرمته فهو لک طاهر او حلال»، و واضح است که اگر اشیا با این قید و خصوصیت موضوع حکم به طهارت و حلیت واقع شوند، حکم مذکور، حکم ظاهری خواهد بود، نه واقعی.

اشکال: اینکه غایت قید موضوع باشد خلاف ظاهر است؛ زیرا کلمه شیء که موضوع است قیدی ندارد و مثل سایر خطابات در مقام بیان حکم واقعی است. همچنین ظهور دارد که غایت خود حکم است، یعنی این حکم ظاهرا استمرار دارد.

۳. مختار صاحب فصول: صدر این روایات دال بر قاعده طهارت و حلیت است و ذیل آنها دال بر استصحاب طهارت و حلیت، یعنی غایت «حتی تعلم»، هم قید موضوع است و هم غایت حکم است.

اشکال: این احتمال مستلزم استعمال لفظ در بیش از یک معناست که از یک غایت هم قید موضوع اراده شود و هم غایت حکم؛ و استعمال لفظ در بیش از یک معنا محال است.

مصنف: مدعا اعم از دلیل است، یعنی حجیت استصحاب در کلیه ابواب فقه جاری است اما دلیل تنها در باب شک در طهارت یا حلیت مطرح است، لذا نیاز به ضمیمه دارد که این ضمیمه همان عدم القول بالفصل است، و با این ضمیمه، دلیل مزبور، عام خواهد بود.

نتیجه: صدر روایت یا مغبیا، یک دلیل اجتهادی و مبین حکم واقعی است، و ذیل آن یا غایت، مبین حکم ظاهری است و غایت به حکم برمی گردد و غایت حکم است نه قید موضوع.

شاهد: در ذیل روایت آمده: «فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فلیس علیک شیء»، این دو جمله با فاء تفریع آمده و متفرع بر غایت است؛ جمله اول، مفهوم غایت را صریحا آورده، و جمله دوم هم غایت را صریحا آورده، بنابراین اگر مغبیا مرتبط به غایت بود و غایت قید مجموع بود، باید این ذیل هم متفرع بر مجموع صدر و ذیل باشد نه فقط بر غایت.

استصحاب و احکام وضعیه

بحث در این است که آیا حکم وضعی همانند حکم تکلیفی مستقل به جعل است، یا انتزاعی و تابع حکم تکلیفی است، و یا تفصیل دارد. غرض، روشن شدن تفصیل فاضل تونی است.

مقدمه:

۱. حکم تکلیفی و حکم وضعی از لحاظ معنا و مفهوم کاملا متفاوت و متباین هستند و ارتباطی میان آنها نیست. ولی از لحاظ مصداقی میان آن دو اختلاف فی الجمله وجود دارد؛ یعنی تباین کلی ندارند، بلکه تباین آنها جزئی است و عام و خاص من وجه هستند، به این ترتیب که

الف. حکم وضعی هست، ولی تکلیفی نیست. مانند ملکیت محجور.

ب. حکم تکلیفی هست، ولی وضعی نیست، مانند اباحه تصرف برای مهمان که حق تصرف در طعام دارد، ولی شرعا نه مالک است نه وکیل.

ج. هم حکم تکلیفی هست و هم حکم وضعی، مانند زوجیت.

۲. صحت تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی: اگر حکم شرعی به معنای طلب فعل یا ترک باشد، حکم، تکلیفی است. ولی اگر حکم شرعی به معنای «ما أنزل الله»، «ما أتى به الشارع» باشد، حکم، وضعی است.

۳. احکام تکلیفی بنا بر مشهور پنج حکم است، ولی در احکام وضعیه اختلاف است:

الف. علامه: احکام وضعیه منحصر در سه حکم شرطیت، سببیت، مانعیت است.

ب. شهید ثانی دو مورد دیگر به آن افزوده: علت بودن و علامت بودن.

ج. آمدی چهار مورد دیگر به آنها افزوده: صحت و بطلان و عزیمت و رخصت.

د. مصنف: دلیلی بر انحصار در هیچ عددی وجود ندارد و باید یک ضابطه کلی ارائه شود.

ضابطه: هرچه که از شارع گرفته می شود و خود تکلیف نیست، (چه در تکلیف دخیل باشد، چه در موضوع یا متعلق آن، و یا اصلا دخیل در تکلیف نباشد) حکم وضعی است.

بحث اصلی: احکام تکلیفی را مستقلا شارع جعل و تشریح نموده است، اما در مورد احکام وضعی پنج احتمال هست:

۱. مشهور: هر یک از احکام تکلیفی و وضعی مستقلا و مستقیما تشریح شارع هستند و هیچکدام از دیگری انتزاع نمی شود و تابع دیگری هم نیست.

۲. هیچکدام استقلال به جعل ندارند و از سوی شارع مستقیما تشریح نشده اند، بلکه هر دو تابع و انتزاعی هستند.

۳. شیخ انصاری: حکم تکلیفی مستقل به جعل است ولی حکم وضعی تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن می باشد.

۴. حکم وضعی مستقل به جعل است و حکم تکلیفی تابع آن است.

۵. مصنف: در مساله تفصیل هست:

الف. اموری که قابل جعل تشریحی و اعتباری نیستند، نه جعل تشریحی استقلالی، بلکه اموری حقیقی هستند که به ایجاد تکوینی موجود می شوند؛ مانند دلوک شمس برای وجوب نماز ظهر.

ب. اموری که قابل جعل تشریحی هستند؛ ولی نه مستقلا، بلکه فقط به تبع تشریح امر دیگر، مانند جزء واجب بودن.

ج. اموری که به لحاظ مقام ثبوت، هم قابلیت جعل تشریحی استقلالی دارند، و هم جعل تبعی؛ اما در مقام اثبات، مستقل به جعل هستند و مستقیما از انشاء خود حکم وضعی انتزاع می شوند و نیازی به تبعیت تکلیف ندارند.

بررسی قسم اول: این امور، از احکام وضعی و جزء مجعولات شارع نیستند، بلکه از حقایق خارجی و تکوینی هستند؛ مانند دلوک شمس که خارجی و تکوینی است و سبب وجوب نماز ظهر می گردد. این امور، جعل تکوینی و حقیقی دارند و نوبت به اعتبار و تشریح نمی رسد.

دلیل: این امور، قابل جعل تشریحی تبعی نیستند؛ زیرا تکلیف، متاخر از این امور است و تا سبب نباشد تکلیفی نیست. قابل جعل تشریحی استقلالی هم نیستند، زیرا باید بین معلول و علت تامه سنخیت باشد تا علت بتواند در آن معلول تاثیر بگذارد؛ و این امور، تکوینا اینگونه اند.

از این دلیل روشن می شود که اگر مثلاً دلوک شمس دخیل در ملاک و مصلحت نماز باشد، جعل تبعی در آن امکان ندارد، و اگر دخیل نیست، جعل تبعی عبث است، اگرچه بیان آن به نحو خبر از واقع، مانعی ندارد.

البته اطلاق مجازی نیز مانعی ندارد، مثلاً دلوک شمس و وجوب نماز ظهر معلول علت ثالثی هستند که اراده الهی باشد، ولی چون با دلوک شمس وجوب نماز هم می آید گویا دلوک شمس سبب وجوب نماز است.

نتیجه: خود علت تامه و اجزای آن، برای تکالیف، یک امر جعلی و تشریحی نیست، بلکه از خصوصیتی که در آنها هست انتزاع می شود و اینها از مجعولات اعتباری نیستند، و لو در لسان قوم بر آنها حکم وضعی اطلاق شده.

بررسی قسم دوم: این امور قابلیت جعل تشریحی دارند، اما نه جعل استقلالی، بلکه جعل تبعی، یعنی به تبع یکی از تکالیف این احکام وضعی درست می شوند و از آن تکلیف انتزاع می شوند؛ مانند عنوان شرطیت برای شرط واجب.

اشکال مقدر: شارع پیش از امر، ماهیت و طبیعت فعل را جعل و اعتبار می کند، پس پیش از امر، جزء یا شرط بودن چیزی قابل فرض است.

پاسخ مصنف: این امور در این مرحله جزء یا شرط واجب نیستند؛ بلکه جزء یا شرط طبیعت و ماهیت هستند و وقتی جزء واجب و شرط مامور به می شوند که فعل واجبی در کار باشد و قبلاً به آن امر شده باشیم.

البته فقط جزء واجب بودن پس از امر می آید، نه جزء ماهیت بودن، پس اجزای واجب دارای جعل تبعی هستند.

بررسی قسم سوم: این امور (مانند حجیت)، قابلیت دارند که مجعول به جعل استقلالی باشند و آثار تکلیف هم بر آنها مترتب می شود، و اصلاً نوبت به جعل تبعی نمی رسد.

در این قسم، دو مدعا مطرح است:

اول. مدعای اثباتی که این امور را مجعول به جعل استقلالی می داند.

دوم. مدعای سلبی که این امور را مجعول به جعل تبعی نمی داند.

مدعای اثباتی: به محض انشای عقد بیع، ملکیت انتزاع می شود؛ بدون آنکه حکمی از احکام تکلیفی ملاحظه شود و با در نظر گرفتن آن، ملکیت انتزاع شود. بنابراین، اگر ملکیت و مانند آن، از احکام تکلیفیه ای که در مورد آنها هست انتزاع می شدند و تابع اینها بودند و استقلالاً مجعول نبودند، لازم بود که

اولاً، تشریح ملکیت و مانند آن، بدون ملاحظه تکالیف مزبور صحیح نباشد.

ثانیاً، لازم بود که آنچه مقصود اصلی طرفین معامله است واقع نشود و آنچه که مقصود نیست (اباحه تصرف) واقع شود و این با قانون عقود نمی سازد؛ چون «العقود تابعه للقصود».

مدعای سلبی: اگر حکم وضعی مانند ملکیت، تابع حکم تکلیفی و منتزاع از آن بود، نباید یکی بدون دیگری باشد؛ در حالی که گاهی حکم تکلیفی هست و حکم وضعی در موردش نیست، مانند مهمان که جواز تصرف دارد ولی ملکیت ندارد.

وهم و دفع

وهم: ملکیت از امور اعتباری و جعلی نیست که با خطاب و انشا، ایجاد شود، بلکه یکی از مقولات عشر است که عموماً در خارج موجود می باشند و از محمولات بالضمیمه هستند و علت آنها، جعل و انشا نیست، بلکه علل تکوینی و خارجی دارند.

دفع: لفظ «ملک» مشترک لفظی است و دو معنا دارد و همین امر سبب خلط مبحث شده:

ص: ۲۰۴

۱. معنای فلسفی که از اعراض است.

۲. به معنای اختصاص چیزی به چیز دیگر که عوامل گوناگونی دارد:

الف. گاهی منشأ اختصاص، این است که شیء اول اصل وجود و هستی خویش را از شیء دوم می گیرد.

ب. گاهی منشأ اختصاص، نوعی استعمال و به کار گرفتن و دخل و تصرف است به نحوی که شیئی در شیء دیگر تصرف می نماید.

ج. گاهی منشأ اختصاص، چیزی غیر از وابستگی وجودی و اختصاص ناشی از تصرف است، این قسم دو صورت دارد:

اول. عامل، ارادی و اختیاری است، مثل اینکه شخصی با حیازت کردن مالک چیزی می شود.

دوم. عامل قهری، موجب اختصاص می شود، مثل اینکه از راه ارث مالک چیزی می شود.

بنابراین، ملک به معنای اول از محمولات بالضمیمه است و جعل و انشا بر نمی دارد، و فلاسفه از آن بحث می کنند؛ و ملک به معنای دوم از احکام وضعیه، و قابل جعل و تشریح است و در فقه از آن بحث می شود.

سؤال: در کدام قسم از اقسام مذکور، استصحاب جاری می شود؟

قسم اول: در قسم اول (مانند سببیت)، مجالی برای استصحاب نیست، به این دلیل که چیزی قابل استصحاب است که مستقیماً حکمی از احکام شارع باشد و یا موضوع حکم و اثر شرعی باشد، و سببیت و مانند آن نه حکم شرعی هستند تا قابل استصحاب باشند، و نه موضوع حکم شرعی هستند که دارای اثر شرعی باشند و اثر شرعی بر آنها مترتب می شود.

اشکال: چگونه سببیت، موضوع حکم شرعی نیست، اما تکلیف بر آن مترتب می شود، پس اثر شرعی دارد و قابل استصحاب است.

پاسخ مصنف: تکلیف (مانند وجوب نماز بر دلوک شمس) بر آن مترتب می شود؛ ولی این ترتب شرعی نیست که از نوع ترتب حرمت بر خمریت باشد، بلکه عقلی است و از نوع ترتب معلول بر علت است که ربطی به شارع بما هو شارع ندارد تا قابل استصحاب باشد.

قسم سوم: در قسم سوم (مانند ملکیت) اگر شرایط استصحاب باشد، استصحاب جاری می شود.

قسم دوم: در قسم دوم (مانند جزء واجب) نیز اگر شرایط استصحاب باشد، استصحاب جاری می شود، چون این امور، حکم شرعی و مجعول شارع هستند.

مصنف: از این ناحیه قابل اشکال است که شک در جزئیت، مسبب از شک در امر به مرکب است و با وجود اصل سببی نوبت به اصل مسببی نمی رسد؛ یعنی اصل این است که امر به مرکب واجد جزء مشکوک، تعلق نگرفته، و نوبت به اجرای اصل عدم جزئیت نمی رسد.

ص: ۲۰۶

تنبیه اول: فعلیت ارکان استصحاب

ارکان استصحاب، باید فعلی باشند، یعنی مکلف به وضع و حال خویش ملتفت باشد و بالفعل یقین سابق به امری از امور و شک لاحق در بقای آن امر داشته باشد تا استصحاب جاری شود.

فرع اول: شخصی صبح محدث شد و این امر برای او یقینی است، سپس تا اذان ظهر غافل شد و نماز ظهر را با همان حال بجا آورد، پس از نماز متوجه شد که صبح محدث شده و شک کرد که پس از حدث، وضو گرفته یا نه! در چنین موردی نسبت به نمازهای بعدی ارکان استصحاب تام است و نتیجه آن لزوم وضو است، ولی نسبت به نمازی که خوانده، قانون فراغ جاری است و شک بعد از عمل، قابل اعتنا نیست.

اشکال: مکلف بعد از نماز ملتفت شد و شک در بقا نمود، پس استصحاب قابل جریان، و نمازش باطل است.

پاسخ مصنف: چون شک پس از فراغ پیدا شده، مجرای قاعده فراغ است؛ زیرا در تعارض قاعده فراغ با استصحاب، فراغ مقدم است، و این قاعده حکم به صحت می کند.

فرع دوم: شخصی صبح محدث شده و فراموش نموده، سپس قبل از اذان، شک در بقای حدث پیدا کرد، مجدداً غافل شد تا بعد از نماز، بعد از نماز ملتفت شد. اگر احتمال دهد که در مدت غفلت وضو گرفته، به دلیل قاعده فراغ به شک بعد از نماز اعتنا نکند؛ ولی اگر یقین دارد که وضو نگرفته و شک او فعلی، و ارکان استصحاب تمام شد، نماز در حکم نماز با یقین به حدث و باطل است.

تنبیه دوم: تنجیز و تعلیق در ارکان استصحاب

در تنجیزی یا تعلیقی بودن ارکان استصحاب، چهار صورت متصور است:

۱. هر دو تنجیزی و فعلی باشند، در این صورت استصحاب جاری می شود.

۲. هر دو تعلیقی و تقدیری باشند، در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

۳. یقین تنجیزی و شک تعلیقی است، در این صورت استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا شک لاحق، مختل است.

۴. یقین تعلیقی و شک فعلی و تنجیزی است، در این صورت دو وجه مطرح است؛

الف. چنین شکی کافی نیست و موجب استصحاب نمی شود؛ زیرا اصل ثبوت مستصحاب احراز نشده، پس یقین یعنی رکن اول استصحاب، مختل شده و استصحاب جاری نمی شود.

ب. چنین شکی کافی است و مجرای استصحاب است.

