



مرکز تحقیقات اسلامی

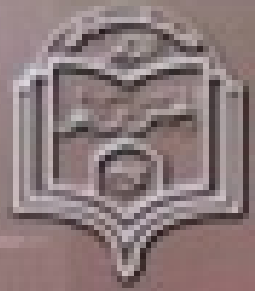
اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



شرح
کفایۃ الاصول

علی محمدی خراسانی

جلد سوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح کفایه الاصول

نویسنده:

علی محمدی خراسانی

ناشر چاپی:

الامام الحسن بن علی علیه السلام

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۱	شرح کفایه الاصول جلد ۳
۱۱	مشخصات کتاب
۱۲	فهرست مطالب جلد سوم
۱۵	[ادامه مقصد دوم نواهی]
۱۵	[ادامه فصل دوم اجتماع امر و نهی در شیء واحد]
۱۵	مباحث اصلی اجتماع امر و نهی
۱۵	اشاره
۱۵	[دلیل امتناع و بیان مقدمات چهارگانه مرحوم آخوند]
۱۶	اشاره
۱۶	مقدمه اول: در این مقدمه این بحث مطرح می شود که احکام شرعیه دارای چند مرتبه هستند؟
۱۸	مقدمه دوم: در آغاز، فرق اسم و عنوان را از زبان مرحوم آخوند می آوریم:
۲۱	مقدمه سوم درباره اینست که گاهی تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی می شود.
۲۲	و اما مقدمه چهارم درباره دفع دو توهم است که از سوی صاحب فصول بیان شده است:
۵	توهم اول: به عقیده صاحب فصول مسئله جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیئی واحد مبتنی بر مسئله معروف فلسفی یعنی اصالت وجود و اصالت ماه
۲۴	توهم دوم: این توهم را نیز صاحب فصول مطرح کرده «۱» و خودش جوابی داده و مرحوم آخوند جواب دیگری می دهند.
۲۵	[نظر مرحوم آخوند در اجتماع امر و نهی]
۵۲	تنبیهات مسئله
۵۲	اشاره
۵۲	تنبیه اول از تنبیهات مسئله درباره اینست که: گاهی انسان به اختیار خودش حرامی را مرتکب می شود و کسی او را مجبور نکرده،
۸۰	تنبیه دوم از تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، درباره سه مطلب است:
۸۰	مطلب اول: این مطلب خلاصه مطالبی است که مبسوطا در مقدمه هشتم و نهم این مسئله گذشت:
۸۲	مطلب دوم: از فرمایشات شیخ اعظم در تقریرات استفاده می شود

- ۱۰۳ تنبیه سوّم از تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی، درباره تعدّد اضافات است:
- ۱۰۵ فصل سوّم دلالت نهی بر فساد و بطلان عبادت یا معامله
- ۱۰۵ اشاره
- ۱۰۵ مقدمات بحث
- ۱۰۵ اشاره
- ۱۰۵ امر اوّل اشاره ای است به وجه الفرق این مسئله (دلالت نهی بر فساد) با مسأله سابق (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد).
- ۱۰۶ امر دوّم از امور مقدّمی درباره بیان جایگاه این مسئله است و در این رابطه دو سؤال مطرح است:
- در مقدّمه سوّم برای نهی بر فساد تقسیمات گوناگونی را ذکر کرده و بیان می کنیم که کدامیک در محل نزاع ما در مسئله دلالت نهی بر فساد، داخل می باشد:
- ۱۱۲ امر چهارم: متعلّق نهی یا عبادتی از عبادات است، [و یا غیر عبادت است]
- ۱۱۶ [امر پنجم]: هدف از این مقدّمه تعیین محل نزاع و سپس بیان مراد از معامله است:
- ۱۱۸ در مقدّمه ششم از مقدمات مسأله دلالت نهی بر فساد، سه نکته بیان می شود:
- ۱۱۸ نکته اوّل: صحّت و فساد متقابلان هستند و تقابلهشان از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است
- ۱۱۹ نکته دوّم: [صحّت و فساد دو وصف حقیقی و مطلق و غیر قابل جمع نیستند]
- ۱۲۲ نکته سوّم: این نکته را تحت عنوان «تنبیه» مطرح می کنند: آیا صحّت و فساد دو وصف انتزاعی هستند و منشأ انتزاع خارجی دارند
- ۱۲۵ مقدّمه هفتم از مقدمات مسئله، درباره تأسیس اصل است:
- ۱۲۶ مقدّمه هشتم از مقدمات مسأله دلالت نهی بر فساد درباره اقسام نهی از عبادت یا نهی از معامله است،
- ۱۳۲ مقام اوّل در عبادات
- ۱۳۹ مقام دوّم در معاملات
- ۱۴۹ مقصد سوم باب مفاهیم
- ۱۴۹ اشاره
- ۱۴۹ قبل از هر سخنی مقدّمه ای را می آوریم که مشتمل بر چند نکته است:
- ۱۵۴ فصل اوّل جمله شرطیه
- ۱۵۴ اشاره
- ۱۷۲ بیان سه امر در خاتمه

۱۷۲ اشاره
۱۷۲ امر اول: منظور از شخص الحکم عبارتست از حکم خاص و جزئی که مقتید به قیدی شده است.
۱۷۸ امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزاء
۱۸۳ امر سوم: تداخل اسباب و مستببات
۱۹۹ فصل دوم مفهوم وصف
۱۹۹ اشاره
۲۰۸ تذنیب: [محل نزاع در باب مفهوم وصف]
۲۱۲ فصل سوم مفهوم غایت
۲۱۹ فصل چهارم جمله استثنائیه
۲۱۹ اشاره
۲۲۵ دلالت آتما بر حصر
۲۲۷ دلالت بل بر حصر
۲۲۹ مسند الیه معرف به الف و لام:
۲۳۲ فصل پنجم مفهوم لقب و عدد
۲۳۴ مقصد چهارم عام و خاص
۲۳۴ اشاره
۲۳۴ فصل اول از فصول این باب دارای دو مطلب است:
۲۳۴ مطلب اول تعریف عام و خاص:
۲۳۶ مطلب دوم: عام در تقسیمی به سه نوع قسمت شده:
۲۳۶ ۱- عام استغراقی یا افرادی:
۲۳۶ ۲- عام مجموعی:
۲۳۷ ۳- عام بدلی:
۲۴۰ فصل دوم الفاظ عموم
۲۴۵ فصل سوم مصادیق الفاظ عموم