اگر اماره بر حکمی دلالت کرد، سپس در بقای وجوب آن شک شد، مطابق مسلک مشهور، استصحاب بقای وجوب جاری می شود؛ زیرا در زمان سابق، وجوب فعلی و ظاهری، و در زمان لاحق، شک حاصل می شود؛ ولی بر مسلک مصنف، استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق حاصل نیست، نه به حکم واقعی و نه به حکم ظاهری فعلی.

ثمره بحث، صحت اجرای استصحاب حکم شرعی در باب امارات است.

اشکال: اینکه در صحت استصحاب، شک در بقا، بر تقدیر ثبوت کافی نیست، چون در لسان اخبار یقین سابق و شک لاحق اخذ شده و ظهور در فعلیت دارد.

پاسخ مصنف: ظاهر اخبار، یقین فعلی است، ولی یقین موضوعیت ندارد و به عنوان کاشف از واقع مطرح است.

تنبيه سوم: اقسام استصحاب کلی

گاهی مستصحاب، فرد خاص است و گاهی کلی و عام، و متیقن گاهی خصوص یکی از احکام شرعی است و گاهی قدر مشترک میان دو یا چند حکم.

۱. استصحاب کلی قسم اول؛ فرد خاصی در منزل موجود است و در ضمن آن، کلی انسان هم در منزل محقق می شود. پس از مدتی شک در بقای کلی می شود، چون شک در بقای فرد خاص شده؛ در این صورت، استصحاب خاص جاری می شود و استصحاب بقای کلی هم جاری می شود؛ زیرا ارکان استصحاب کامل است.

۲. استصحاب کلی قسم ثانی؛ کلی در ضمن فرد مردد موجود است، یعنی یا در ضمن فردی که الان منتفی شده، و یا در ضمن فردی که الان باقی است؛ در این صورت، استصحاب کلی جاری می شود؛ زیرا نسبت به کلی، ارکان استصحاب کامل است، و با استصحاب کلی، تمام احکام و آثار و لوازم شرعی و عقلی بر آن مترتب می گردد.

اشکال: در این قسم، استصحاب قابل جریان نیست؛ زیرا کلی در ضمن فرد مردد موجود شده و تردد فرد موجب می شود که ارکان استصحاب مختل شود، چرا که کلی به عین وجود فرد موجود می شود.

پاسخ مصنف: نتیجه اشکال این است که نسبت به خصوص فرد قصیر العمر یا طویل العمر استصحاب جاری نشود و ارکانش مختل باشد، ولی در خود کلی و قدر جامع استصحاب جاری می شود و نسبت به کلی حیوان، ارکان استصحاب تمام است.

البته نسبت به آثار و احکام خصوص هر فردی استصحاب جاری نمی شود.

توهم: بقا و ارتفاع کلی، مسبب از حدوث و عدم حدوث فرد خاص است و در شك در حدوث، اصل عدم حدوث جاری می شود و نوبت به شك در بقای کلی و استصحاب بقا نمی رسد؛ زیرا اصل مسببی است و با وجود اصل سببی جای اصل مسببی نیست در نتیجه استصحاب کلی قسم ثانی باطل است.

پاسخ توهم:

الف. شك در بقا و ارتفاع کلی، مسبب از شك در حدوث و عدم حدوث فرد طویل العمر و متیقن البقاء نیست؛ زیرا فرض این است که اصل حدوث، مسلم است و به دنبال آن کلی هم در ضمن فرد حادث، موجود شده و شك در این است که امر حادث یقینی، فرد قصیر است یا طویل؛ در این صورت، در فرد قصیر یا طویل جای استصحاب نیست و ارکان مختل است؛ ولی نسبت به کلی، ارکان تمام است و جاری می شود.

ب. در کلی و فرد، سبب و مسبب بودن مطرح نیست؛ زیرا ملازمه فرع بر دوئیت است، ولی کلی طبیعی، عین فرد است.

ج. اگر سبب و مسبب باشد هم در موردی است که ترتب مسبب بر سبب شرعی باشد و اصل سببی اثر شرعی را درست کند، ولی آثار و لوازم و احکام شرعی عدم حدوث فرد خاص، عقلی است.

۳. استصحاب کلی قسم سوم؛ شک در بقاء کلی، از ناحیه فرد معینی از کلی است که کلی طبیعی در ضمن آن موجود شده، ولی پس از مدتی یقیناً آن فرد از بین رفته و طبیعی موجود در ضمن آن هم از بین رفته، و شک، به این خاطر است که احتمال دارد مقارن فرد معین، فرد دیگری هم موجود شده باشد و کلی در ضمن فرد دوم هم محقق شده باشد، و یا احتمال دارد که همزمان با فرد معین، فرد دیگری موجود شده باشد و کلی در ضمن فرد دوم موجود شود؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود نه نسبت به خصوص افراد و نه نسبت به کلی؛ زیرا ارکان استصحاب تمام نیست تا خود کلی، استصحاب شود.

این قسم چهار صورت دارد؛

۱. احتمال دارد که فرد دیگر، مقارن با حدوث فرد اول حادث شود.

۲. احتمال دارد که فرد دیگر، مقارن با زوال فرد اول حادث شود.

۳. احتمال دارد که ملاک فرد دیگر، نه خودش، مقارن با حدوث فرد اول حادث شود.

۴. احتمال دارد که ملاک فرد دیگر، نه خودش، مقارن با زوال فرد اول حادث شود.

استصحاب کلی قسم ثالث در هیچ صورتی جاری نیست.

مصنف: در استصحاب موضوعات و متعلقات احکام نیز بحث به همین نحو جاری است؛ و البته شک در بقای موضوع، یا به نحو شبهه حکمیه است که رفع آن به دست شارع می باشد، و یا به نحو شبهه موضوعیه که رفع شبهه به دست شارع نیست.

تنبيه چهارم: استصحاب در امور تدریجی

گاهی مستصحب فعلی از امور قاره (۱) است و تدریج در آنها راه ندارد، و گاهی از امور تدریجی است. استصحاب در هر دو مورد جریان دارد؛ زیرا

۱. امور تدریجی از لحاظ تخلل عدم میان اجزای آنها و عدم تخلل عدم، سه صورت دارد؛

الف. میان اجزا، عدم، فاصله نشود؛ در این صورت اگر شک شود که عدم، میان اجزا، فاصله شد یا نه، استصحاب بقا جاری می شود.

ب. میان اجزا، عدم فاصله شود، ولی عدمی که عرفاً ناچیز است و ضرری به اتصال اجزا نمی زند، در این صورت استصحاب بقا جاری می شود.

ج. میان اجزا، عدم فاصله شود و فاصله زیادی باشد، در این صورت، استصحاب جاری نیست.

۲. حرکت چه در مقوله جوهر باشد و چه در مقولات عرضی، دو قسم دارد: قطعی و توسطی. در حرکت قطعی استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا هر بودنی استقلال دارد و غیر از بودن قبلی و بعدی است. اما در حرکت توسطی استصحاب بقا جاری می شود؛ زیرا مشکوک همان متیقن است و ارکان استصحاب کامل است.

مصنف: با این بیان در جریان استصحاب در امور تدریجی، مشکل استصحاب لیل و نهار در ماه رمضان که شک در بقای روز می شود نیز برطرف می گردد.

مصنف: در امور تدریجی، شک در بقا سه صورت دارد؛

۱. یقین داریم که خون در رحم وجود دارد و اقتضای بقا جریان محرز است؛ ولی شک ما به خاطر احتمال وجود مانع است، در این صورت استصحاب بقا جاری می شود.

۲. شک در بقا حرکت، از جهت بقای حرکت و تمام شدن آن است، در این صورت هم استصحاب بقا جاری می شود.

ص: ۲۱۱

۱- . اموری که اجزاء آنها در عرض هم و مجتمع در موجود باشند و همه آنها در زمان واحد موجود باشند نه اینکه جزء یا اجزایی از آنها تحقق یابند و معدوم شوند تا نوبت به اجزاء بعدی برسد.

۳. شك در بقای حرکت، در واقع شك در مقتضی است، در این صورت، جریان استصحاب مورد مناقشه قرار گرفته، ولی ملاك، عرف است و عرفا ارکان استصحاب مختل نیست، پس استصحاب بقا جاری می شود.

شك در بقای حکم دو گونه است؛

۱. شك در بقای حکم به خاطر شك در بقای زمان است.

۲. شك در بقای زمان نیست، چون یقینا زمان به پایان رسیده؛ ولی شك به خاطر جهات دیگری است، یا احتمال وجود ملاك دیگر و یا احتمال تعدد مطلوب.

اگر شك از ناحیه شك در بقا، قید زمان باشد، دو استصحاب قابل جریان است. یکی استصحاب خود قید زمان و دیگری استصحاب مقید (فعل خاص).

و اگر شك از ناحیه دیگر یعنی احتمال وجود ملاك دیگر باشد، تفصیل دارد؛ چرا که اگر زمان خاص، ظرف برای ثبوت حکم شرعی باشد، دخالتی در موضوع ندارد و موضوع در حال یقین و شك یکی است و زمان فقط ظرف حکم، و ارکان استصحاب تمام است و استصحاب بقا جاری می شود.

ولی اگر زمان خاص، قید موضوع باشد و در آن شك شود، استصحاب جاری نیست؛ زیرا موضوع مقید به این قید با موضوع مقید به قید دیگر مغایر می باشند.

اشکال: زمان خاص، در واقع، قید موضوع است و در مناط حکم شرعی دخیل است، پس جای استصحاب حکم سابق نیست؛ چون موضوع عوض شده.

پاسخ مصنف: اگر در تعیین موضوع و متعلق دقت عقلی ملاك باشد، با رفتن هر قید، موضوع عوض شده و استصحاب بقا جاری نمی شود، اما ملاك، نظر عرف است و از نظر عرف اینکه زمان در ظاهر دلیل به صورت ظرف حکم اخذ شود یا به صورت قید موضوع فرق دارد.

اشکال (فاضل نراقی): اگر مولی امر به جلوس تا ظهر پنجشنبه نموده و پس از آن شك در بقای وجوب پیدا شود، دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند؛ یکی استصحاب وجودی که جلوس تا ظهر واجب است و بعد از ظهر در بقای آن شك می شود، و با جریان استصحاب،

و جوب، استفاده می شود، و دیگری استصحاب عدم ازلی که تا پیش از روز پنجشنبه، جلوس واجب نبود، بعد برای نصف روز واجب شد، پس از آن شک در وجوب می شود، با توجه به عدم ازلی که قبلاً واجب نبود، از این به بعد هم واجب نخواهد بود.

پاسخ مصنف: اگر ملاک، عرف باشد، زمان ظرف است و تنها استصحاب وجودی جاری است. و اگر ملاک، دقت عقلی باشد، زمان قید است و فقط استصحاب عدمی جاری است.

شبهه: به نظر فاضل نراقی، در شک در بقای امور شرعیه ای که اسباب شرعی و اعتباری دارند، دو استصحاب قابل جریان است و تعارض می کنند.

پاسخ مصنف: همانگونه که در امور تکوینی فقط یک استصحاب جاری می شود، در امور اعتباری نیز فقط یک استصحاب جاری می شود و جای اصل دیگری نیست؛ زیرا وقتی حادث شوند اقتضای بقا دارند، مگر آنکه رافعی مانع شود.

تنبيه پنجم

حکم شرعی اعم از وضعی و تکلیفی، دو قسم است:

۱. حکم شرعی مطلق و فعلی، که مشروط به شرط، و یا معلق بر امری نیستند.

۲. حکم شرعی مشروط و معلق، که مشروط به شرط است.

در قسم اول، استصحاب جاری می شود؛ در قسم دوم نیز از نظر مشهور و مصنف جاری می شود.

اشکال اول: در احکام تعلیقی ارکان استصحاب ناتمام است، چون باید یقین سابق به ثبوت حکم باشد تا شکی به آن لاحق شود و مساله استصحاب مطرح شود، اما در این مورد، یقین سابق مفقود است.

پاسخ مصنف: این توهم فاسد است؛ زیرا «وجود کلّ شیء بحسبه» و در این مورد نیز وجود تنجیزی و فعلی سنخی از وجود، و وجود تعلیقی هم سنخی از وجود است.

اشکال دوم: شاید ارکان استصحاب کامل باشد و مقتضی موجود باشد، اما مانع هم موجود است، چون استصحاب حکم تعلیقی با استصحاب حکم تنجیزی معارض است.

ص: ۲۱۳

پاسخ مصنف: این دو استصحاب نه تنها با یکدیگر تعارضی ندارند، بلکه ملازم و مکمل یکدیگرند و هر دو جاری می شوند.

تنبيه ششم

گاهی متیقن، حکمی از احکام اسلام است؛ در این صورت استصحاب جاری می شود، ولی گاهی متیقن، حکمی از احکام شرایع قبلی است؛ فرقی میان احکام اسلام و احکام شرایع قبلی نیست و در هر دو، اگر ارکان استصحاب کامل باشد، استصحاب جاری می شود.

اشکال اول: در استصحاب، یقین سابق به اصل ثبوت معتبر است و نسبت به احکام شریعت قبلی یقین به ثبوت نداریم.

اشکال دوم: اگر هم یقین به اصل ثبوت باشد، با آمدن اسلام، شک در بقا حاصل می شود؛ زیرا اسلام ناسخ ادیان و شرایع قبلی است و موجب یقین به ارتفاع احکام آنها می شود.

پاسخ مصنف به اشکال اول: اگر آن احکام به صورت قضایای خارجی باشند و مخصوص موجودین آن عصر، متوهم می تواند بگوید که ما غیر از آنها هستیم و موضوع عوض شده و جای استصحاب نیست، اما خطابات شرعی در همه شرایع و ادیان به صورت قضایای حقیقی بوده و شامل معدومین هم می شود، پس موضوع واحد است.

شاهد بر اینکه خطابات به صورت قضایای حقیقی هستند اینکه

۱. اگر خطابات به صورت قضیه خارجی باشد، نسبت به احکام اسلام هم فقط کسانی که در عصر پیامبر (ص) بوده اند می توانند استصحاب جاری کنند؛ چون موضوع عوض شده، در حالی که هیچ کس ملتزم به این لازم نیست.

۲. اگر خطابات به صورت قضیه خارجی باشد، نسخ نباید نسبت به آینده معقول باشد، در حالی که هیچ کس ملتزم به این لازم نیست.

پاسخ مصنف به اشکال دوم: اصل نسخ شرایع قبل، مورد قبول است، ولی نسخ این نیست که با آمدن شریعت بعدی تمام احکام شریعت قبلی نسخ شود و هیچ حکمی باقی نماند، بلکه با آمدن

ص: ۲۱۴

دین جدید، دین قدیم دیگر به صورت کامل باقی نیست، بلکه قسمتی از احکام که متناسب با آن عصر بوده و به درد اعصار بعدی نمی خورد، نسخ شده و قسمتی باقی می ماند؛ پس مواردی که در شریعت قبلی بوده و در اسلام هم نسبت به آن نفی و اثباتا بیانی نرسیده، مانعی از جریان استصحاب نیست؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است.

اشکال سوم: مسلمین علم اجمالی دارند که برخی از احکام شرایع قبلی نسخ شده، و همین علم اجمالی مانع از جریان استصحاب است؛ زیرا نسبت به جمیع موارد مشکوک استصحاب جاری کردن مستلزم مخالفت قطعی با علم اجمالی است.

پاسخ مصنف: اگر علم اجمالی را کبیر بدانیم و دایره اش همه احکام را بگیرد، این علم اجمالی بعد از فحص، منحل می شود به علم تفصیلی نسبت به مواردی، و شک بدوی نسبت به بقیه موارد؛ و اگر علم اجمالی را صغیر بدانیم، یعنی مواردی که اسلام بیان دارد، نسبت به مواردی که اسلام سکوت کرده و ما شک داریم، ولی در شریعت قبلی بیانی رسیده است، مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد.

جواب اول شیخ انصاری به اشکال اول: احکام شریعت سابق برای افراد نیست تا با عوض شدن اشخاص، موضوع عوض شود و جریان استصحاب منتفی گردد، بلکه احکام، کلی است و کلی باقی است

پاسخ مصنف: بیان شیخ ناتمام است؛ زیرا کلی یک امر ذهنی است و چیزی نیست که مخاطب به احکام باشد، البته شاید مراد شیخ از ثبوت احکام، این است که افراد خاصی ملاک نیستند، بلکه برای همه اشخاص است.