- ۲۴۵ اشاره
- ۲۴۵ نکره در سیاق نفی
- ۲۴۷ کل و اخوات او
- ۲۴۸ جمع و مفرد با الف و لام
- ۲۵۰ فصل چهارم حجیت عام بعد از تخصیص:
- ۲۵۹ فصل پنجم مخصّص مجمل یا اجمال الخاص
- ۲۵۹ اشاره
- ۲۶۰ بحث این فصل را در دو مقام قرار می دهیم:
- ۲۶۰ مقام اول در شبهه مفهومیّه
- ۲۶۲ مقام دوم: شبهه مصداقیه
- ۲۶۹ ایقاظ
- ۲۷۴ توهّم و دفع توهّم
- ۲۸۳ مطلب آخر
- ۲۸۶ فصل ششم تمسک به عام پیش از فحص از مخصّص
- ۲۹۴ فصل هفتم خطابات شفاهی
- ۳۰۹ فصل هشتم ثمره بحث از خطابات شفاهی
- ۳۱۷ فصل نهم عود ضمیر به بعض افراد عام
- ۳۲۴ فصل دهم تخصیص عام به وسیله خاص مفهومی
- ۳۳۰ فصل یازدهم استثناء عقیب جمل متعدد
- ۳۳۷ فصل دوازدهم تخصیص قرآن با خبر واحد
- ۳۴۵ فصل سیزدهم دوران بین نسخ و تخصیص
- ۳۴۵ اشاره
- ۳۵۴ بحثی پیرامون امکان نسخ
- ۳۶۰ مسئله بداء

۳۶۷	مقصد پنجم مطلق و مقید، مجمل و مبین
۳۶۷	اشاره
۳۶۷	فصل اول تعریف و الفاظ مطلق و مقید:
۳۶۷	فصل اول از فصول مقصد پنجم پیرامون دو مطلب است:
۳۶۷	اشاره
۳۶۷	اما تعریف:
۳۶۹	الفاظ مطلق
۳۶۹	۱- اسم جنس
۳۷۳	۲- علم جنس
۳۷۶	۳- مفرد با الف و لام
۳۷۸	۴- جمع با الف و لام
۳۸۰	۵- اسم نکره
۳۸۵	فصل دوم مقدمات حکمت
۳۸۵	اشاره
۳۸۶	مقدمات سه گانه حکمت
۳۸۶	اشاره
۳۹۲	انواع انصراف
۳۹۷	فصل سوم احکام مطلق و مقید
۴۰۷	فصل چهارم مجمل و مبین
۴۱۰	مقصد ششم امارات معتبره
۴۱۰	اشاره
۴۱۴	مسائل قطع را در علم اصول به عنوان مقدمه ای پیش از بحث امارات مطرح می کنیم.
۴۱۴	اشاره
۴۱۵	مباحث قطع

- ۴۱۵ اشاره
- ۴۲۲ امر اول از هفت امر مربوط به باب قطع، مشتمل بر سه نکته است:
- ۴۲۲ نکته اول: بیان احکام قطع:
- نکته دوم از سه نکته امر اول: تردیدی نیست در اینکه حجّیت و طریقیّت ظنون معتبره و وجوب اتباع اماره معتبره، جعلی و اعتباری و قراردادی است؛ ۴۲۴
- ۴۲۷ و نکته سوم: سابقاً مرحوم آخوند در عبارت شیخ اعظم تصرفی کرده و کلمه «فعلی» را افزودند.
- ۴۳۱ امر دوم تجزی و انقیاد
- ۴۴۷ درباره مرکز

شرح کفایه الاصول جلد ۳

مشخصات کتاب

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

عنوان و نام پدیدآور: شرح کفایه الاصول / نویسنده علی محمدی خراسانی.

مشخصات نشر: قم: الامام الحسن بن علی علیه السلام، ۱۳۷۹-

مشخصات ظاهری: ۵ ج.

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

شابک: ۶۵۰۰۰ ریال: دوره: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ۱۰۰۰۰۰ ریال (دوره، چاپ چهارم)؛ ج. ۱: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۰؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ دوم)؛ ج. ۱، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۱۹-۸؛ ج. ۲: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۷-۱؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۲، چاپ دوم)؛ ج. ۲، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۰-۴؛ ج. ۳: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۸-X؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۳، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳؛ ج. ۳، چاپ پنجم ۹۶۴-۹۷۸-۷۶۸۶-۲۱-۱؛ ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۴-۷؛ ج. ۴، چاپ چهارم)؛ ۱۶۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ج. ۵، چاپ چهارم: ۹۶۴-۹۲۹۱-۵۶-۳

یادداشت: ج. ۱ - ۵ (چاپ دوم: ۱۳۸۲).

یادداشت: ج. ۲ - ۵ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۱ - ۳ (چاپ پنجم: ۱۳۸۸) (فیا).

یادداشت: کتابنامه.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

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

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴ ق.

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ک ۷۰۲۱۷۶ ۱۳۷۹

سرشناسه: محمدی، علی، ۱۳۳۷-

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۲۳۶۲۶

ص: ۱

فهرست مطالب جلد سوم

مباحث اصلی اجتماع امر و نهی ۱

تنبیهاست مسئله ۳۷

فصل سوم (دلالت نهی بر فساد و بطلان عبادت یا معامله) ۹۰

مقدمات بحث ۹۰

امر اول ۹۰

امر دوم ۹۱

امر سوم ۹۴

امر چهارم ۹۷

امر پنجم ۱۰۱

امر ششم ۱۰۳

امر هفتم ۱۱۰

امر هشتم ۱۱۱

مقام اول در عبادات ۱۱۷

مقام دوم در معاملات ۱۲۴

مقصد سوم (باب مفاهیم) ۱۳۴

فصل اول ۱۳۹

جمله شرطیه ۱۳۹

بیان سه امر در خاتمه ۱۵۷

امر اول ۱۵۷

امر دوم (تعدد شرط و وحدت جزاء) ۱۶۳

امر سوم (تداخل اسباب و مسببات) ۱۶۸

فصل دوم (مفهوم وصف) ۱۸۴

فصل سوم (مفهوم غایت) ۱۹۷

فصل چهارم (جمله استثنائیه) ۲۰۴

دلالت آنما بر حصر ۲۱۰

دلالت بل بر حصر ۲۱۲

مسند الیه معرّف به الف و لام: ۲۱۴

فصل پنجم (مفهوم لقب و عدد) ۲۱۷

مقصد چهارم (عام و خاص) ۲۱۹

فصل اول ۲۱۹

فصل دوم ۲۲۵

الفاظ عموم ۲۲۵

فصل سوم (مصادیق الفاظ عموم) ۲۳۰

نکره در سیاق نفی ۲۳۰

کل و اخوات او ۲۳۲

جمع و مفرد با الف و لام ۲۳۳

فصل چهارم (حجّیت عامّ بعد از تخصیص) ۲۳۵

فصل پنجم (مخصّص مجمل یا اجمال الخاصّ) ۲۴۴

مقام اول در شبهه مفهومیّه ۲۴۵

مقام دوم در شبهه مصداقیه ۲۴۷

ایفاظ ۲۵۴

توهم و دفع توهم ۲۵۹

مطلب آخر ۲۶۸

فصل ششم (تمسک به عامّ پیش از فحص از مخصّص) ۲۷۱

فصل هفتم (خطابات شفاهی) ۲۷۹

فصل هشتم (ثمره بحث از خطابات شفاهی) ۲۹۴

فصل نهم (عود ضمیر به بعض افراد عام) ۳۰۲

فصل دهم (تخصیص عامّ به وسیله خاصّ مفهومی) ۳۰۹

فصل یازدهم (استثناء عقیب جمل متعدد) ۳۱۵

فصل دوازدهم (تخصیص قرآن با خبر واحد) ۳۲۲

فصل سیزدهم (دوران بین نسخ و تخصیص) ۳۳۰

بحثی پیرامون امکان نسخ ۳۳۹

مسئله بداء ۳۴۵

مقصد پنجم (مطلق و مقید، مجمل و مبین) ۳۵۲

فصل اول ۳۵۲

تعریف و الفاظ مطلق و مقید ۳۵۲

الفاظ مطلق ۳۵۴

۱- اسم جنس ۳۵۴

۲- علم جنس ۳۵۸

۳- مفرد با الف و لام ۳۶۱

جمع با الف و لام ۳۶۳

۵- اسم نکره ۳۶۵

فصل دوم (مقدمات حکمت) ۳۷۰

مقدمات سه گانه حکمت ۳۷۱

انواع انصراف ۳۷۷

فصل سوم (احکام مطلق و مقید) ۳۸۲

فصل چهارم (مجمل و مبین) ۳۹۲

مقصد ششم (امارات معتبره) ۳۹۵

مباحث قطع ۴۰۰

امر اول ۴۰۷

امر دوم (تجری و انقیاد) ۴۱۶

[ادامه مقصد دوم نواهی]**[ادامه فصل دوم اجتماع امر و نهی در شیء واحد]****مباحث اصلی اجتماع امر و نهی****اشاره**

بحث ما در این بود که آیا اجتماع امر و نهی در فعل واحد جایز و ممکن است؟ یا محال و ممتنع؟ در پاسخ این مسئله سه قول وجود داشت که در آغاز مسئله گذشت. به عقیده مرحوم آخوند به پیروی از مشهور، اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال و ممتنع است و ایشان امتناعی هستند. (البته خود امتناعی ها چند گروه می شوند، از قبیل: مرجحین جانب امر، مرجحین جانب نهی، قائلین به مساوات و ... که بحث بعدی است.) و برای اثبات مدّعی خود تحقیقی را آغاز می کنند که با یک تیر چند نشان زدن است. یعنی ضمن این تحقیق هم ادله و استدلالهای قول به جواز یا اقوال دیگر ابطال می شود و هم پاسخ شبهاتی که گفته شد، یا ممکن است کسی بگوید، داده می شود و هم قول حق یعنی امتناع اثبات می گردد. این تحقیق منوط به تمهید چهار مقدمه است و تا این تمهیدات را نیندیشیم به جایی نمی رسیم:

[دلیل امتناع و بیان مقدمات چهارگانه مرحوم آخوند]

اشاره

قوله: إحداهما:

مقدمه اول: در این مقدمه این بحث مطرح می شود که احکام شرعی دارای چند مرتبه هستند؟

مشهور برای حکم شرعی دو مرتبه قائلند: ۱- مرتبه انشاء و جعل که مرحله تصویب و تشریح قانون است. و لو هنوز به مردم اعلام و ابلاغ نشده و این قانون بصورت جلسه سرّی در هیئت دولت یا در مجلس گذرانده شده است ۲- مرتبه فعلیت و اجراء که پس از اعلام و ابلاغ رسمی باید افرادی که مشمول این قانون هستند، بدان عمل کنند و هیچ عذری از آنان پذیرفته نیست. شرط فعلیت و تنجّز، علم و اطلاع از قانون است. ولی مرحوم آخوند در کفایه ج ۲ در بحث جمع میان حکم ظاهری و واقعی چهار مرتبه قائل شده است: ۱- مرتبه شأئیت و اقتضاء ۲- مرتبه تشریح و انشاء ۳- مرتبه فعلیت و اجراء ۴- مرتبه تنجّز که پس از ابلاغ و اطلاع باید تمکن از پیاده کردن هم داشته

ص: ۲

باشند تا حکم در حق آنان منجز شود یعنی مخالفتش عقاب داشته باشد و افراد معذور نباشند. البته فعلا مرحوم آخوند هم از مشهور پیروی کرده و روی همان دو مرتبه بحث کرده است.