پاسخ دوم شیخ انصاری به اشکال اول: اگر شخصی هر دو شریعت را درک نموده، ارکان استصحاب در حق چنین کسی کامل است؛ زیرا موضوع همان شخص است و تغییری در آن پیدا نشده، و مانعی هم از جریان استصحاب وجود ندارد. و وقتی استصحاب احکام شریعت قبلی در حق مثلا سلمان جاری شود، همین استصحاب در حق ما نیز جاری می شود.

پاسخ مصنف: این مطلب مورد قبول نیست؛ زیرا استصحاب حکم شریعت قبلی در حق چنین اشخاصی بجاست، ولی اشتراک اهل شریعت در احکام، داشتن شرایط برابر است، لذا در حق مثل سلمان استصحاب بجاست، ولی در حق بقیه ارکان ناتمام است.

تنبيه هفتم: عدم حجیت اصل مثبت

منظور از اصل مثبت، اصلی است که اثر شرعی غیر مستقیم و به واسطه دارد.

مفاد اخبار استصحاب، تنزیل مستصحب به منزله متیقن و یا تعبد به مستصحب است، و این تنزیل به لحاظ آثار مستصحب می باشد، اما اینکه لحاظ کدام اثر مهم است سه احتمال دارد:

۱. خصوص آثار شرعی خود مستصحب.

۲. جمیع آثار و احکام و لوازم، اعم از آثار عقلی، آثار عادی، و آثار شرعی، اعم از بلا واسطه یا با واسطه.

۳. خصوص اثر شرعی، بطور مطلق، اعم از اثر شرعی مستقیم و غیر مستقیم.

بنا بر احتمال اول، اصل مثبت حجت نیست؛ زیرا مفاد اخبار، تنزیل مشکوک به منزله متیقن به لحاظ اثر شرعی خود مستصحب است.

بنا بر احتمال دوم و سوم، اصل مثبت حجت است.

از اخبار، احتمال اول استفاده می شود که تنزیل به لحاظ آثار و احکام شرعی خود مستصحب است و دلالتی بر احتمال دوم و سوم ندارند؛ چرا که در اخبار استصحاب سخن از یقین سابق و شک لاحق است، و شارع کاری به آثار دیگر ندارد.

اگر اخبار، ظهور در احتمال اول نداشته باشد و امر میان سه احتمال، مردد باشد، باز هم قدر متیقن همان احتمال اول است و اصل مثبت حجت نیست.

البته در سه مورد اصل مثبت حجت است:

۱. در موردی که واسطه خفی باشد، آنقدر که عرف آن را نادیده می گیرد و اثر شرعی را مستقیماً به واسطه مستند می کند.

۲. در مواردی که واسطه جلی است، ولی میان مستصحب و واسطه در مقام تشریح، اعتبار یکی بدون دیگری ممکن نیست.

۳. در مواردی که واسطه غیر شرعی است، ولی میان مستصحب و واسطه، ملازمه هست.

مصنف: مثبتات امارات و طرق ظنی، حجت است و با قیام اماره بر امری، جمیع آثار بر آن مترتب می شود.

تنبیه هشتم: موارد محل نزاع در اصل مثبت

مورد اول: در استصحاب موضوعی، گاهی اثر شرعی مستقیماً بر مستصحب بار می شود، این استصحاب صحیح است و اصل مثبت نیست؛ و گاهی به واسطه امر دیگری که در وجود خارجی مغایر با مستصحب است بر مستصحب بار می شود، اصل مثبت است؛ و گاهی به واسطه یک عنوان کلی که قابل صدق بر مستصحب است و در وجود خارجی با یکدیگر اتحاد دارند بار می شود که این فرض، پنج صورت دارد:

۱. عنوان کلی، تمام ذات مستصحب است که نوع می شود.

۲. عنوان کلی، جزء داخلی، اعم از مستصحب است که جنس می شود.

۳- عنوان کلی، جزء داخلی، مساوی مستصحب است که فصل می شود.

۴. عنوان کلی، خارج محمول بر مستصحب است.

۵. عنوان کلی، محمول بالضمیمه بر مستصحب است.

در سه قسم اول، استصحاب جاری می شود؛ زیرا ابتدا اثر شرعی از عنوان کلی است، ولی کلی به وجود فرد موجود است. در قسم چهارم هم استصحاب جاری می شود. اما در قسم پنجم، استصحاب جاری نمی شود.

مورد دوم: اثر شرعی گاهی مستقلاً مورد استصحاب است، و گاهی موضوع آن مورد استصحاب است و اثر شرعی بر آن مترتب می شود؛ اما در هر دو حال مستند به شارع بوده و وضع و رفع

آن به دست شارع است، با این تفاوت که مجعول استقلالی را مستقیماً وضع یا رفع می کند، ولی مجعول تبعی را غیر مستقیم و به واسطه منشأ انتزاع.

مصنف: استصحاب در هر دو قسم جاری می شود؛ زیرا وضع و رفع، به دست شارع است، مستقیم یا واسطه.

مورد سوم: در استصحاب موضوعی و حکمی، گاهی ثبوت و وجود اثر شرعی، استصحاب می شود، چنین استصحابی جاری است، ولی گاهی سلب و عدم اثر شرعی، استصحاب می شود، این نوع استصحاب هم جاری است؛ زیرا ملاک این است که وضع و رفع اثر شرعی در اختیار شارع باشد و در امور عدمی چنین است.

اشکال: به اثر وجودی، حکم شرعی اطلاق می شود و استصحاب حکم شرعی یا موضوع آن بلامانع است، ولی به امر عدمی حکم شرعی اطلاق نمی شود تا استصحاب در آن جاری شود.

پاسخ مصنف: به امر عدمی، حکم شرعی اطلاق نمی شود، ولی مانعی برای جریان استصحاب نیست؛ زیرا مهم صدق عنوان «نقض الیقین بالشک» است که در مورد بحث صادق است؛ به عبارت دیگر، «صدق الحکم» مهم نیست «صدق نقض یقین به شک» مهم است.

اشکال شیخ انصاری: فایده و اثر استصحاب براءت، عدم استحقاق عقوبت است که اثر شرعی نیست، بلکه اثر عقلی است، لذا این استصحاب، اصل مثبت است.

پاسخ مصنف: در این استصحابات نیازی به اثبات اثر شرعی نیست، بلکه بر استصحاب عدم منع همه آثار بار می شود چه شرعی و چه عقلی.

استحقاق عقاب مترتب بر حرام واقعی است، ولی عدم استحقاق عقوبت بر عدم منع واقعی مترتب نیست، بلکه بر مطلق عدم المنع مترتب است چه عدم منع واقعی و چه عدم منع ظاهری؛ و این عدم منع با اصل و استصحاب درست می شود.

تنبيه نهم: آثار و لوازم شرعی یا غیر شرعی مستصحب

۱. آثار و لوازم «وجود واقعی مستصحب»، یعنی اگر مستصحب واقعا موجود باشد این آثار را دارد.

۲. آثار و لوازم «مطلق الوجود مستصحب»، اعم از واقعی و ظاهری.

تنبيه دهم

استصحاب دو مرحله دارد:

۱. مرحله ثبوت یا یقین سابق به اصل حکم یا موضوع.

۲. مرحله بقا یا شک لاحق در بقای حکم یا موضوع.

در هر دو مرحله، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی، برای جریان استصحاب لازم است، لذا چهار احتمال وجود دارد:

الف. حکم فعلی نداریم، اگرچه ممکن است حکم انشائی داشته باشیم.

ب. نسبت به هر دو مرحله، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی داریم؛ در این صورت استصحاب جاری می شود.

ج. نسبت به مرحله ثبوت، حکم فعلی یا موضوع دارای حکم فعلی داریم، ولی نسبت به شک لاحق، حکم، شأنی است نه انشائی، در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

د. نسبت به زمان یقین سابق، حکم نبود و یا فعلی نبود، ولی نسبت به زمان شک لاحق، حکم فعلی هست. این قسم محل بحث است و از نظر مصنف در این قسم نیز استصحاب جاری می شود.

دو مثال:

۱. استصحاب حکمی: در ازل حکم و تکلیفی نبود، چون مکلفی نبود، پس از ظهور شریعت، شک می کنیم که باز هم عدم تکلیف باقی است یا منتفی شد! در این صورت یقین به عدم تکلیف در ازل و قبل از شریعت داشتیم، ولی نسبت به پس از شریعت شک در بقای آن داریم و مستصحب اثر شرعی دارد.

ص: ۲۱۹

۲. استصحاب موضوع: عدالت زید سابقا متیقن بود و در آن زمان هیچ حکمی نداشت، ولی اکنون که مشکوک است، شرعا برای عدالت احکامی آمده که به لحاظ مرحله یقین، اثری ندارد، ولی به لحاظ مرحله شک در بقا، اثر شرعی دارد.

تنبيه يازدهم

گاهی شک در اصل حدوث حادثی است، در این صورت استصحاب عدم ازلی جاری می شود؛ زیرا ارکان استصحاب تمام است؛ و گاهی یقین به اصل حدوث حادثی است، و شک در تقدم و تأخر آن است. این فرض دو بخش دارد:

۱. حادث، با اجزای زمان ملاحظه و مقایسه می شود، یعنی حادث مسلم است ولی شک در زمان سابق حادث است؛ این بخش چند صورت دارد که اهم آن سه صورت است:

الف. تحقق و عدم تحقق این حادث در زمان اول، اثر شرعی دارد؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق نداریم و اثر شرعی تحقق هم مترتب نمی شود.

ب. عنوان عدم تحقق، در زمان اول که قابل استصحاب است اثر شرعی ندارد؛ و اثر شرعی به عنوان تأخر حادث از زمان اول مترتب است؛ در این صورت استصحاب جاری نمی شود.

ج. اثر شرعی مربوط به عنوان حدوث است و باید این حدوث، احراز شود تا استصحاب جاری گردد. اگر حدوث را وجود خاص بدانیم، استصحاب جاری نمی شود؛ اما اگر حدوث را مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی بدانیم، استصحاب بردار خواهد بود.

۲. گاهی حادثی با حادث دیگری سنجدیده می شود، خواه هر دو، حکم برای یک موضوع باشند، و خواه برای دو موضوع. در این بخش، سه صورت وجود دارد:

الف. هر دو حادث، معلوم التاريخ می باشند. این صورت، از بحث خارج است.

ب. هر دو حادث، مجهول التاريخ می باشند، و علم اجمالی به حدوث هر دو حکم یا هر دو موضوع داریم ولی تفصیلا نمی دانیم که همزمان حادث شده اند یا نه.

ج. یکی از آن دو معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است.

ص: ۲۲۰

صورت دوم، چهار قسم دارد:

۱. اثر شرعی بر وجود محمول وجودی مترتب می شود. به عبارت دیگر مفاد کان تامه. این قسم سه حالت دارد:
 - الف. اثر شرعی فقط بر وجود یکی از دو حادث مترتب می شود، و آن حادث، حالات گوناگون دارد. در این حالت، استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا ارکانش ناتمام است.
 - ب. اثر شرعی بر وجود هر دو حادث مترتب می شود. در این حالت نمی توان استصحاب را نسبت به هر دو جاری کرد؛ زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو کذب است و اجرای استصحاب در یکی، ترجیح بلا مرجح است.
 - ج. اثر شرعی فقط بر وجود حادث اولی، در حالت تقدم، مترتب نمی شود، بلکه در حال تأخر و تقارن نیز اثر مترتب است.
 ۲. اثر شرعی بر وجود وصفی مترتب می شود، یعنی حادث در صورتی که مثلاً متصف به وصف تقدم باشد دارای اثر است و بدون وصف تقدم، اثری ندارد. به عبارت دیگر مفاد کان ناقصه. در این قسم، مطلقاً استصحاب جاری نمی شود، اعم از خصوص وجود یکی از دو حادث، و یا وجود حادث دیگر با وصف مزبور.
 ۳. اثر شرعی بر عدم نعت حادثی در زمان وجود حادث دیگر مترتب است. به عبارت دیگر مفاد لیس ناقصه. در این قسم استصحاب جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق نداریم.
 ۴. اثر شرعی بر عدم محمولی مترتب است، یعنی نبود یکی از دو حادث در زمان حدوث حادث دیگر دارای اثر شرعی است. به عبارت دیگر مفاد لیس تامه. در این قسم، نسبت به هر حادث، یقین سابق به عدم و شک لاحق در بقاء است، ولی عدم احراز اتصال زمان یقین به زمان شک، مانع استصحاب می شود.
- اشکال شیخ انصاری: در قسم چهارم، اتصال زمان شک به زمان یقین محرز است، در نتیجه مقتضی موجود و ارکان کامل می باشد.

پاسخ مصنف: اگر حادثی را با اجزای زمان مقایسه کنیم نه با حادث دیگر، ارکان استصحاب تمام است، ولی فرض در این قسم آن است که دو حادث مجهول التاریخ داریم که تقدم و تاخر یکی را با دیگری مقایسه می کنیم.

استصحاب در این قسم مطلقاً جاری نمی شود اعم از اینکه اثر دار باشد یا بدون اثر؛ چون رکن آن مختل است و اتصال محرز نیست، و در هر صورت استصحاب جاری نیست.

در صورتی که دو حادث باشد که یکی مجهول التاریخ و دیگری معلوم التاریخ است، چهار صورت دارد:

۱. اثر شرعی از وجود یکی از دو حادث به صورت وجود محمولی باشد. به عبارت دیگر مفاد کان تامه؛ در این قسم استصحاب وجودی جاری نمی شود؛ زیرا یقین سابق ندارد، ولی استصحاب عدمی یعنی عدم تقدم یا عدم تاخر جاری می شود.

۲. اثر شرعی از وجود یکی از دو حادثی باشد که متصف به وصف تقدم یا تاخر است. به عبارت دیگر مفاد کان ناقصه؛ در این قسم استصحاب جاری نیست؛ زیرا یقین سابق مختل است.

۳. اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو حادثی باشد که متصف به نبودش در زمان حادث دیگر است تا اثر دار باشد. به عبارت دیگر مفاد لیس ناقصه؛ در این قسم استصحاب جاری نیست.

۴. اثر شرعی بر عدم یکی از آن دو حادثی باشد که نفس نبود یکی از آن دو در زمان وجود دیگری اثر دارد. به عبارت دیگر مفاد لیس تامه. در این قسم استصحاب عدم نسبت به حادث مجهول التاریخ جاری می شود، ولی نسبت به معلوم التاریخ جاری نه.

تعاقب دو حالت بر یک موضوع: در این صورت، بحث در موردی است که دو حالت متضاد بر موضوع واحد عارض شده و شك در تقدم و تاخر آن دو است؛ در این صورت، پیش از بحث معارضه و وجود مانع، اصل مقتضی مشکوک است و ارکان استصحاب ناتمام است؛ زیرا اتصال زمان شك به زمان یقین و بالعکس احراز نشده و پیوستگی آنها محرز نیست.

تنبيه دوازدهم: استصحاب در عقائد

۱. اموری که مقصد اصلی شارع، مجرد اعتقاد و عقد القلب نسبت به آن است و با تحصیل ظن و گاهی شک و وهم نیز کفایت می کند. در این دسته اگر ارکان استصحاب تمام باشد، هم استصحاب موضوعی و هم استصحاب حکمی جاری خواهد شد. مانند اینکه قبلاً یقین به

رجعت بوده و اکنون به دلیلی شک در بقای آن شده، استصحاب بقا جاری می شود و اثر شرعی آن وجوب اعتقاد است.

اشکال: استصحاب از اصول عملیه است و در فروع عملیه جاری می شود، نه در امور اعتقادی.

پاسخ مصنف: استصحاب اصل عملی است، ولی منظور از اصل بودن در قبال اماره است، و منظور از عملی بودن هم فقط عمل خارجی و محسوس نیست، بلکه اعم از فعل جوارحی و جوانحی است، بنابراین اگر ارکان استصحاب کامل باشد هم در اعمال جوارحی و هم در اعمال جوانحی جاری می شود.

۲. اموری که مقصد اصلی شارع در آنها اعتقادی است که با یقین و قطع حاصل می شود. در این دسته نیز اگر ارکان استصحاب کامل باشد، استصحاب حکمی جاری می شود، ولی استصحاب موضوعی جاری نمی شود؛ زیرا استصحاب یقین آور نیست.

میرزای قمی در قوانین آورده که یکی از دانشمندان اهل کتاب با یکی از فضلاء شیعه درباره نبوت بحث کرده و با استصحاب نبوت، عالم شیعی را محکوم کرده. پاسخ استدلال دانشمند کتابی اینگونه است:

در این استصحاب توجه به دو نکته لازم است؛ یکی معنای نبوت و دیگری منظور از استصحاب.

نکته اول: معنای نبوت؛ در معنای نبوت، سه فرض مطرح است:

۱. نبوت، ارتباط با وحی است، پس یک امر حقیقی تکوینی خارجی است و ربطی به جعل و اعتبار و قرارداد ندارد؛ در این صورت استصحاب در آن جریان ندارد؛ زیرا استصحاب، فرع بر شک در بقا است و انبیا تا پایان عمر در مراتب عالیه، باقی مانده اند؛ اگر هم شک در بقا بشود، باز هم استصحاب جاری نمی شود، چون مستصحب مجعول شرعی نیست.

سؤال: منشأ شک در بقای نبوت، چیست و چگونه متصور می گردد؟

پاسخ مصنف: منشأ آن احتمال انحطاط نبی است که احتمالی ممکن می باشد، اگرچه در اثر مقام عصمت، استحاله وقوعی دارد.

۲. نبوت، امری مجعول است که وقتی نبی به مرتبه خاصی از کمال رسید و واجد صلاحیت شد، خداوند منصب نبوت را به او اعطا می کند. در این صورت مانند دیگر مجعولات شرعی، استصحاب در آن جاری می شود.

۳. نبوت کنایه از شریعت و احکام پیامبر قبلی است و منظور از استصحاب نبوت، استصحاب احکام شریعت قبل می باشد. در این صورت نیز استصحاب قابل جریان است.

نکته دوم: استصحاب، یا به منظور اسکات خصم است و یا به منظور اقناع؛ اگر استدلال به استصحاب برای الزام باشد، طرف بحث باید به ویژگی های استصحاب معترف باشد، اگر استدلال به استصحاب برای اقناع هم باشد، مستدل باید به ویژگی های استصحاب معترف باشد تا بتوان استصحاب جاری نماید.

با توجه به این دو نکته، استدلال دانشمند یهودی ناتمام است.

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم خاص

وقتی دلیل اجتهادی، شامل موردی شود، بر استصحاب تقدم دارد و با وجود دلیل، جای اصل نیست. حال سؤال این است که اگر خطاب عامی وارد شود که شامل هر فردی از افراد عام، در هر زمانی از ازمه، است، و خطاب خاصی باشد که فرد خاصی از افراد عام را نسبت به زمان خاص از تحت عام خارج نموده، ولی خطاب خاص نسبت به زمان، ساکت است و نفی یا اثبات حکم زمان را بیان نکرده، شک پیدا می شود که حکم در زمان دیگر چیست؟ یعنی آیا به عموم عام برمی گردد یا همان حکم خاص یا حکم مخصص ادامه دارد؟

ص: ۲۲۴

به تعبیر دیگر، منشأ اشکال این است که آیا تخصیص عام، خاص را به طور کلی از حجیت ساقط می نماید یا فی الجمله؟

مصنف: اگر زمان در دلیل عام و دلیل خاص، ظرف باشد استصحاب حکم خاص جاری می شود، و اگر زمان در هر دو دلیل یا در دلیل عام، قید باشد، به عموم عام تمسک می شود، و اگر زمان فقط در دلیل عام ظرف باشد، اصول عملیه جاری می شود.

در صورت اول که زمان در دلیل عام و دلیل خاص، به صورت ظرف، اخذ شده، اگر دلیل خاص، از اول زمان عمل به عام صادر شود، دلیل خاص قاطع استمرار حکم عام نیست، و در واقع جمع میان دلیل عام و خاص می شود. و اگر اول عموم عام مستقر شد و تا مدتی ادامه یافت و در همین زمان، خطاب خاص آمد، استصحاب جاری می گردد و حکم خاص استفاده می شود. و اگر قبل از استقرار عموم عام، خاص مطرح شد، به عموم عام رجوع می شود و نوبت به استصحاب حکم خاص نمی رسد.

در صورت دوم که زمان در دلیل عام و دلیل خاص، به صورت قید اخذ شده، نسبت به زمان های بعد، به عام تمسک می شود و جای استصحاب حکم خاص نیست.

در صورت سوم که زمان در دلیل عام، به صورت ظرف اخذ شده، نه جای تمسک به عموم عام است و نه جای استصحاب حکم خاص، چون حکم عام منقطع شده، و موضوع نیز عوض شده، بنابراین فقط جای رجوع به اصول عملیه است.

در صورت چهارم که زمان در دلیل عام، به صورت قید، و در دلیل خاص به صورت ظرف اخذ شده، به عموم عام تمسک می شود؛ زیرا عام، هر زمانی را مستقلاً شامل می گردد؛ پس از آن نوبت به استصحاب حکم خاص می رسد.

تنبيه چهاردهم: مراد از شك لاحق

لفظ شك در اخبار باب استصحاب، به معنای عام کلمه به کار رفته یعنی معنای مقابل علم به تقابل ملکه و عدم ملکه، شاهد بر این معنا آنکه

۱. تصریح اهل لغت، مانند جوهری در صحاح، فیومی در مصباح، و طریحی در مجمع البحرین.

۲. استعمالات معصومین که از روایات در ابواب گوناگون مانند شک در نماز استفاده می شود.

۳. اخبار باب استصحاب که در مقام تحدید و بیان حد و ضابطه نقض یقین هستند.

۴. اولین صحیح از روایات باب استصحاب که راوی از امام (ع) پرسیده «اگر چیزی در کنار او حرکت داده شود و او متوجه نشود، این نشانه خواب است و باید وضو بگیرد؟».

نظر شیخ انصاری مانند مصنف است و دو دلیل دیگر بر مدعای خود آورده که مصنف رد می کند:

۱. اجماع قطعی بر اینکه استصحاب، اختصاص به شک مصطلح ندارد.

پاسخ مصنف: اولاً همه فقهای که استصحاب را از باب اخبار حجت می دانند چنین نظری ندارند، ثانیاً اگر هم چنین نظری داشته باشند ارزشی ندارد؛ زیرا اجماع مدرکی است.

۲. حکم شک مانند حکم ظن غیر معتبر است، چون اخبار باب، ظن غیر معتبری که خلاف حالت سابقه باشد را نیز شامل است.

پاسخ مصنف: ظن غیر معتبر یعنی ظنی که مفاد خود را ثابت نمی کند، ولی می تواند مانع از جریان استصحاب باشد.

مقام اول: بقای موضوع

مراد از بقاء موضوع، اتحاد قضیه متیقینه و مشکوکه است، یعنی موضوع قضیه مشکوکه همان موضوع قضیه متیقینه باشد، با این فرق که در سابق یقینی بوده و الان مشکوک.

مصنف: لزوم بقای موضوع به این دلیل است که

الف. شک در حدوث امر جدید می شود و استصحاب «ابقاء ما کان» است.

ب. عنوان نقض یقین صدق نمی کند.

استدلال شیخ انصاری: اگر موضوع محرز نباشد، یا موضوع جایگزین نشده که بقای عرض بدون معروض است، و یا جایگزین شده که انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر و محال است.

پاسخ مصنف: هم عرض بدون موضوع محال است، و هم انتقال عرض به معروض دیگر محال است، ولی بحث در یک امر حقیقی نیست، بلکه در یک امر اعتباری تعبدی شرعی است.

مصنف: مناط اتحاد دو قضیه عرف است، نه دقت عقلی، و عنوان نقض یقین به شک باید عرفاً صادق باشد.

مصنف: رابطه حکم عقل و عرف، عموم و خصوص من وجه است. گاهی با دقت عقلی موضوع تغییر کرده و جای استصحاب نیست، ولی با دید عرفی موضوع باقی است و جای استصحاب است، و گاهی به دقت عقلی موضوع باقی است، ولی از نظر عرف تغییر کرده و جای استصحاب نیست، و گاهی از هر دو نظر موضوع همان موضوع است و اتحاد دو قضیه محفوظ است، مانند استصحاب موضوعات.

مقام دوم: تقدم اماره بر استصحاب

تقدم اماره بر اصل عملی جای بحث ندارد؛ ولی نحوه تقدم محل بحث است.

مصنف: تقدم اماره بر اصل از باب ورود است، که دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می برد، ولی ورود، گاهی واقعی و حقیقی است و گاهی تعبدی و تنزیلی.

اشکال: ادله دو دسته اند: یکی ادله حجیت اماره، و دیگری ادله حجیت استصحاب، دلیل تقدم و ورود اماره بر استصحاب چیست؟

پاسخ مصنف: تقدم دليل اماره بر استصحاب محذوری ندارد و استصحاب دیگر موضوعی نخواهد داشت، اما با تقدم استصحاب، موضوع اماره از بین نمی رود.

نظر شیخ انصاری: این تقدم از باب حکومت است.

پاسخ مصنف:

۱. ضابطه حکومت در اینجا وجود ندارد؛ زیرا دلیل اماره ناظر به دلیل اصل نیست و برای تفسیر آن وارد نشده.

۲. مقتضای حکومت این است که اگر اماره موافق اصل است، هر دو حجت باشند، یعنی استصحاب هم معتبر باشد، اما خود شیخ هم به این لازم ملتزم نیست.

احتمال سوم: تقدم اماره بر استصحاب از باب توفیق و جمع عرفی است که مصادیق گوناگونی دارد.

ص: ۲۲۸

مطلب اول: رابطه استصحاب با سایر اصول عملیه همان رابطه اماره و اصل است، یعنی دلیل استصحاب بر دلیل اصل برائت و احتیاط و تخییر وارد است.

مصنف: استصحاب نسبت به اصول عملیه عقلیه وارد است و موضوع آنها را نابود می کند.

مطلب دوم: تعارض دو استصحاب

تعارض دو استصحاب دو گونه است:

۱. علم اجمالی به کذب یکی از آنها نداریم، بلکه نسبت به هر دو مستصحب جداگانه یقین سابق داریم، تنها مشکل آن است که عمل به هر دو ممکن نیست.

۲. علم اجمالی به کذب یکی از آنها داریم، یعنی یقینا یکی از آن دو حالت سابقه منتفی شده و اجرای استصحاب در هر دو طرف کذب است، این صورت دو بخش می شود: یکی اینکه دو استصحاب در طول هم بوده و یکی مسبب دیگری باشد، و دیگری اینکه دو استصحاب در عرض هم باشند.

در قسم اول استصحاب سببی مقدم است و با وجود آن نوبت به استصحاب مسببی نمی رسد.

در قسم دوم

نظر شیخ انصاری: در هیچکدام از اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمی شود و منجر به تناقض صدر «لا تنقض الیقین بالشک» و ذیل «و لکن انقضه بیقین آخر» می گردد.

پاسخ مصنف: اولاً ذیل حدیث شامل اطراف علم اجمالی نیست، ثانیاً این ذیل در همه اخبار استصحاب وجود ندارد.

نظر مصنف: اگر با جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی مخالفت عملی پیش نیاید، جریان استصحاب محذوری ندارد، بلکه موافق احتیاط می باشد. اما اگر موجب مخالفت عملی شود، جریان استصحاب ممنوع است.

مقام اول: رابطه استصحاب با قواعد فقهی غیر از قاعده قرعه؛ در این صورت، قواعد فقهی بر استصحاب تقدم دارند؛ زیرا دلیل استصحاب اعم از ادله قواعد فقهیه است و اخص بودن ادله آنها می تواند حقیقی یا حکمی باشد.

اشکال: چنین نیست که همه قواعد، اخص از استصحاب باشند، بلکه برخی از آنها با استصحاب، عام و خاص من وجه هستند.

پاسخ مصنف: اگرچه این دو عام و خاص من وجه هستند، ولی مانع از مخصص بودن قاعده ید نیست؛ زیرا اولاً اجماع داریم که کسی در قاعده ید تفصیل نداده، ثانیاً اگر ماده اجتماع را به دلیل استصحاب بدهیم، موارد قاعده ید خیلی کم می شود، ولی اگر به قاعده ید بدهیم، موارد استصحاب خیلی زیاد است و محذوری هم ندارد.

مقام دوم: رابطه استصحاب با قاعده قرعه؛ در این صورت، استصحاب بر قرعه تقدم دارد؛ زیرا دلیل استصحاب اخص از دلیل قرعه است، چرا که دلیل قرعه شامل امر مشکل، مشتبه، مجهول، و مشکوک می شود اما استصحاب فقط شامل مشکوکی است که حالت سابقه یقینی داشته باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم اعم از استصحاب است و هم از جهتی اخص است؛ زیرا مخصوص شبهات موضوعیه است. و دلیل استصحاب اعم است چون شامل شبهات حکمیه نیز می شود.

پاسخ مصنف: دلیل قرعه اعم است، ولی اجماع موجب اختصاص آن به شبهات موضوعیه گردیده و مانعی ندارد که مخصص دیگری هم مانند استصحاب، مواردی را که حالت سابقه دارد از عموم دلیل قرعه تخصیص بزند. علاوه بر آن، دلیل قرعه به خاطر کثرت تخصیص موهون شده و نیاز به پشتوانه دارد، ولی دلیل استصحاب در اثر ندرت تخصیص، قوی است و به قوت خود باقی است.

اشکال: دلیل استصحاب قادر به تخصیص دلیل قرعه نیست؛ زیرا قرعه از امارات است و اماره بر اصل وارد است.

پاسخ مصنف: قاعده قرعه از امارات است، ولی این اماره طوری است که استصحاب هم می تواند بر آن وارد شود و موضوع قرعه را نابود کند؛ زیرا در دلیل قرعه، امر مجهول یا امر مشتبه یا امر مشکل آمده، یعنی نه حکم واقعی آن معلوم است و نه حکم ظاهری، و با آمدن استصحاب، حکم ظاهری آن معلوم می شود.

ص: ۲۳۱

فصل اول: تعریف تعارض

تعارض عبارت است از منافات دو یا چند دلیل بحسب دلالت و مقام اثبات حسب مقام اثبات و دلالت، به نحو تناقض یا تضاد. همچنین تضاد هم یا حقیقی است و یا مجازی.

تعریف شیخ انصاری: تعارض عبارت است از تنافی و تمانع دو دلیل، بحسب مدلول نه بحسب دلالت، لذا گفته شده: تعارض، تنافی مدلول دو دلیل است به نحو تناقض و تضاد.

مصنف: اگر بین دو دلیل حکومت باشد، به محض تنافی، تعارض واقع نمی شود، چه دلیل حاکم مقدم باشد، و چه مؤخر و چه در عرض هم باشند، چنانکه اگر ادله احکام موضوعات به عنوان اولی، با ادله نفی عسر و حرج، سنجیده شود، قابل جمع عرفی می باشند؛ و یا اینکه عرف، هر دلیل را قرینه برای تصرف در دلیل دیگر بدانند، و یا اینکه دو دلیل در مقام عمل، تراحم داشته باشند.

امارات معتبره، بر اصول شرعیه، تقدم دارند؛ زیرا عرفاً معارض شناخته نمی شوند، و این تقدم، از باب تخصص است، چون موضوع اصول شرعیه یعنی شک را از بین می برد. علاوه بر آن اگر اصول بر امارات مقدم شوند موردی برای امارات باقی نمی ماند، ولی اگر امارات بر اصول مقدم شوند موارد بسیاری برای اصول شرعیه باقی می ماند.

مصنف: علت تقدم امارات بر اصول، حکومت نیست؛ زیرا ادله حجیت امارات هیچ نظری به ادله اصول ندارند، و هر یک از دو دلیل به دلالت مطابقه، حکم مورد اجتماع، و به دلالت التزام، مقتضای دیگری را نفی می نماید.

مناط حجیت امارات:

۱. مشهور: شارع مطابق مؤدای امارات، احکام ظاهری جعل کرده، مگر آنکه کشف خلاف شود.