بحث دیگری مطرح است که آیا احکام شرعیّه (پنج حکم تکلیفی) تماما با یکدیگر متضاد هستند؟ یعنی وجوب با هر یک از چهار حکم دیگر تضاد دارد؟ استحباب هکذا؟

و ... یا میان بعضی از آنها با بعضی دیگر تضاد است و برخی با برخی تضاد ندارند؟ باز رأی مشهور آنست که این احکام خمسّه با یکدیگر تضاد دارند. مرحوم آخوند هم این رأی را اختیار کرده و می فرماید: بدون تردید احکام خمسّه در تضاد با یکدیگرند.

[ولی این تضاد به مرتبه صلاح و فساد یا مصلحت و مفسده مربوط نمی شود، زیرا در این مرحله هیچ مانعی ندارد که عمل واحدی بنام ضرب الیتیم هم دارای مصلحت باشد- اگر به عنوان تأدیب باشد- و هم دارای مفسده باشد- اگر به عنوان انتقام جوئی باشد- و نیز این تضاد به مرتبه حسن و قبح ذاتی و اقتضائی هم ارتباطی ندارد، زیرا چه بسا عمل واحدی اگر معنون به عنوان عدل شود، حسن ذاتی داشته باشد و اگر عنوان ظلم بر آن منطبق شود، متّصف به قبح ذاتی شود. یا مثلا صدق اگر منجی باشد، مقتضی برای حسن است و اگر مهلک باشد، موجب قبح است. و نیز این تضاد به مرحله دو حکم انشائی هم مربوط نمی شود، زیرا هیچ محال ذاتی پیش نمی آید که مولی برای نماز جعل وجوب کند و برای غضب جعل حرمت و نماز در مکان غضبی به دو عنوان دارای دو حکم انشائی باشد. حالا اگر بخاطر عبث بودن از مولای حکیم صادر نشود، بحث دیگری است. ولی در کل تضادی در میان نیست. و نیز میان یک حکم انشائی و یک حکم فعلی هم تضادی نیست. چون در عرض هم و در یک مرتبه نیستند. و مانعی ندارد که از سوی شارع در حق فلان عمل وجوب تشریح شود و بالاصاله محکوم به وجوب باشد ولی فعلا- بنا به دلالتی محکوم به حرمت یا حکم دیگر باشد، کما اینکه مقدّمه منحصره واجب اگر یک امر حرامی باشد مثل تصرّف در زمین غضبی، این و لو ذاتا حرام است ولی فعلا از باب مقدّمه منحصره برای واجب مهم تر، حرام فعلی نمی شود. و این کار واجب است.]

ص: ۳

این تضادّ میان احکام به مرحله فعلیت و بعث و زجر مربوط می شود و میان وجوب و حرمت در این مرتبه کمال منافات و معاندت وجود دارد. زیرا محال است که در آن واحد نسبت به عمل واحد هم اراده حقیقی به فعل آن در نفس مولی پدید آید و بعث فعلی داشته باشد و هم اراده قلبی به ترک یا کراهت آن پیدا شود و زجر فعلی داشته باشد. زیرا چنین چیزی اجتماع ضدّین است که به اجتماع نقیضین برمی گردد و از محاللات ذاتیه است. (همان طور که در جهان تکوین امکان ندارد که شما هم فردی را به راهی بکشانید و نزدیک کنید و هم در همان آن، او را از آن مسیر دور کنید و بازدارید).

بحث ما هم در مسئله اجتماع امر و نهی در جواز و امتناع اجتماع دو حکم فعلی است که آیا ممکن است شیء واحد هم بالفعل واجب باشد و هم حرام یا نه؟ و گرنه دو حکم انشائی یا شأنی که بحثی ندارد. و دیدیم که در مرحله فعلیت جمع میان دو حکم از احکام خمسه در شیئی واحد از قبیل اجتماع ضدّین است.

قوله: فاستحاله: از این مقدمه نتیجه می گیریم که امتناع و استحاله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد از مواردی است که نفس تکلیف فعلی از سوی مولی محال است. و اجتماع ضدّین یا نقیضین در اراده مولی است که استحاله ذاتیه دارد، و اصل توجه چنین امر و نهی از سوی مولی به فلاّن عمل، محال است. و این گونه نیست که نفس تکلیف امکان ذاتی داشته باشد ولی متعلّق آن محال باشد. در اینجا مکلف قدرت بر امتثال ندارد این مورد نامش تکلیف به محال است نه تکلیف محال. اگر این مورد از مواردی بود که نفس تکلیف محال بود باید بگوئیم: حتی بر مسلک بعض اشاعره هم که تکلیف به محال را جایز می دانند، (و می گویند: امر به فعل مشروط با علم آمر به انتفاء شرط جایز است).

اجتماع امر و نهی جایز نیست. چون نفس تکلیف محال است و آنها هم مثل ما این را قبول دارند.

قوله: ثانیتها:

مقدمه دوم: در آغاز، فرق اسم و عنوان را از زبان مرحوم آخوند می آوریم:

اسم عبارتست از مبادی و عناوین متأصل و اصیل و واقعیت دار که در خارج مابازاء و مطابق و مصداق دارند. چه از اسماء ذوات باشند، مثل انسان و فرس و بقر و ... یا زید و

ص: ۴

عمر و بکر و ... و چه از اسماء معانی و صفات باشند، مثل علم و قدرت و ... قیام و جلوس و ...