۲. مصنف: شارع، امارات معتبره را حجت قرار داده، یعنی حجیت را برای آنها جعل کرده، در نتیجه عقل، جمیع آثار حجت ذاتی را بر آن مترتب می سازد.

مصنف: مفاد دلیل اعتبار اماره، عقلا بر وجوب الغای احتمال خلاف دلالت می کند؛ زیرا مثلا حکم به حرمت شرب توتون، با عدم حلیت، ملازمه دارد، بنابراین دلیل اماره و دلیل اصل، ناظر به هم نیستند.

اگر قرینه ای بین دو دلیل باشد، تعارضی واقع نمی شود، مانند آنکه یکی ظاهر و دیگری نص یا اظهر باشد، و یا اینکه یکی ظاهر و دیگری اظهر باشد.

جمع عرفی بین دو دلیل متعارض، سه صورت دارد:

۱. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر دو دلیل باشد.

۲. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر یکی از دو دلیل بدون تعیین.

۳. جمع، متوقف بر تصرف در ظاهر یکی از دو دلیل بطور معین.

در این صور که قابل جمع عرفی هستند تعارضی نیست.

ص: ۲۳۳

تعارض بین دو دلیل باعث سقوط یکی از دو دلیل از حجیت می شود؛ زیرا تعارض آن دو موجب علم اجمالی به کذب یکی از آنهاست، یعنی در واقع یکی از دو دلیل حجت.

مصنف: اگر حجیت امارات از باب طریقت باشد، احتمال کذب یکی از دو دلیل، مستلزم آن است که هیچکدام در خصوص مؤدای خود حجت نباشند، و مدلول هیچیک ثابت نشود.

و اگر حجیت امارات از باب سببیت باشد، تعارض دو دلیل از لحاظ حجیت دو صورت دارد:

۱. اگر حجیت، به اماراتی که کذب آنها را نمی دانیم اختصاص داشته باشد، مقتضای قاعده در تعارض، تساقط است. همچنین اگر بنای عقلاء دلیل اعتبار سند اخبار باشند، قدر متیقن آن، صورتی است که علم برخلاف آن نباشد، و می توان گفت که آیات و روایات ظهور در حجیت اخباری دارند که مفید ظن و اطمینان باشند.

۲. اگر مقتضای حجیت در هر دو دلیل موجود باشد، و امارات را از باب سببیت مطلقاً حجت بدانیم، تعارض، از باب تراحم است و عقل حکم به تخییر می کند.

البته تعارض امارات مطلقاً از باب تراحم است و مقتضای آن تخییر می باشد، و اگر مقتضای امارات، التزام بمؤدای روایات باشد، در مورد تعارض دو التزام واجب می شود، و چون مکلف نمی تواند در موضوع واحد به دو حکم متضاد یا متناقض ملتزم شود، پس بنا بر تخییر گذارده می شود. ولی اگر از باب تراحم نباشد، یعنی یکی بر حکم الزامی، و دیگری بر حکم غیر الزامی دلالت کند، دلیل حکم الزامی مقدم می شود، مگر آنکه دلیل حکم غیر الزامی نیز مقتضای رجحان داشته باشد.

نتیجه: حکم تعارض دو دلیل، یا تساقط است و یا تخییر و یا تقدیم جانب اهم، نه جمع عرفی به تصرف در هر دو دلیل.

نکته: جمع - به واسطه تصرف در یکی یا در ظهور هر دو، در موردی که عرف ظهور هر دو یا یکی را قرینه بر تصرف در یکی یا هر دو قرار ندهد - مستلزم طرح یکی یا هر دو خواهد بود.

تعارض بین دو ظاهر، وقتی است که سند آنها قطعی باشد، و تعارض میان دو سند، وقتی است که سند هر دو ظنی باشد، و مقتضای قاعده تعارض، بنا بر طریقت و بعضی از اقسام موضوعیت، تساقط است، و در بعضی دیگر از اقسام موضوعیت، تخییر.

ص: ۲۳۵

به حسب قاعده ثانویه، و مطابق اخبار علاجیه، دو خبر متعارض ساقط نمی شوند، بلکه باید تعیین یا تخییرا به یکی از آن دو عمل نمود؛ زیرا در صورت رجحان، عمل به ارجح معین است، و در صورت تساوی، عمل به تخییر؛ و تا زمانی که دلیلی بر تعیین یا تخییر نباشد، مقتضای قاعده ثانویه، عمل به ارجح است.

قوی ترین دلیلی که برای وجوب اخذ راجح بیان شده، اخبار است که چهار دسته اند:

۱. اخباری که مطلقا دلالت بر تخییر دارند؛ مانند خبر حسن بن جهم از امام رضا (ع).

۲. اخباری که مطلقا دلالت بر توقف دارند؛ مانند روایت سماعه از امام صادق (ع).

۳. مرفوعه زراره که دلالت بر وجوب احتیاط دارد.

۴. اخباری که دلالت بر ترجیح عمل به خبر راجح با مرجحات منصوصه دارند.

مصنف: اخباری که دلالت بر ترجیح دارند، شانزده تا بیست حدیث هستند، ولی جامع ترین آنها مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره بن اعین است.

مصنف: مقبوله عمر بن حنظله در مورد رفع خصومت صادر شده، و نمی توان ادعای تنقیح مناط نموده و مرجحات آن را به دو خبر متعارض سرایت داد؛ زیرا مقام حکومت و مقام فتوی تفاوت دارند.

اشکال: ظهور این دو روایت، شامل هر دو مقام می شود، پس باید با این دو روایات، مطلقات اخبار تخییر را مقید نمود.

پاسخ مصنف: اگر هم چنین ظهوری داشته باشند، باز هم نمی توانند مطلقات اخبار تخییر را مقید نمایند؛ زیرا سند مرفوعه ضعیف است، و مقبوله دلالت بر ترجیح در زمان غیبت ندارد، چون در صورت تساوی دلیلی امکان ارجاع به امام نیست.

مصنف: اخبار باب تعارض، برای ترجیح حجت بر حجت، و تمیز حجت از لاجت صادر شده اند؛ زیرا اخباری که مخالف کتاب و سنت باشند، حجت بشمار نمی آیند.

اشکال: این دو اخبار ظهور در تعیین و ترجیح یکی از دو متعارض دارند، اگرچه بر تمیز حجت از لا-حجت نیز دلالت می کنند، پس با ظهور اخبار تخییر معارضه دارند و آنها را تقیید می نمایند.

پاسخ مصنف: لازم است که این اخبار را برای مقام تمیز حجت از لا-حجت قرار دهیم، یعنی این اخبار قرینه ای بر ظهور مطلقات تخییر شوند تا بتوان بین آنها و اخبار تخییر جمع عرفی نمود.

اشکال: در اخبار متعارضی که تفاضل داشته باشند، برای وجوب ترجیح، به وجوه دیگری غیر از اخبار علاجیه استدلال شده، چنانکه ادعای اجماع بر وجوب اخذ باقوی الدلیلین نموده اند.

پاسخ مصنف: ادعای اجماعی که مثل کلینی با آن مخالف است، گزافه گوئی است، چون کلینی، بنا بر آنچه در مقدمه کافی آورده، تخییر را اختیار نموده.

اشکال دوم: اگر ترجیح راجح واجب نباشد، ترجیح مرجوح لازم می آید که قبیح و محال است.

پاسخ مصنف: اولاً، مرجحات مذکوره، زمانی موجب ترجیح می شوند که در نظر شارع سبب تقویت ملاک حجیت راجح بشوند، و ثانیاً، امتناع ترجیح مرجوح در این مقام وجهی ندارد؛ زیرا ترجیح مرجوح در افعال اختیاری قبیح است اما محال نیست. البته صدور قبیح از حکیم مستلزم ترجیح بلا مرجح و محال.

اشکال سوم: اگر ترجیح راجح واجب نباشد، نظم اجتهاد مختل می شود؛ زیرا مستلزم مخیر بودن مجتهد بین عمل کردن به خاص و عام، مطلق و مقید، ظاهر و نص می باشد.

پاسخ شیخ انصاری: این استدلال ناتمام است؛ زیرا مثل این معارضات از محل نزاع خارج اند.

اگر مفاد اخبار تخییر، ترجیح داده شود، اشکالی ندارد که مجتهد در مقام افتا، به آنچه اختیار نموده فتوی دهد، ولی نمی تواند در مسائل فرعی، فتوی به تخییر دهد، گرچه می تواند در مساله اصولیه فتوی به تخییر دهد.

سوال: آیا تخییر برای مکلف بدوی است - یعنی مکلف بعد از اخذ یکی از دو خبر و عمل به آن، نمی تواند خبر دیگر را اختیار کند - یا استمراری است یعنی همیشه می تواند به هر کدام از دو خبر عمل کند؟

مصنف: مقتضای اطلاقِ تخیر این است که تخیر، استمراری است، مگر آنکه ادعا شود در ادله تخیر اجمال و وجود دارد و مانع از تمسک به اطلاق می شود؛ در هر حال، مقتضای استصحاب حکم تخیر، استمراری بودن آن است.

توهم: اخبار تخیر درباره کسی است که در حکم شرعی متحیر باشد، یعنی موضوع حکم تخیر، شخص متحیر است، و بعد از اخذ هر کدام از دو خبر و عمل به آن، تحیر مرتفع می شود.

پاسخ مصنف: موضوع اخبار تخیر، مکلفی است که با دو خبر متعارض مواجه شده و متحیر است، و بعد از اخذ یکی از دو خبر، همچنان حالت سابقه باقی است.

سؤال: آیا فقط باید به مرجحات منصوصه اکتفا نمود، یا می توان از آنها تعدی کرده و از هر مزیتی که موجب رجحان و یا مفید ظن شود استفاده نمود؟

پاسخ مصنف: جمهور مجتهدین، قائل به تعدی هستند و سه دلیل آورده اند:

۱. از ترجیح به مثل اصدقیت، کشف می شود که مناط ترجیح اقریبیت به واقع است.

۲. از آنجا که امام (ع) به واسطه شهرت، ترجیح داده، پس ملاک ترجیح، کم بودن شک در مفاد خبر مشهور و عدم احتمال خلاف است، پس هر خبری که شک کمتری در آن باشد، ترجیح دارد.

۳. یکی از مرجحات منصوصه، مخالف عامه بودن است، پس هر دلیلی که دارای رشد باشد ارجح خواهد بود.

اشکال مصنف:

استدلال اول ناتمام است؛ زیرا اصدقیت، برای کشف واقع نیست که کاشفیت و طریقت ملاک و علت تامه حجیت خبر باشد و بتوانیم از آن تعدی نموده هر کاشفی را مناط حجیت قرار دهیم.

استدلال دوم ناتمام است؛ زیرا متوقف بر نفی شک از روایت مشهور نیست، بلکه مراد، عدم ریب عرفی و اضافی است.

استدلال سوم غیر نافع است؛ زیرا ممکن است مراد از «بأن الحق و الرشد فی خلافهم» نفس مخالفت با عامه باشد.

اشکال: ترجیح به مخالفت عامه، به دلیل مفتوح بودن باب تقیه در زمان صدور اخبار است.

پاسخ مصنف: اخبار علاجیه، در زمان صدور خود، مورد استفاده بوده، و موثوق الصدور یا مقطوع الصدور به حساب می آمده.

نظر مصنف: نباید از مرجحات منصوصه به هر مزیتی که محتمل الاقربیه باشد تعدی شود. علاوه بر آن، امام (ع) در باب تعارض، ضابطه ای کلی برای مرجحات بیان نفرموده، پس معلوم می شود

که مرجحات منصوصه دارای خصوصیتی هستند که تعدی از آنها جائز نمی باشد. همچنین امر امام (ع) به توقف، ظهور در انحصار مرجحات به همان مذکورات دارد.

توهم: مزیتی که موجب ظن به صدق یکی از متعارضین بشود، از مرجحات نیست، بلکه مستلزم ظن به کذب خبر دیگر است.

پاسخ مصنف: ظن شخصی به کذب یکی از دو خبر، ضرری به حجیت نوعی اخبار نمی زند؛ زیرا حجیت اخبار از باب ظن شخصی نیست. علاوه بر آن، از ظن به صدق یکی، ظن به کذب دیگری حاصل نمی شود.

ص: ۲۴۰

فصل پنجم: اختصاص اخبار علاجیه به غیر جمع عرفی

سؤال: آیا احکام مستفاد از اخبار علاجیه، اختصاص به غیر موارد جمع عرفی دارند، یا شامل آن هم می شوند؟

پاسخ مصنف: مشهور، قائل به اختصاص شده اند، چرا که ظاهر اخبار علاجیه این است که تخییر یا ترجیح، اختصاص به مواردی دارد که اهل عرف از فهم مراد از آن عاجز باشند.

اشکال: ارتکازی بودن جمع به صورت تقدیم اظهر بر ظاهر، باعث نمی شود که به غیر موارد جمع اختصاص داشته باشد؛ زیرا در موارد قابل جمع عرفی نیز تحیر استمراری مکلف باقی است و شاید سؤال راوی به دلیل حیرت در حکم واقعی بوده، و یا اینکه راوی به دلیل احتمال منع شرعی از جمع عرفی سؤال کرده باشد، و نمی توان ادعا کرد که قدر متیقن عموم و اطلاق اخبار علاجیه غیر موارد جمع عرفی را شامل می گردد.

سؤال و جواب در اخبار علاجیه، اختصاص به غیر موارد جمع عرفی ندارد، چون عناوین ماخوذ در سئوالات، موارد جمع عرفی را نیز دربرمی گیرد؛ مگر اینکه ادعا شود به ملاحظه سیره عقلاء، عمومات اخبار علاجیه مجمل می شود، و مجرد سؤال راوی از مطلق تعارض، موجب نمی شود که اخبار علاجیه را بر عموم حمل نماییم.

مصنف: اخبار علاجیه نمی توانند مانع از بنای عقلاء و سیره علما شوند، مگر اینکه اخبار علاجیه ظاهر در عموم، و صریح در اطلاق باشند، پس اگر جمع عرفی ممکن باشد متبع است.

اگر ظاهر و اظهر مشتبه شد، برای تمیز آنها اموری ذکر شده:

۱. اگر عام با مطلق تعارض نماید؛ شیخ انصاری از سلطان العلماء نقل می کند که در این صورت در واقع تعارض بین تخصیص عام و تقييد مطلق است، و ظهور عام بر اطلاق ترجیح دارد؛ زیرا زمانی حکم به اطلاق می شود که بیانی در مقام نباشد، اما ظهور عام در عموم، حکم تنجیزی است که مبین حکم مطلق می باشد.

اشکال مصنف: مقدمات حکمت، مقتضی ظهور اطلاق است، و عدم البیان، رکن آن می باشد، ولی مراد، عدم البیان در مقام تخاطب است، نه عدم البیان الی الابد.

۲. اگر امر بین تخصیص و نسخ عام دائر باشد؛ اگر عام، بعد از وقت عمل به خاص وارد شود، یا عام تخصیص زده می شود، و یا خاص منسوخ می گردد، و اگر عام، قبل از وقت عمل به خاص وارد شود، به دلیل جمع عرفی، تخصیص متعین است. همچنین اگر خاص بعد از وقت عمل به عام وارد شود نیز دوران امر بین نسخ حکم عام و تخصیص آن خواهد بود، و نسخ حکم عام ترجیح دارد تا مستلزم تاخیر بیان از وقت حاجت نباشد.

نکته: در تخصیص کشف می شود که حکم خاص، از اول مراد بوده، و حکم عام ظاهری، اما در نسخ، حکم منسوخ از اول حکم واقعی بوده، ولی زمان حکم به پایان رسیده است.

فصل هفتم: تعیین اظهر در تعارض بیش از دو متعارض

وقتی تعارض بین چند دلیل واقع شود، اگر در مقابل یک عام، دو خاص باشد، تعیین اظهر دشوار می باشد؛ زیرا اگر عام بعد از تخصیص به یکی از دو مخصص، با مخصص دیگر سنجیده شود، ممکن است نسبت عموم و خصوص مطلق به نسبت اعم و اخص من وجه منقلب گردد، و اظهر شناخته نشود.