عنوان عبارتست از مبادی و خصوص عناوینی که صددرصد اعتباری و انتزاع هستند و در عالم اعتبار و فرض وجود دارند و ذهن ما آنها را از واقعیت خارجی انتزاعی می کند، و گرنه خود آنها مستقیماً مابازاء خارجی ندارند. مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و حریت و حریت و غضبیت و صلاتیت و ... در خارج، حقیقت واحدی به نام صلاه یا حج نداریم، بلکه شارع مقدس میان مجموعه ای از مقولات گوناگون که در کنار یکدیگر انجام می گیرند، وحدتی اعتبار کرده و نامش را حج یا نماز و ... گذاشته است. در اصطلاح مرحوم آخوند بخش اول (مبادی متأصل) محمولات بالضمیمه نام دارند و بخش دوم (مبادی اعتباری و انتزاعی) خارج محمول نام دارد، یعنی چیزی که خارج از ذات و محمول بر ذات است.

البته از دیدگاه محشین کفایه، میان اسم و عنوان فرقی نیست و تفریق آخوند (ره) هم در ما نحن فیه ثمره ای ندارد.

با توجه به این نکته می گوئیم: افعال اختیاریه ما که متعلق احکام شرعیه هستند یک سلسله عناوین و اسماء دارند، مثلاً نامشان ضرب و قتل و ... یا صلاه و غضب و ... است و یک حقیقت و واقعیت خارجی دارند، یعنی همان چیزی که ما فاعل و جاعل و موجد آن هستیم و در خارج توسط ما ایجاد می شود. یعنی حرکات صلاتی و غضبی و ... (همچنین اعیان خارجیّه که موضوعی برای احکام هستند، دارای اسامی و عناوینی هستند و دارای حقیقت و واقعیتی، مثلاً در قضیه آب پاک است، شراب حرام است و ... عنوان و اسم کلمه، آب و شراب و ... است ولی معنوی و مسمی، آن واقعیت خارجی آب و شراب است که در خارج موجود و دارای آثار و خواصی است).

حال آیا موضوع یا متعلق احکام شرعیه همین عناوین کلی و اسامی است؟ یا معنونات و مسمیات و واقع خارجی نماز و غضب، آب و خمر و ...؟ مرحوم آخوند می فرماید:

تردیدی نیست که متعلق احکام همان فعل مکلف است یعنی فعلی که مکلف در صدد ایجاد آن در خارج است و آن واقعیت خارجی این کارها است نه اسم فعل یا عنوان

ص: ۵

انتزاعی و اعتباری فعل. صلاه واقعی متعلق و جوب است نه اسم صلاه و عنوان صلاتی.

پس حکم در واقع مربوط به معنونات می شود.

قوله: ضروره: دلیل اینکه احکام به عناوین و طبایع تعلق نمی گیرد و به واقع خارجی بار می شود، آنست که احکام شرعی تابع ملاکات (مصلح و مفاسد) می باشند و این ملاکات بر واقع و حقیقت نماز یا غضب در خارج مترتب است و آنها دارای مفسده یا مصلحت هستند بعث و زجر فعلی هم به جانب آنها است، نه اینکه عنوان صلاتی یا غضبی مصلحت یا مفسده دار باشد و بعث و زجر به جانب آن باشد. پس احکام هم بر واقع نماز و غضب و معنون به این عناوین مترتب می شود.

قوله: و امّا یؤخذ: سؤال: اگر احکام حقیقتاً به معنون و مسمی تعلق می گیرد، پس چرا در خطاب شارع و لسان دلیل عنوان کلی صلاتی و غضبی اخذ شده و فرموده است: «صلّ و لا تغصب؟»

در جواب می فرماید: این عناوین مرآتیت دارند و عنوان مشیر هستند و به واسطه این ها به آن متعلقات واقعی اشاره می شود، نه اینکه عنوان صلاه من حیث هی و به عنوان یک مفهوم کلی و مستقل و قطع نظر از افراد، متعلق حکم باشد. عنوان و مفهوم کلی که مصلحت یا مفسده ندارد، این نماز خارجی است که معراج مؤمن و قربان کل تقی است و این غضب خارجی است که مفسده دارد و حرام است نه عنوان و مفهوم غضب.

قوله: بمقدار الغرض: عنوانی که در خطاب اخذ می شود به تناسب سعه و ضیق عرض مولی، توسعه یا تضییق پیدا می کند. یعنی اگر مطلق صلاه در غرض مولی نقش دارد، امر را روی همین عنوان می برد و اگر حصّه ای

از صلاه با طهارت و استقبال و ... محصل غرض باشد همین عنوان محدودتر را متعلق امر قرار می دهد و بوسیله آن به مصادیق و واقعیات خارجی اشاره می کند.

نتیجه این مقدمه: یکی از دو مبنای قول به جواز اجتماع، عدم سرایت است. یعنی وقتی که می گویند: حکم در ظاهر خطاب روی عنوان رفته و از عنوان به معنون سرایت نمی کند و عنوان هم دو تا است و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد، با

ص: ۶

بیانات مرحوم آخوند در مقدمه دوم، این مبنا باطل می شود و معلوم می شود که حکم واقعا از آن معنوی است و عنوان موضوعیتی ندارد و جای سرایت است.

قوله: ثالثها:

مقدمه سوم درباره اینست که گاهی تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی می شود.

مثل عناوینی که متباین و متضاد هستند. از قبیل: انسان و فرس که دو عنوان است و هر کدام معنوی دارد. و زید و بکر، و ابیض و اسود. ولی آیا لزوما و به صورت قاعده کلی، تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا خیر؟

مرحوم آخوند می فرماید: لزوما چنین نیست و تعدد وجه و عنوان باعث تعدد معنوی و مسمی نمی شود و چه بسا عناوین فراوانی بر یک معنوی و مصداق، منطبق و صادق باشند و از یک معنوی حکایت کنند. این مطلب با مراجعه به وجدان روشن می شود. زیرا ملاحظه می کنیم که مثلا بر زید هم عنوان فقیه منطبق است و هم عنوان هاشمی و عادل و ... در حالی که زید که شخص واحدی بیش نیست.

بهترین شاهد بر مدعای ماء وجود اقدس باری تعالی است که قطعا و به حکم براهین متعددی که در توحید ذاتی در بخش واحدیت و احدیت اقامه شده است، او هم واحد است و هم احد، هم فرد است و هم وتر و بسیط الحقیقه از جمیع جهات و واحد به وحدت حقه حقیقیه است و هیچ جهت کثرتی در آن وجود راه ندارد، نه کثرت درون ذاتی که نشانه ترکیب است و نه کثرت برون ذاتی که نشانه کثرت و شرک است. و مع الوصف که یک ذات واحد احد فرد وتر صددرصد بسیط است. جمیع اسماء حسنی و صفات علیا (چه صفات جمال و ثبوتی از قبیل علم و قدرت و اراده و ... و چه سلبی و جلالی از قبیل:

جسم نبودن، مرکب نبودن و ...) برای آن ذات ثابت و بر آن ذات صادق است. البته این عناوین از جهت مفهومی با یکدیگر مغایرت دارند، ولی از حیث مصداقی هیچ مغایرتی میان آنها وجود ندارد و تمام آنها به یک وجود موجودند و همه عین یکدیگر و عین ذات هستند (توحید صفاتی) و به قول شاعر:

عباراتنا شتی و حسنک واحد و کلّ الی ذاک الجمال یشیر

وقتی عناوین متعدّد بر ذات واحد بسیط من جمیع الجهات صدق کند، پس بر ذوات

ص: ۷

دیگر که جهت کثرتی در آنها وجود دارد بطریق اولی قابل صدق است. پس تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. با توجه به این مقدمه مبنای دیگر قول به جواز هم ابطال می شود: قائل به جواز یا می گوید که حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند. این بیان در مقدمه دوم ابطال شد. و یا می گوید: برفرض سرایت، تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود و محذوری ندارد که از دو معنون یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی از ما ذکر نامعلوم شد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود و این مبنا هم باطل است. پس قائلین به جواز سر تا پا خلع سلاح شدند.

قوله: رابعها: مقدمات اساسی تحقیق و استدلال آخوند (ره) این سه مقدمه بود که تشریح شد.

و اما مقدمه چهارم درباره دفع دو توهم است که از سوی صاحب فصول بیان شده است:

توهم اول: به عقیده صاحب فصول مسئله جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیئی واحد مبتنی بر مسئله معروف فلسفی یعنی اصالت وجود و اصالت ماهیت می باشد.

به این بیان که اگر ما در آن بحث فلسفی طرفدار اصالت وجود باشیم، در مسأله اصولی خودمان باید امتناعی شویم و بگوئیم که این اجتماع از محالات است. زیرا وجود خارجی واحد است و واحد شخصی محال است هم واجب و هم حرام باشد. ولی اگر در آن بحث فلسفی طرفدار اصالت ماهیت باشیم، در مسئله خودمان باید اجتماعی شویم، زیرا در ما نحن فیه دو ماهیت و طبیعت (صلاه و غضب) مطرح است و محذوری ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد (۱) حال آیا این توهم صحیح است؟

مرحوم آخوند می فرماید که این توهم فاسد است. زیرا از نظر فلسفی این اصل مسلم است که یک وجود دارای یک ماهیت است و محال است موجود به وجود واحد دارای دو یا چند ماهیت باشد. البته یک موجود ممکن است در سیر تکاملی اش مراحل گوناگونی را پشت سر بگذارد و از هر مرتبه ماهیتی انتزاع شود و در هر مرحله حدی داشته باشد. مثل

ص: ۸

انسان که در مرحله ای نطفه و جماد بود و در مرحله ای جسم نامی می شود و در مرتبه ای حیوان و در مرتبه بعد انسان می شود و در سایه حرکت جوهری به مرز تجرد تام هم می رسد. حال به طریق خلع و لبس یا لبس بعد از لبس، و به قول مولانا:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم

بار دیگر هم بمیرم از بشر تا بر آرم از ملائک بال و پر

بار دیگر از ملک پیران شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

ولی بحث ما در موردی است که موجود واحد در عرض هم دارای دو ماهیت و طبیعت باشد و دو ماهو داشته باشد. مثلاً زید هم انسان باشد و هم فرس، چنین چیزی از محالات است چه اصاله الوجودی باشیم و چه اصاله‌الماهیتی، مگر ممکن است در آن واحد هم تمام ذات و حقیقت زید، انسان یعنی حیوان ناطق باشد و هم فرس یعنی حیوان صاهل باشد؟ ماهیات با یکدیگر متباین هستند و اجتماع دو ماهیت نوعیه تاّمه در یک وجود واحد شخصی محال است. در ما نحن فیه هم حرکت در مکان غصبی شیئی واحد است و محال است وجود واحد باشد ولی دو ماهیت داشته باشد، بلکه هرکجا دو مفهوم کلی بر چیزی صدق کرد، یقین بدانیم که آن دو مفهوم، یا هر دو عرضی و اعتباری هستند و یا لااقل یکی از آنها عرضی است. و یا اگر هر دو ذاتی هستند، هرکدام معرف بعض از ذات است نه تمام ذات. در مثال حرکت در مکان غصبی، نه عنوان غصبی یک مفهوم ماهوی است و نه عنوان صلاتی، بلکه این دو از مفاهیم اعتباری و انتزاعی هستند و عین حقیقت حرکت نیستند، و حرکت بر مسلک مشهور از مقولات دیگر است (مقوله این یا وضع یا فعل و ...) و بر مسلک تحقیق که مقولات عشر با یکدیگر تباین کلی دارند؛ اصلاً حرکت از مقوله ماهیات نیست که جوهری یا عرضی باشد بلکه قسیم ماهیت بوده و از مفاهیم وجودی است که از سنخ وجود خاص حکایت می کند. تفصیل کلام در باب خودش صورت خواهد گرفت. (۱) در نتیجه قول به اصالت وجود و ماهیت در ما نحن فیه فرقی

ص: ۹

ندارد. حرکت در مکان غضبی وجود واحدی است و ماهیت واحده هم دارد و سخن از دو ماهیت نیست که آن مبانی در اینجا کارگر باشد.