محقق نراقی: هرگاه یک عام و چند مخصص در کلام باشد، باید عام را بعد از تخصیص به بعضی از مخصصات با سایر مخصصات ملاحظه نمود، و اگر نسبت منقلب شد، باید نسبت عموم من وجه رعایت شود، یعنی اگر یکی از مخصصات دیگر راجح باشد، به راجح عمل می شود و اگر راجحی نباشد، به تخییر عمل می شود.

اشکال مصنف: نسبت بین دو دلیل به واسطه ملاحظه ظهور آنها شکل می گیرد، و تخصیص عام به واسطه مخصص منفصل، به ظهور عام ضرری نمی زند، و مفهوم عام بحسب وضع در جمیع افراد ظهور دارد، بنابراین در تمام حالات بین عام و هر کدام از مخصصات، همان نسبت عموم و خصوص مطلق لحاظ می شود.

اشکال: با تخصیص عام به واسطه مخصص قطعی، عام دیگر در معنای عموم استعمال نمی شود.

پاسخ مصنف: پس از تخصیص عام به واسطه مخصص قطعی، معلوم می شود که عموم افراد از آن اراده نشده، نه اینکه در مفهوم عموم استعمال نشده.

البته اگر عام در مقام بیان تمام مراد باشد، و متکلم قرینه ای خلاف معنای عموم نیاورد، بر اراده تمام افراد دلالت می کند، ولی این دلالت غیر از ظهور وضعی عام است.

نظر مصنف: عام را باید به معنای عموم وضعی با تک تک مخصصات ملاحظه نمود، و با هر یک از آنها جداگانه تخصیص داد؛ هر چند بعضی از مخصصات از حیث سند یا دلالت یا زمان بر بقیه تقدم داشته باشند.

اگر ابتدا عام و پس از آن خاصی وارد شود ، سپس دلیل سومی که نسبت میان آن با عام، عموم من وجه باشد، خاص بر عام مقدم می شود، و بین دو عام، عموم و خصوص من وجه برقرار می گردد، یعنی ترجیحا یا تخییرا یکی انتخاب می شود.

البته اگر عام مخصّص آنقدر تخصیص بخورد که دیگر جائز نباشد به مخصّص دیگری تخصیص بخورد، در این صورت، این عام، بر عام دیگر مقدم می شود و با جمع عرفی بین دلالت آن دو جمع می شود.

ص: ۲۴۴

عوامل رجحان خبر از قبیل مرجحات سند و صدور حدیث، مرجحات جهت صدور، و مرجحات دلالتی، مربوط به موارد جمع عرفی است، و مربوط به تعارض سند است.

یکی از مرجحات، مرجح جهتی است که عبارت است از مخالفت یا موافقت با عامه.

مشهور این مرجح را از مرجحات جهتی دانسته اند و بنا را بر تعبد به صدور هر دو حدیث گذاشته اند و در اصل سند خدشه نکرده اند، ولی موافق قول عامه را حمل بر تقیه کرده اند.

مصنف: این عامل نیز مربوط به ترجیح سند است یعنی مخالف عامه فعلا حجت است.

اشکال: اگر حدیث موافق عامه و حدیث مخالف، هر دو مقطوع الصدور باشند، طرح هیچکدام از لحاظ سند و صدور صحیح نیست، بلکه باید هر دو اخذ شوند و از ناحیه جهت صدور یکی حمل بر تقیه، و به دیگری عمل گردد؛ به عبارت دیگر، مرجح جهتی به مساله سند و صدور بر نمی گردد.

پاسخ مصنف: وقتی هر دو قطعی الصدور باشند جای تعبد نیست، چون یقین وجدانی داریم که بالاتر از تعبد است و تنها راه، ترجیح جهتی می باشد.

سؤال: آیا میان مرجحات ترتیب خاصی وجود دارد یا اینکه در عرض هم هستند؟

پاسخ مصنف: مطلب بر اساس دو مبنا قابل بررسی است:

۱. مشهور: تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه؛ یعنی از اخبار علاجیه مناط کلی استنباط می شود، اگرچه برخی مثل سید مجاهد ظن فعلی را ملاک قرار می دهند و برخی مثل شیخ انصاری ظن نوعی و شأنی را مناط دانسته اند.

بر اساس این مبنا، مراعات ترتیب لازم نیست.

۲. عدم تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه؛ در این صورت ترتیب باید مراعات شود.

مصنف: اگر مراعات ترتیب لازم نباشد، وقتی در یکی از دو خبر یکی از مرجحات، و در دیگری، دیگری باشد نمی توان هیچکدام را ترجیح داد، بلکه نوبت به اطلاعات تخییر می رسد، اما

اگر مراعات ترتیب لازم باشد، باید حدیثی که رجحان به صفات راوی را دارد مقدم شود. البته اگر دو یا چند مرجح در عرض هم باشند، باز هم جای تخییر است.

سؤال: اگر دو خبر متعارض بودند که هر کدام یک نقطه قوت و یک نقطه ضعف دارند، کدام یک مقدم می شود؟

پاسخ مصنف: سه نظریه در این مورد مطرح است:

۱. مصنف: جای ترجیح نیست، بلکه جای تخییر است؛ در ادامه، بر فرض لزوم ترجیح، مراعات ترتیب لازم نیست بلکه باید مشخص شود کدام حدیث واجد ملاک است، و هر مرجحی که موجب ظن به صدق شود، همان مقدم است.

۲. وحید بهبهانی: مرجح جهتی بر مرجح صدوری مقدم است و میان آن دو ترتیب حاکم است و این دو در طول هم هستند.

۳. شیخ انصاری: مرجح صدوری بر مرجح جهتی مقدم است، چون تعارض در جانب صدور و سند حل نمی شود، نوبت به جهت صدور می رسد.

علت تقدیم مخالف عامه: گفته شده که در حدیث مخالف، احتمال تقیه نیست، ولی در موافق، احتمال تقیه هست؛ و یا اینکه چون رشد و حق در مخالفت با عامه است؛ این مرجح، از مرجحات مضمونی می شود نه جهتی.

اشکال شیخ انصاری: سیره عقلاء بناگذاری بر اصل صدور خبر ثقه است و به احتمال کذب و مانند آن اعتنا نمی کنند، پس می توان اصاله السند و اصاله الصدور جاری کرده و بنا را بر صدور هر دو حدیث گذاشت.

پاسخ شیخ: این دلیل، قیاس مع الفارق است؛ زیرا در موارد جمع دلالی، تعبد به صدور و سند هر دو روایت اثر شرعی و فایده عملی دارد، ولی در اینجا تعبد به صدور حدیث موافق، لغو است.

اشکال اول به بیان شیخ: ترتیبی در مرجحات وجود ندارد تا محقق بهبهانی مرجح جهتی، و شیخ انصاری مرجح صدوری را مقدم بداند.

اشکال دوم: اگر مراعات ترتیب لازم باشد و همچنین جهت صدور فرع بر اصل صدور باشد، باز هم بیان شیخ به شرطی صحیح است که همه مرجحات به مرجح صدوری برگردند و مرجح جهتی واقعا مربوط به جهت صدور باشد.

اشکال میرزای رشتی به بیان شیخ: شیخ در کلام خود سه صورت را ذکر کرد: یکی اینکه هر دو روایت (مخالف و موافق با عامه)، مقطوع الصدور باشند که در این صورت نوبت به ترجیح سندی نمی رسد و تنها راه ترجیح جهتی است؛ دوم اینکه هر دو، خبر واحد، ولی از لحاظ سندی متكافی باشند، در این صورت هم ترجیح جهتی ملاک است؛ و سوم اینکه دو حدیث از لحاظ سندی مختلف باشند، در این صورت نوبت به رجحان صدوری می رسد.

اگر تعبد به صدور دو حدیثی که از لحاظ سند متفاوت اند، معقول نیست پس تعبد به صدور دو حدیث مکافی نیز معقول نیست.

پاسخ مصنف: شیخ نگفته که در فرض تساوی، وظیفه داریم به هر دو حدیث، بالفعل متعبد باشیم و بنا را بر صدور هر دو بگذاریم.

ادعای بالا-تر میرزای رشتی: با وجود مرجح جهتی نوبت به سایر مرجحات نمی رسد، و تعبد به حدیث موافق عامه اگرچه مقطوع الصدور باشد، معقول نیست. و اینکه کسی احتمال هم بدهد که مرجح سندی و صدوری بر مرجح جهتی تقدم دارد، از عجایب و غرایب است.

پاسخ مصنف: اشتباه در اینجاست که ایشان گمان کرده در حدیث موافق عامه دو احتمال وجود دارد، در صورتی که سه احتمال دارد: یا اصلا صادر نشده، و یا در مقام تقیه صادر شده، و یا برای بیان حکم واقعی صادر شده.

مصنف: اگر کسی بگوید مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و مخالف عامه اظهر و موافق عامه ظاهر است و با آن مطابق جمع عرفی عمل می شود، این هم یک شکل قضیه است.

شیخ انصاری در تعریف مرجح خارجی آورده: امتیازاتی که استقلالاً در خارج تحقق می یابند چه خبر و روایتی در میان باشد و چه نباشد. به این امتیازات، مرجحات مضمونی نیز می گویند.

اقسام مرجحات خارجی:

۱. موافقت با امارات ظنیه غیر معتبره: مانند شهرت فتوایی و اجماع منقول و خبر ضعیف. مشهور، قائل به این قول هستند و بر این مطلب دو دلیل اقامه کرده اند:

الف. عموم ملاک مستفاد از اخبار علاجیه: به این ترتیب که از مرجحات منصوصه، مناط کلی استفاده کرده اند و آن افاده ظن نوعی و شأنی یا اقریب الی الواقع است، یعنی هرزیتی که باعث نزدیکی خبر به واقع شود، مرجح است.

ب. اطلاق معقد اجماع: بر قاعده عمل به اقوی الدلیل، ادعای اجماع شده، و به حکم این کبرای کلی، موافقت خبر با اجماع منقول و امثال آن، موجب قوی تر شدن یکی از دو دلیل، و تقدم آن بر دیگری می گردد.

اشکال مصنف به دلیل اول: اساس این دلیل مبتنی بر تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه و تنقیح مناط کلی است.

اشکال به دلیل دوم: مناط اقوی الدلیلین به حسب مقام اثبات و کشف است که از مرجحات داخلی هستند. و در اینجا بحث راجع به مرجحات خارجی است.

مصنف: اینگونه مزایا و عوامل، موجب رجحان یک طرف نمی شود.

۲. موافقت با امارات ظنی غیر معتبره ای که دلیلی بر رد آنها نیست: مانند قیاس. این قسم مرجح محسوب نمی شود.

توهم: در سایر موضوعات خارجی دارای حکم شرعی فرعی، می توان از قیاس استفاده کرد، پس در مورد بحث هم اگر قیاسی موافق با یکی از دو خبر شد باید موجب ترجیح آن شود.

پاسخ مصنف: قیاس جاری در موضوعات با قیاس در امر دین متفاوت است، ولی قیاس در رابطه با ترجیح یکی از دو خبر متعارض، از نوع قیاس در دین است.

۳. موافقت با قطعیات: مانند قرآن و سنت قطعیه؛ حدیثی که مخالف قرآن است، گاهی با نص قرآن مخالف است که حجت نیست، و گاهی با ظاهر قرآن مخالف است که سه صورت دارد:

صورت اول: مخالفت از نوع تباین کلی است که مفاد خبری با ظاهر آیه کاملاً تنافی دارد.

صورت دوم: مخالفت از نوع عام و خاص مطلق است.

صورت سوم: مخالفت از نوع عام و خاص من وجه است. حکم این صورت همان حکم صورت اول است که باید گفت چنین حدیثی صادر نشده و حجت نیست.

۴. موافقت با اصلی از اصول عملیه؛

مصنف: بسیاری از دانشمندان شیعه استصحاب را مرجح یکی از متعارضان قرار داده اند، ولی به نظر می رسد که این مطلب مبنایی است؛ یعنی بر مبنای مشهور علما تا زمان والد شیخ بهائی که استصحاب را از امارات ظنی و طریق الی الواقع می دانستند، نه بر مبنای مشهور متاخران که استصحاب را از اصول عملیه می دانند.

ص: ۲۴۹

فصل اول: تعریف اجتهاد

اجتهاد در لغت عرب به معنای تحمل مشقت، و همچنین به معنای بذل وسع و طاقت آمده. و در اصطلاح عبارت است از اینکه انسان تمام وسع خویش را در طبق اخلاص نهاده و در جهت به دست آوردن ظن و گمان به حکم شرعی بذل نماید.

شیخ بهائی: اجتهاد ملکه ای نفسانی است که به انسان قدرت استنباط حکم شرعی فرعی از اصل می دهد.

مصنف: منشأ اختلاف تعابیر، آن است که تعریف در علوم اعتباری، تعریف ماهوی نیست، بلکه تعریف لفظی و شرح الاسمی است؛ لذا اشکالاتی که به این تعاریف گرفته شده وارد نیست و ارزش بررسی و جواب ندارد.

دلیل مصنف: تعریف ماهوی در گرو آگاهی و احاطه کامل بر حقیقت اشیا و خواص آنها است و چنین شناختی فقط مخصوص خداوند است.

تعریف مصنف: اجتهاد بذل وسع است در مسیر تحصیل حجت بر حکم شرعی فرعی. چرا که قصد همه تحصیل حجت است نه تحصیل ظن و نتیجه استفراغ وسع، تحصیل ظن نیست، بلکه تحصیل علم است. اگر کلمه ظن را برداریم و جای آن کلمه حجت را بگذاریم، اخباری نیز از قبول آن امتناع نخواهد کرد؛ زیرا اخباری نیز به دنبال حجت است.

فصل دوم: اجتهاد مطلق و تجزی

اجتهاد (بر اساس تعریف دوم) دو قسم است: یکی اجتهاد مطلق، و دیگری اجتهاد تجزی

اجتهاد مطلق ملکه ای است که در انسان پدید آمده و با آن توان استنباط و استخراج احکام فعلی را از امارات معتبره یا اصول عملیه معتبره پیدا می کند.

اجتهاد تجزی ملکه ای است که در انسان پدید آمده و با آن می تواند بخشی از احکام شرعی را استنباط و اجتهاد باشد.

مقام اول: اجتهاد مطلق

اشکال: چگونه می توان بزرگان را مجتهد دانست در حالی که در برخی از مسائل توقف کرده و فتوا نداده اند.

پاسخ مصنف: تردد ایشان نسبت به حکم واقعی، به خاطر نبود دلیل روشن بر حکم است، و گرنه نسبت به حکم فعلی که از امارات و اصول عملیه به دست می آید ترددی نداشته اند.

سؤال: آیا مجتهد مطلق می تواند خودش به اجتهاد خودش عمل نماید؟

اجتهاد او برای خودش حجت است؛ زیرا علم به حکم فعلی دارد و علم در حق او حجت است و اگر به اجتهاد خویش نکرد، قیامت مورد بازخواست قرار می گیرد.

مجتهد مطلق یا انفتاحی است و یا انسدادی:

مجتهد انفتاحی قائل است که در معظم احکام، باب علم یا علمی (ظن خاص) مفتوح است و نیازی به مراجعه به سایر ظنون نداریم.

مجتهد انسدادی قائل است که در بخش قلیلی از احکام، باب علم یا علمی باز است، و باید از ظن مطلق و هر ظنی از هر راهی که به دست بیاید بهره برد.

تقلید از مجتهد انفتاحی جایز است و افتای او در حق دیگران حجت است؛ زیرا چنین مجتهدی عالم به حکم فعلی است، ولی ظن مجتهد انسدادی به حکم شرعی از هر راهی که حاصل شود برای خودش حجت است، و جواز تقلید دیگران از او مشکل است.

تقلید از مجتهد انسدادی، از دو حال خارج نیست؛ یا به خاطر ادله تقلید است که ناتمام می باشد، و یا به خاطر مقدمات دلیل انسداد است که باز ناتمام است؛ پس نیاز به دلیل دیگری هست؛ و آن یا اجماع بر جواز تقلید از مجتهد مطلق انسدادی است که چنین اجماعی محقق نشده، و یا مقدمات انسداد که نتیجه اش حجیت ظن مطلق، در حق مقلدین می باشد، اما همه مقدمات در حق مقلد کامل نیست.

نتیجه مقدمات انسداد

اینکه تقلید از مجتهد انسدادی جایز نیست، بر فرض حکومت است که عقل حکم به حجیت ظن مطلق می نماید، اما بر فرض کشف، اولاً، اصل این مبنا مورد قبول نیست، ثانیاً اگر هم صحیح باشد، باز جواز رجوع به مجتهد انسدادی مشکل است؛ زیرا ادله اربعه، در آن جاری نیست.

اشکال: اگر رجوع به مجتهد انسدادی، رجوع به جاهل است جایز نیست، پس رجوع به مجتهد افتتاحی هم نباید جایز باشد چون او هم به احکام علم ندارد.

پاسخ مصنف: افتتاحی هم علم به حکم شرعی ندارد، ولی علم به حجت دارد، ولی انسدادی علم به حجت هم ندارد.

اشکال: افتتاحی هم در مواردی هیچ اماره معتبری بر حکم شرعی ندارد و هیچ اصل عملی هم در آنها جاری نیست و تنها مجتهد است و یک سلسله اصول عملیه عقلیه.

پاسخ مصنف: سر جواز رجوع جاهل به مجتهد افتتاحی حتی در مواردی که اماره معتبر و اصل شرعی ندارد، این است که مجتهد فحص کرده و می داند کجا اماره شرعیه وجود ندارد ولی مقلد از این علم عاجز است.

مصنف: مجتهد مطلق سه منصب دارد: یکی منصب افتاء، دوم منصب ولایت و اولویت در تصرف، و سوم منصب قضاوت.

اگر مجتهد افتتاحی باشد، حکم و قضاوت او نافذ است و طرفین نزاع باید بپذیرند؛ زیرا ادله، شامل قضاوت چنین مجتهدی می شود، ولی اگر انسدادی باشد و مبنا، کشف باشد، باز هم

قضاوت او نافذ است؛ زیرا بنا بر کشف، ظن مطلق طریق منصوب از ناحیه شارع است، اما بر مبنای حکومت، قضاوت او مثل فتوای او برای دیگران حجت نیست، مگر اینکه گفته شود از لحاظ قضا و حکم، کسی بین انفتاحی و انسدادی تفصیل نداده.

اشکال: همه قبول دارند که باب علم در مواردی مفتوح است، مثل ضروریات دین، و مجتهد انسدادی هم نسبت به این موارد عالم است، و همین مقدار کافی است که حکم او در حق طرفین نزاع نافذ باشد.

پاسخ مصنف: اولاً، در باب فتوا هم انسدادی نسبت به مواردی عالم است اما کسی رجوع جاهل به او برای تقلید را نپذیرفت، و ثانیاً صرف علم به موارد ضروریات دین، موجب نمی شود که حکم و قضاوت او در هر موردی پذیرفته باشد، بلکه باید همه احکام یا معظم آن را بشناسد.

اشکال مقدر: ظاهر مقبوله این است که مجتهد باید طبق حکم ائمه (ع) حکم و قضاوت کند و چنین قضاوتی فرع بر علم به حکم امام (ع) در این منازعه.

پاسخ مصنف: قضاوت معمولاً در موضوعات خارجی و امور جزئی است و در امور جزئی، حکمی از امامان نیست تا قاضی مطابق آن قضاوت کند، پس منظور مقبوله این است که چنین حاکمی به دستور و امر امام حکم می کند.

مقام دوم: اجتهاد تجزی

مبحث اول: قابل تجزیه بودن اجتهاد

مصنف: تجزی در اجتهاد، ممکن و معقول است و جای نزاع و بحث نیست؛ زیرا ابواب مختلف فقه از لحاظ مدارک و منابع متفاوت هستند. برخی از دلائل مسائل، سهل است و برخی پیچیده؛ اشخاص هم از لحاظ کثرت و عمق علم، متفاوت هستند.

تجزی اجتهاد نه تنها امری ممکن، بلکه امری ضروری است و بدون آن، اجتهاد مطلق هم امکان پذیر نیست؛ زیرا هیچ کس یک مرتبه به اجتهاد مطلق نمی رسد، مگر آنکه خداوند علم تمام احکام و قدرت استنباط همه را به کسی عطا نماید.

ص: ۲۵۳

ادله منکرین اجتهاد تجزی:

۱. ملکه اجتهاد، امری بسیط و غیر قابل تجزیه است، یعنی یا موجود است و یا معدوم.

اشکال مصنف: بسیط بودن ملکه اجتهاد مورد قبول است، ولی بسیط، دارای اجزا نیست، نه اینکه دارای مراتب نیست.

۲. مجتهد متجزی تنها به یک باب یا مساله ای و مدارک آن علم دارد و از سایر ابواب بی اطلاع است و شاید در ابواب دیگر مدارک و دلایلی باشد که اگر از آنها با خبر می شد، آنها را ترجیح می داد و یا تخییر می کرد، پس اجتهاد تجزی، ناقص است.

اشکال مصنف: اولاً، مجتهد مطلق هم نوعاً احاطه فعلی بر همه ابواب ندارد، و ثانیاً، مجتهدی که در مقام اجتهاد در یک مساله برمی آید به مقدار لازم فحص کرده و از ظفر به منابع دیگر و دلایل معارض ناامید گردیده است.

مبحث دوم: حجیت رای مجتهد متجزی در حق خود

مصنف: فتوا و اجتهاد مجتهد متجزی برای خودش حجت است؛ زیرا ادله مدارک احکام، اطلاق دارند و اختصاص به مجتهد مطلق ندارند و مجتهد متجزی را نیز شامل می شوند.

مبحث سوم: جواز رجوع دیگران به مجتهد متجزی

در مباحث تقلید، ادله جواز تقلید را بررسی خواهیم کرد تا ببینیم محدوده دلالت آنها چقدر است؛ و اینکه فقط مخصوص مجتهد مطلق است یا مجتهد متجزی را نیز شامل می شود.

اما اینکه قضاوت مجتهد متجزی نافذ است و اگر حکمی نمود، باید طرفین نزاع بپذیرند یا نه؛ معلوم است که نافذ بودن حکم او به مراتب مشکل تر از حجیت فتوای او برای دیگران است، اما به نظر می رسد قضاوت او نافذ باشد.

ص: ۲۵۴

علماء، علوم فراوانی را به عنوان شرط و مقدمه اجتهاد دانسته اند، مانند: علم کلام، علم منطق، حدیث، رجال، و ...، اما مهمترین آنها سه علم است:

۱. ادبیات عرب که مشتمل بر شش علم است: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع، البته سه علم اخیر منظور نظر نیستند و عمده نیاز اجتهاد، سه علم صرف و نحو و لغت است.

لزومی ندارد که مجتهد از تمام معانی لغات و از تمام قواعد صرفی و نحوی آگاه بوده و حضور ذهن داشته باشد، بلکه کافی است هنگام نیاز بتواند به کتب مربوطه مراجعه کند.

۲. تفسیر قرآن: مجتهد باید عالم به تفسیر باشد، اما نه تفسیر کل قرآن، بلکه تفسیر آیات احکام.

۳. اصول فقه: مهمترین رکن اجتهاد و جزء اخیر علت تامه استنباط، اصول فقه است؛ زیرا هیچ مسأله ای از مسائل فقه نیست مگر اینکه به یک یا چند قاعده اصولی نیازمند باشد.

ایراد اخباری ها به اصولیون

عمده ایراد اخباری ها به اصولیون این است که اصول فقه در عصر ائمه نبوده و بعدها مجتهدین عامه آن را اختراع کرده اند و فقیهان شیعه هم از آنها پیروی کرده اند، پس بدعت است و بدعت حرام می باشد.

پاسخ مصنف:

اولا بسیاری از قواعد اصولی از ائمه (ع) اخذ شده.

ثانیا پایه گذاران اصول فقه شیعیان بودند نه اهل سنت.

ثالثا علوم دیگری مانند صرف و نحو و فقه و حدیث و رجال هم در عصر ائمه (ع) نبوده.

رابعا هر بدعتی حرام نیست.

خامسا در زمان ائمه (ع) نیازی به تدوین این قواعد نبوده تا علمی مستقل داشته باشد.

سادسا تدوین علم جدید بدعت نیست.

البته نیاز به قواعد اصولی یکسان نیست، بلکه به حسب مسائل مختلف و زمان های گوناگون و افراد متفاوت، مختلف است.

ص: ۲۵۶

مراد از تخطئه این است که گاهی مجتهد در اجتهاد خود دچار اشتباه می شود و نظری خلاف واقع می دهد.

مراد از تصویب این است که مجتهد در اجتهاد خود هرگز خطا نمی کند و همیشه مصیب است.

در مسائل عقلی و حقایق خارجی که ما به ازای خارجی و مطابق واقعی دارند، همه قائل تخطئه هستند؛ اما بحث در مسائل شرعی و اعتباری است که چندین مجتهد، فتاوی گوناگون در حکمی از احکام دارند، در این صورت؛

فقهای شیعه قائل به تخطئه هستند، یعنی خداوند در هر واقعه ای حکم واحدی دارد که بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده و رای مجتهد گاهی مطابق با آن حکم واقعی است، در این صورت مصیب است و یا مخالف آن است که در این صورت خطا کرده.

ولی عامه قائل به تصویب هستند، یعنی خداوند در هر واقعه به تعداد آرای مجتهدین حکم دارد و هر مجتهدی به هر حکمی رسید همان حکم، حکم الهی است.

مصنف: اجتهاد در حکم موضوعی که حکم واقعی ندارد معقول نیست؛ زیرا اجتهاد عبارت است از بذل و سع برای استنباط احکام الهی و تحصیل ظن یا قطع به حکم شرعی و اگر حکمی در واقع وجود نداشته باشد تحصیل ظن یا قطع به آن معقول نیست.

معنای تصویب: سه معنا برای تصویب ذکر شده:

۱. احکام خداوند در واقع، به تعداد آرای مجتهدین است و پیش از اجتهاد مجتهدین این احکام را جعل فرموده.

۲. خداوند هیچ حکمی در واقع ندارد و منتظر آرای مجتهدین است و آنچه را که فتوا داده اند، در لوح محفوظ ثبت و ضبط شده.

۳. خداوند، و رای آرای مجتهدین، حکمی در واقع جعل فرموده، ولی تا کسی به آن عالم نشده در حق او فعلی نمی شود، و اگر کسی به واقع نرسید و فتوای دیگری داد، همان فتوا در حق او حکم فعلی است.

مصنف: ظاهراً منظور عامه، معنای اول است، و اگرچه تصویب به این معنا محذور عقلی ندارد، ولی از نظر شیعه خداوند در هر واقعه ای حکمی واقعی دارد و چنین تصویبی شرعاً باطل است.

اگر منظور عامه، معنای دوم باشد، چنین تصویبی عقلاً محال است.

اگر منظور عامه، معنای سوم باشد، چنین تصویبی امتناع عقلی ندارد و بر مسلک سببیت - که نظر عامه است - درست است، ولی بنا بر طریقت، طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی شود، بلکه جعل حجیت است، یعنی اگر مطابق واقع باشد، منجز است و اگر مخالف واقع باشد، معذر.

ص: ۲۵۸

اگر مجتهد فتوایی دهد و مدتی خود و مقلدان او طبق آن عمل کنند؛ پس از این مدت، از سه حال خارج نیست:

۱. همچنان بر همان اجتهاد سابق باقی است.

۲. از اجتهاد قبلی برگشته و تبدل رای پیدا کرده و اجتهاد جدید او خلاف اجتهاد قدیم است.

۳. اجتهاد قبلی از بین رفته، ولی اجتهاد جدیدی هم نداشته است.

در صورت دوم باید طبق آن رفتار کند، و فرقی ندارد که اجتهاد قدیم و جدید هر دو قطعی باشند یا ظنی یا مختلف.

در صورت سوم باید احتیاط کند. در این صورت دو بحث مطرح می شود: یکی مقتضای قاعده اولی، صرف نظر از دلیل خاص، و دیگری مقتضای قاعده ثانوی و ادله خاصه.

در مقام اول باید با تمام این اعمال به نوع عمل باطل برخورد کند مگر آنکه دلیل خاصی بر صحت آنها دلالت کند، که سه دلیل خاص موجود است:

۱. حدیث «لا تعاد».

۲. ادعای اجماع که اگر جزء یا شرطی مختل شده و شخص هم معذور باشد، اعاده لازم نیست.

۳. حدیث «رفع».

اگر ادله خاصه، کامل باشد، نوبت به قاعده اولی و حکم عقل نمی رسد، ولی اگر در آنها مناقشه شود، اعمال سابقه باطل است و باید اعاده یا قضا شوند.

صور مساله:

۱. در اجتهاد قبلی خود قاطع بود، و اکنون آن قطع از بین رفته و اجتهاد قبلی نابود شده؛ در این صورت، مقتضای قاعده، اعاده عبادات و معاملات گذشته است.

۲. اجتهاد قبلی ظنی بود، ولی بعد کشف خلاف شد و رای او عوض شد؛ در این صورت، عقل هر عاقلی مستقلا حکم می کند که باید اعاده کند و معذور نیست.

بیان صاحب فصول: میان حکم و متعلق حکم فرق است، چرا که متعلق حکم، تحمیل دو اجتهاد مخالف را ندارد که اجتهاد قدیم چیزی باشد و اجتهاد جدید چیزی دیگر، ولی حکم، تحمل دو اجتهاد را دارد؛ بنابراین اگر تبدل رای در موضوع و متعلق پیش آید، اعاده و قضا لازم نیست، ولی اگر در خود حکم پیش آید اعاده و قضا لازم است.

دلیل این تفصیل:

یک. موضوع، قابل تغییر و تبدل نیست، لذا دو اجتهاد متقابل در آن راه ندارد؛ ولی حکم قابل تغییر و تبدل است.

دو. اگر در موضوع هم اعاده لازم باشد، باعث عسر و حرج می شود و حکم حرجی در اسلام منفی است.

سه. اگر در موضوع هم اعاده لازم باشد، هرج و مرج پیش می آید، پس لزوم اعاده، محذور دارد؛ ولی در احکام چنین نیست.

مصنف: چنین فرقی بین حکم و متعلق حکم قابل قبول نیست؛ زیرا ادله حجیت امارات، اماره را در حکم و موضوع، یکسان حجت می داند، یعنی از باب طریقت.

پاسخ مصنف به سه دلیل صاحب فصول:

پاسخ دلیل اول: حکم و متعلق حکم هر دو تحمل دو اجتهاد را دارند؛ زیرا واقع در هر دو هست.

پاسخ دلیل دوم: تبدل رای، خیلی کم است و منجر به عسر و حرج نمی شود، علاوه بر آن، ادله عسر و حرج، عسر و حرج فعلی و شخصی را نفی می کنند.

پاسخ دلیل سوم: هرج و مرج نمی شود؛ زیرا مجتهد جامع شرایط در موارد نزاع، قضاوت نموده و حل منازعه می نماید.

۳. اجتهاد قبلی به حکم اماره بوده و اکنون کشف خلاف شده، علاوه بر آن ما نیز اماره را علت تامه برای حدوث ملائک دانستیم و مطابق مؤدای اماره، حکم فعلی درست شد. پس با تبدل رای باز هم مجتهد به مصالح واقعی رسیده و کمبودی ندارد تا نیازمند اعاده باشد، در نتیجه حکم به صحت عبادات و معاملات قبلی می شود.

ص: ۲۶۰

۴. اجتهاد قبلی بر اساس استصحاب یا براءت شرعی بوده، پس عبادات گذشته او محکوم به صحت است و اعاده و قضا لازم نیست.

ص: ۲۶۱

تقلید در لغت به دو معنا به کار رفته: یکی «جعل القلاده فی العنق»، و دیگری «متابعه الغیر من غیر تأمل و نظر».

تقلید در اصطلاح:

۱. مصنف: «التقلید أخذ قول الغیر او رأیه للعمل به فی الفرعیات أو للالتزام به فی الاعتقادات تعبدًا بلا مطالبه دلیل علی رأیه».

۲. صاحب معالم: «التقلید العمل بقول الغیر من غیر حجّه».