قوله: کما ظهر:

توهم دوم: این توهم را نیز صاحب فصول مطرح کرده «ا» و خودش جوابی داده و مرحوم آفوند جواب دیگری می دهند.

امّا توهم: در علوم عقلی این بحث مطرح است که جنس و فصل در محیط ذهن و به تحلیل عقلی به دو وجود موجودند و وجود ذهنی جنس (مثلاً حیوانیت) غیر از وجود ذهنی فصل (مثلاً ناطقیّت) است. ولی آیا در وجود خارجی هم متعدّد هستند و به دو وجود موجود می باشند و ترکیب آن دو انضمامی است؟ یا در خارج اتحاد دارند و به حمل شایع بر یکدیگر حمل می شوند و ترکیب آنها اتّحادی است؟ (البته به تبع جنس و فصل، همین بحث در عوارض جنس و فصل نیز مطرح است: عوارض جنس مثل ماشی، آکل، نائم و ... که بر حیوان عارض می شوند. و عوارض فصل مثل کاتب، ضاحک و متعجب و ... که بر ناطق عارض می شوند.

و بحث می شود که آیا عوارض جنس و فصل در خارج تعدّد وجودی دارند؟ یا اتحاد وجودی دارند؟ مرحوم صاحب فصول این بخش را نیز آورده است ولی مرحوم آفوند نیاورده است) حال متوهم می گوید که مسئله جواز و امتناع در بحث ما، مبتنی بر مسأله تعدّد و وحدت جنس و فصل است. اگر در آنجا طرفدار اتحاد جنس و فصل در وجود خارجی شدیم، در اینجا طرفدار امتناع می شویم و می گوئیم که محال است شیء واحدی (حرکت در مکان غضبی) به صرف داشتن دو عنوان کلی (صلاتیّت و غضبیّت) هم واجب باشد و هم حرام. و اگر در آن مسئله به تعدّد و تکثر وجودی جنس و فصل قائل شدیم، در ما نحن فیه به جواز اجتماع قائل می شویم و می گوئیم که در حقیقت دو چیز داریم و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد.

قوله: ضروره: جواب مرحوم آفوند به این توهم یک جواب صغروی است: اساساً در مورد بحث ما دو عنوان صلاتی و غضبی که بر حرکت در ضمن نماز در مکان غضبی صدق می کنند، از قبیل جنس و فصل نیستند و دو مفهوم ماهوی نیستند بلکه دو مفهوم

ص: ۱۰

اعتباری می‌باشند. زیرا حرکت، هر نوع که باشد (کمی، کیفی، وضعی، مکانی) و در هر مکانی که باشد (مکان غصبی یا مکان مباح) و از هر مقوله‌ای که باشد (مقوله این یا وضع یا فعل و ... و یا ممکن است علی‌التحقیق از مقولات نباشد. بلکه از نحوه وجود انتزاع شود و از مفاهیم وجودی و تقسیم ماهیت باشد ولی فعلا کاری به این مبنا نداریم.) یک حقیقت و ماهیت بیشتر ندارد و آن ماهیت فقط از نوع مقوله فعل است یا از مقوله این است ... و هرگز مختلف و متخلف نمی‌شود خواه جزء نماز باشد یا نه، مصداق غصب باشد یا نه. پس اساسا صلاه و غصب، جنس و فصل این حرکت نیستند تا سخن از اتحاد و تعدد آن دو مطرح شود. اگر نماز جنس بود که ذاتی مشترک از ذات جدا نمی‌شود، در حالی که صلاه از این حرکت قابل تفکیک است و نیز غصبت هم قابل تفکیک است، زیرا اگر بود که جدا نمی‌شد.

(جواب فصول: ایشان جواب کبروی داده و فرموده اند: اصلا چه کسی گفته است که جنس و فصل تعدد وجودی دارند؟ خیر جنس و فصل در خارج و به حمل شایع اتحاد وجودی دارند و در نتیجه مسأله ما را نمی‌توان بر آن مسئله مبتنی کرد.) (۱)

[نظر مرموم آخوند در اجتماع امر و نهی]

قوله: اذا عرفت: پس از تمهید مقدمات مذکور به اصل استدلال می‌پردازیم:

باتوجه به اینکه به حکم مقدمه چهارم ماده اجتماع هم از لحاظ وجود و هم از لحاظ ماهیت واحد است و یک وجود فقط دارای یک ماهیت است، اجتماع وجوب و حرمت و تعلق امر و نهی به این شیء واحد از محالات است. زیرا به حکم مقدمه اول احکام خمس با یکدیگر تضاد دارند و اجتماع ضدین در شیئی واحد از محالات است، آنهم مطلقا یعنی چه شیء واحد دارای عنوان واحد باشد و چه دارای دو عنوان باشد. اما اینکه شیء واحدی دارای عنوان واحد باشد، از اول مسئله این مورد را خارج کردیم و قطعا محال است که مولی در آن واحد هم بگوید: «صلّ» و هم بگوید: «لا تصلّ». و اما اینکه دارای دو عنوان باشد و به یکی متعلق امر و به دیگری متعلق نهی قرار بگیرد. این قسمت مورد بحث ماست مثل صلّ و لا تغصب اگر برسید: چرا اجتماع ضدین در شیء واحد با دو عنوان

ص: ۱۱

محال است؟ خواهیم گفت: به حکم مقدمه ثانیه احکام از عناوین به معنونات سرایت می کند و در واقع حکم روی حقیقت و واقع فعل مکلف بار شده است و اسم و عنوان موضوعیتی ندارند و عنوان مشیر هستند و اگر بگویید: چه مانعی دارد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون شود؟ خواهیم گفت: به حکم مقدمه سوم چنین نیست که تعدد عنوان موجب تعدد معنون شود بلکه صد عنوان هم باشد معنون را عوض نمی کند. در نتیجه اگر شیئی واحد هم بخواهد متعلق امر فعلی باشد و هم متعلق نهی فعلی، از محالات است. و هو المطلوب.