دلیل: تقلید و رجوع جاهل به عالم، قضیه ای بدیهی و از قضایای فطری است که عقل فطری به آن حکم می کند، و وقتی مطلبی بدیهی شد نیازی به استدلال ندارد.

پاسخ مصنف: اگر این مساله یک مساله استدلالی و نظری باشد، لازم است که بر مطلق عوام، راه علم به این مساله مسدود باشد؛ زیرا غالب انسان ها از آوردن دلیل شرعی بر این مطلب عاجزند، یعنی راه علم بر آنان بسته شده.

اشکال: مانعی ندارد که مساله جواز تقلید نظری باشد و عوام که در مسائل شرعی از مجتهدی تقلید می کنند، در اصل جواز تقلید هم تقلید کنند.

پاسخ مصنف: تقلید دوم، مجوز می خواهد؛

اگر مجوز، همان جواز تقلید اولی باشد، مستلزم دور است؛

اگر تقلید دوم متکی به تقلید سوم باشد و سومی هم بر چهارمی، مستلزم تسلسل است؛

بنابراین تنها راه این است که اصل تقلید را امری فطری و ما فوق استدلال بدانیم.

ادله جواز تقلید:

۱. اجماع؛ ادعا شده که تقلید عامی از مجتهد از اموری است که همه فقها بر آن اتفاق نظر دارند.

اشکال مصنف: اگر منظور، اجماع محصل باشد که تحصیل آن بعید است، و اگر منظور، اجماع منقول است که اولاً اجماع منقول حجت نیست، و ثانیاً اگر هم حجت باشد، در امثال این مساله که از امور عقلی ارتکازی است و مدرک معلوم دارد، ارزشی ندارد.

۲. ضرورت؛ ادعا شده که این مساله از مسائل ضروری دین است و نیازی به مبین ندارد.

اشکال مصنف: این مساله از ضروریات عقل فطری است نه از ضروریات دین.

۳. سیره متشرعه؛ مسلمانان به عنوان مسلمان، در طول تاریخ تا عصر حضور، این سیره را داشته اند که عوام آنها احکام خدا را از خواص، اخذ می کرده اند.

اشکال مصنف: مسلمانان نیز به عنوان اینکه دارای عقل فطری و از عقلاء هستند چنین سیره ای دارند، نه به عنوان مسلمان.

۴. آیه نفر؛ به حکم این آیه بر کسانی که تفقه در دین کرده اند انذار کردن و فتوا دادن واجب است و بر دیگران، قبول و پیروی.

اشکال مصنف: ارجاع مسلمانان به فقیهان برای آن است که از قول آنان علم پیدا کرده و طبق آن عمل کنند نه اینکه تعبدا از آنان پیروی نمایند.

۵. آیه سؤال؛ به حکم این آیه سؤال از علما واجب است و به دنبال آن پذیرش و عمل مطابق جواب آنان واجب می باشد.

اشکال مصنف: اولاً، متبادر از آیه این است که اگر نمی دانید، سوال کنید تا بدانید و مطابق آن عمل کنید، نه تعبداً اینکه عمل کنید، و ثانیاً، مراد از اهل ذکر، علمای یهود و نصارا هستند و ربطی به فقها ندارد، و ثالثاً طبق برخی از روایات، مراد از اهل ذکر، ائمه معصومین (ع) هستند و ربطی به فقها ندارد.

۶. روایات؛ این روایات چهار دسته می باشند:

الف. روایاتی که بر وجوب پیروی از علما دلالت دارند.

ب. روایاتی که بر لزوم تقلید از فقهای جامع شرائط دلالت دارند.

ج. روایاتی که منطوق آنها از قول به غیر علم و فتوای بدون تحقیق منع فرموده و مفهوم آنها عمل به فتوای از روی علم را جایز می داند.

د. روایاتی که بر اظهار علاقه امام (ع) نسبت به فتوی دادن اصحاب خود دلالت دارند.

اشکال به دو دسته اخیر: از این روایات مجرد اظهار فتوا برای دیگران استفاده می شود، اما جواز تقلید از آن استفاده نمی شود.

پاسخ مصنف: ملازمه عرفی میان جواز فتوا دادن و جواز تقلید، نیازی به بیان ندارد.

مصنف: این روایات، تواتر لفظی یا معنوی ندارند، اما تواتر اجمالی دارند.

اشکال: آیات و روایات دلالت بر نهی از تقلید دارند؛ زیرا تقلید پیروی از غیر علم است.

پاسخ مصنف:

اولا، اگر آیات و روایات، عمومیت داشته باشد و تقلید را هم دربرگیرد، روایات مذکور، مخصص عمومات آیات و روایات است و بر جواز پیروی از این ظن دلالت دارند.

ثانیا، مذمت آیات از تقلید، تقلید از پدران و اجداد نادان است، نه از علما.

ثالثا، موارد آیات نشان می دهد که مربوط به اعتقادات است و در آنها از تقلید جایز نیست.

اشکال: با اینکه اصول دین، مشکل تر از فروع فقهی است، تقلید در آن جایز نیست، پس در فروع به طریق اولی نباید تقلید کرد.

پاسخ مصنف: اولاً، برخی از مسائل فقهی مشکل تر است، و ثانيا قیاس مع الفارق است؛ زیرا مسائل اصول دین محدود است و کسب دلیل در آنها برای هر مکلفی سخت نیست، ولی مسائل فقهی بسیار است.

ص: ۲۶۴

گاهی مجتهد در یک عصر فقط یک نفر است که تکلیف روشن است، ولی گاهی در یک عصر فقهای متعددی وجود دارند که

۱. اختلاف فتوا ندارند؛ در این صورت، مقلد مخیر در اخذ فتوا از هر کدام از آنها است.

۲. اختلاف فتوا محرز نیست؛ در این صورت، فحص لازم است و اگر یقین به عدم اختلاف پیدا شد، حکم صورت قبل را دارد، و گرنه، حکم صورت بعد.

۳. اختلاف فتوا محرز است؛ در این صورت، چهار حالت متصور است:

الف. مقلد یقین دارد که همگی از لحاظ علم برابرند، بنابراین مخیر در عمل به فتوای هر کدام از آنها است.

ب. مقلد شک دارد که از لحاظ علم برابر باشند، بنابراین فحص لازم است و اگر یقین به برابری پیدا شد، حکم صورت قبل را دارد، و گرنه، حکم صورت بعد.

ج. مقلد علم اجمالی دارد که بعضی از آنها اعلم از بقیه هستند، بنابراین احتیاط و فحص لازم است تا اعلم را بشناسد.

د. مقلد علم تفصیلی دارد که کدامیک اعلم از دیگران است، در این صورت دو بحث مطرح است، یکی راجع به وظیفه مکلفی است که قدرت اجتهاد و استنباط ندارد، و دیگری راجع به وظیفه مکلف قادر بر استنباط است.

وظیفه شخص عاجز:

۱. به عقل فطری مراجعه می کند و می بیند عقلاً فرقی بین اعلم و غیر اعلم نیست، بنابراین جای تخییر است.

۲. عقل او چنین حکمی ندارد، ولی مجتهد اعلم فتوا به جواز تقلید از غیر اعلم داده، بنابراین جای تخییر است.

۳. دوران میان تعیین (تقلید اعلم) و تخییر است، بنابراین تعیین مقدم است.

۴. در این مساله به مجتهد غیر اعلم رجوع کند و از او تقلید نماید و هرچه او فتوا داد عمل کند؛ این راه مستلزم دور است.

وظیفه شخص قادر:

۱. مشهور و مصنف: معینا باید از مجتهد اعلم تقلید کند.

۲. با وجود اعلم، تقلید از غیر اعلم جایز است.

ادله قائلین به تقلید از غیر اعلم:

۱. اطلاقات ادله تقلید: در هیچکدام از آیات و روایات، قید اعلمیت مطرح نشده.

اشکال مصنف: بسیاری از ادله تقلید، دلالت بر جواز تقلید نداشت، آنهایی هم که دلالت داشت فقط در مقام بیان اصل جواز تقلید و حجیت قول مجتهد در حق دیگران بود، نه در مقام بیان تا کسی بتواند به اطلاق آنها استناد کند.

۲. سیره مستمره مسلمین: در طول تاریخ سیره مسلمانان اینگونه بوده که اگر دو یا چند مجتهد همزمان بودند، به فتاوی یکی عمل می کردند چه اعلم بود و چه غیر اعلم.

اشکال مصنف: ادعای چنین سیره ای ممنوع است.

۳. عسر و حرج: گفته شده که تقلید از اعلم هم برای خود اعلم و هم برای مقلدین موجب عسر و حرج شدید است.

اشکال مصنف: اولاً، موجب عسر و حرج نیست، و ثانیاً در حق هر مکلفی که تقلید او از اعلم، موجب عسر و حرج باشد، تکلیف از او ساقط است.

۴. تقلید از اعلم فرع بر شناخت و تشخیص اعلم است و تشخیص اعلم، واقعا دشوار است.

اشکال مصنف: تشخیص اعلم از تشخیص اصل مجتهد مشکل تر نیست.

ادله مانعین تقلید از غیر اعلم:

۱. اجماع؛ فقها اجماع دارند که لازم است از مجتهد اعلم تقلید شود.

۲. روایات؛ از روایات استفاده می شود که در تعارض قول افضل با غیر افضل، قول افضل مقدم می شود.

۳. صغری: قول اعلم، به واقع نزدیکتر است، کبری: هر قولی که به واقع نزدیکتر باشد، مقدم است، نتیجه: قول اعلم مقدم است.

اشکال مصنف:

اولاً، اجماع مورد استدلال، اجماع مدرکی است و معتبر نیست.

ثانیا روایات مذکور در مقام قضاوت است نه افتا.

ثالثاً، دلیل سوم هم اشکال صغری دارد، چون همیشه فتوای اعلم، نزدیک تر به واقع نیست، و هم اشکال کبری دارد، چون اگر قول یقین آور باشد مقدم است، و گرنه فقط تعبدا در حق مقلد حجت است.

ص: ۲۶۷

مشهور و مصنف: تقلید مطلقا باید از مجتهد زنده باشد.

جمهور عامه: تقلید از میت جایز است.

محقق قمی: تقلید از میت جایز است؛ زیرا مناط، حصول ظن مطلق است و این ظن هم از قول مجتهد زنده حاصل می شود و هم از قول مجتهد مرده.

صاحب فصول: تقلید ابتدایی و استمراری متفاوت است، تقلید ابتدایی از میت جایز نیست، ولی بقای بر تقلید از مرده جایز است.

دلیل مصنف: اصل اولی این است که تقلید حرام است، مگر اینکه دلیل خاص بر جواز آن قائم شود، در مورد تقلید از مجتهد زنده دلیل هست، اما نسبت به مجتهد میت دلیلی نیست، پس به اصل اولی رجوع می شود.

ادله قائلین به جواز تقلید از میت

دلیل اول: استصحاب؛

زمانی که مجتهد زنده بود، تقلید از او جایز بود، بعد از فوت، شک می شود که باز هم تقلید از وی جایز است یا نه، استصحاب دال بر جواز تقلید می شود.

اشکال مصنف: استصحاب جواز تقلید، استصحاب حکمی است و در استصحاب حکمی، احراز بقای موضوع شرط است و در تقلید از میت، موضوع باقی نیست؛ زیرا موضوع رای مجتهد است که با مرگ او نابود می شود.

اشکال مقدر: مواردی در فقه هست که احکام از حیات به بعد از ممات سرایت داده می شود و استصحاب می کنند، مانند پاک بودن مسلمان بعد از مردن.

پاسخ مصنف: این قیاس، قیاس مع الفارق است؛ زیرا این احکام، وابسته به حیات فرد نیست؛ البته به دقت عقلی این احتمال هست که حیات دخیل در این احکام باشد و احتمال شک در بقا هست، اما به دید عرفی حیات دخیل نیست تا استصحاب جواز جاری شود.

اشکال: موضوع جواز تقلید، رای مجتهد است که با مرگ مجتهد از بین می رود، اما برخی موارد همین که مدتی حادث شد حکم آن هم می آید و با بقای آن حکم نیز همچنان باقی است؛ اجتهاد نیز از همین قبیل است.

پاسخ مصنف: در مقابل این موارد، مواردی هم هست که تا عنوان نیاید حکم هم حادث نمی شود و تا عنوان باقی است حکم هم باقی است، مانند عدالت که موجب قبولی شهادت است.

در مورد بقای بر تقلید میت نیز چنین تقلیدی جایز نیست و مدرک آن استصحاب خود احکامی است که در زمان حیات مجتهد از او تقلید کرده، این احکام در زمان حیات مجتهد، برای مقلد ثابت شده و پس از ممات مجتهد شک دارد؛ ارکان استصحاب تمام است، پس مکلف می تواند خود این احکام را استصحاب نماید.

مصنف: استصحاب خود احکام تقلید شده هم جاری نمی شود؛ زیرا

۱. جواز تقلید یا به حکم عقل فطری است و یا به حکم نقل؛ عقل، حکم آور نیست و حداکثر منجز و معذر است، نقل نیز به اثبات رسید که طبق اماره حکمی جعل نمی شود و حداکثر منجز و معذر است.

اشکال: در زمان حیات مجتهد رای او برای مقلد حجت بود، بعد از ممات هم این حجیت استصحاب می شود.

پاسخ مصنف: دلیلی نداریم که رای سابق در زمان لاحق حجت باشد.

۲. مشهور در باب حجیت امارات، قائل به جعل حکم هستند، بر این مبنا استصحاب جاری می شود؛ زیرا در زمان حیات مجتهد فتوای او در حق مقلد ثابت بود، پس بعد از ممات هم آن حکم را استصحاب می کند.

اشکال مصنف: حکم موضوع این احکام، مطلق نیست؛ زیرا احتمال دارد که رای مجتهد در موضوع این احکام دخالت داشته باشد و با وفات او رای او نیز از بین می رود و تا احتمال تغییر موضوع مستصحب و احکام وجود دارد، استصحاب احکام جاری نمی شود.

اشکال دیگر: به اجماع، بقای بر تقلید مجتهد زنده ای که در اثر بیماری و پیری فاقد رای شده جایز نیست، پس بقای بر تقلید میت به طریق اولی جایز نخواهد.

دلیل دوم: اطلاق آیات و روایات؛

آیاتی که برای حجیت فتوا به آنها استناد شد مطلق بود و قید حیات و ممات مجتهد مطرح نبود، در نتیجه قید حیات دخالتی ندارد و تقلید از میت جایز است.

اشکال مصنف: آیات بر جواز تقلید دلالت ندارند، اگرهم دلالت کنند بر اصل مشروعیت آن دلالت دارند نه بر خصوصیات و شروط آن؛ روایات هم از این ناحیه اطلاق ندارند چون در مقام بیان شروط نیستند، لذا نمی توان به اطلاق آنها استناد کرد.

دلیل سوم (محقق قمی): دلیل انسداد؛

دلیلی غیر از دلیل انسداد بر جواز تقلید نیست، که بین مجتهد زنده و مرده فرق نمی گذارد، بنابراین فرقی ندارد که از فتوای مجتهد زنده ظن به حکم پیدا شود یا از فتوای مجتهد مرده.

اشکال مصنف: دلیل جواز تقلید منحصر به دلیل انسداد نیست، بلکه قبل از دلیل انسداد، دلیل خاص بر جواز تقلید هست و نوبت به دلیل انسداد نمی رسد.

دلیل چهارم: سیره متشرعه؛

یقین داریم که اصحاب ائمه (ع) به فقهای زمان خود مراجعه می کردند و احکام دین را از آنان می گرفتند و بعد از مرگ آنها هم از آن فتاوا عدول نمی کردند.

اشکال مصنف: چنین سیره ای ثابت نیست؛ زیرا بحث در بقای بر تقلید میت است و آنچه اصحاب ائمه (ع) داشتند، نقل کلمات معصومین (ع)، بود، و اگر در مواردی به فتوای اشخاص عمل کرده باشند، این ادعا که پس از مرگ هم بر تقلید او ماندند ثابت نیست.

ص: ۲۷۰

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

نهم رجب المرجب ١٤٤١

مجتبی حمیدی اصفهانی

ص: ٢٧١

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