قوله: و ان غائله: در حقیقت ادله قول به جواز اجتماع امر و نهی از همین جا شروع می شود. ولی مرحوم آخوند به صورت رسمی از آخر صفحه ۲۵۳ شروع می کنند. مجوزین برای اثبات مدعای خود دلایلی دارند:

دلیل اول: این دلیل از میرزای قمی است. (۱) اگر بگوییم احکام شرعیه به افراد تعلق می گیرند و فرد خارجی با خصوصیات فردیه تحت امر و نهی می رود و از عباد ایجاد آن را می طلبد، در ما نحن فیه ناچار باید امتناعی شویم. زیرا فرد خارجی واحد است و شیئی واحد محال است هم امر داشته باشد و هم نهی. و غائله اجتماع ضدّین به قوت خودش باقی است.

اما اگر بگوییم: احکام شرعیه به طبایع تعلق می گیرند، در ما نحن فیه اجتماعی می شویم. زیرا امر به طبیعت صلاه و نهی به طبیعت غضب بار شده است و صلاه و غضب دو طبیعت جداگانه هستند. پس هیچ محذوری ندارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد و غائله اجتماع ضدّین در این فرض مرتفع می شود. از آنجا که طرفدار تعلق احکام به طبایع هستیم در اینجا قائل به جواز می شویم.)

قوله: فانّ غایه: مرحوم آخوند اول می فرماید: نهایت کوشش خود را در تقریب و تبیین این سخن بکار می بندیم تا حق مطلب میرزای قمی ادا شود و سپس جواب می دهیم و رد می کنیم: آنهایی که می گویند: احکام به طبایع تعلق می گیرد، منظورشان طبیعت من حیث

ص: ۱۲

هی نیست. زیرا طبیعت من حیث هی هیچ حکمی ندارد و به فرموده حضرات: «الماهیه من حیث هی لست الا هی». مثلاً مفهوم انسان همان مفهوم انسان است و هیچ حکم دیگری ندارد. مفهوم صلاه و غضب هم مفهوم صلاه و غضب است. مفهوم نار مفهوم نار است، مفهوم جسم مفهوم جسم است از این حیث نه محکوم به احکام شرعیه از قبیل وجوب و حرمت و ... است زیرا احکام روی ملاکات است و مفاهیم که مصلحت یا مفسده ندارند تا واجب یا حرام باشند. و نه محکوم به احکام عادیه از قبیل حرارت و سوزانیدن برای آتش می باشد. چون مفهوم نار که سوزانندگی ندارد این نار خارجی است که عادتاً می سوزاند. (و البته عقلی نیست زیرا شاید معجزه ای رخ دهد و نار بر خلیل الرحمن گلستان شود.) و نه محکوم به احکام و لوازم عقلیه از قبیل تحیز و مکان داشتن برای جسم است. مکان داشتن مربوط به جسم خارجی است، و در خارج محال است جسمی بدون حیث باشد. ولی مفهوم جسم که مکانی را اشغال نمی کند و ...

بلکه منظور قائلین به طبایع این است که طبیعت مقید به وجود، متعلق امر و نهی واقع می شود و در مورد طبیعت مقید به وجود سه چیز وجود دارد: ۱- ذات مقید که خود طبیعت است. ۲- ذات قید که وجود است. ۳- تقید به این قید که یک امر ذهنی و انتزاعی است. به قول بزرگان در این گونه موارد تقید جزء است (جزء ذهنی) و خود قید خارج از دایره مأمور به و قید آن است. (مثل نماز مقید به طهارت که تقید نماز به این قید معتبر است و نماز مقید امر دارد؛ ولی خود طهارت و قید خارج از تحت امر بوده و شرط نماز است نه جزء آنکه امر نفسی ضمنی داشته باشد.) طبیعت مقیده بگونه ای که قیدش خارج و تقید به آن در مأمور به داخل باشد، تحت امر و نهی رفته و بر این مسلک (طبیعت مقیده) هرگز دو متعلق امر و نهی اتحاد پیدا نمی کنند. (تا بگوییم: چنین چیزی از محالات است) یعنی نه در مرحله تعلق امر و نهی و بعث و زجر از سوی مولی اتحاد پیدا می کنند و نه در مرحله اطاعت و عصیان از سوی مکلف.

اما در مقام اول: فرض می کنیم که امر روی یک طبیعت مقیده دیگری (غصبیت) بار شده است. این دو گرچه در وجود خارجی متحد هستند و به یک وجود موجودند، ولی

ص: ۱۳

وجود خارجی که تحت امر و نهی نیست، طبیعت با تقییدش که امر ذهنی است تحت امر و نهی می رود که آن هم دو تا است. پس متعلق امر و نهی از آن حیث که اتحاد دارند که در وجود خارجی باشد، از این حیث متعلق امر و نهی نیستند و از آن حیث که متعلق امر و نهی هستند که طبیعت مقیده باشد؛ از این جهت دو چیز هستند و اجتماع محال نیست و در حقیقت اجتماعی نیست.

و اما در مقام دوم: وقتی دو طبیعت مقیده باشد، چه مانعی دارد که اطاعت به یکی از آن دو و عصیان به دیگری حاصل شود و در نتیجه در سایه اطاعت و عصیان امر و نهی ساقط شوند؟ در نتیجه امر و نهی در هیچ مرتبه ای در شئی واحد جمع نمی شوند تا چنین چیزی محال باشد.

قوله: و انت خیر: مرحوم آخوند در جواب این دلیل می فرماید: شما تلاش زیادی کردید که تعدد عنوان درست کنید و بگویید که طبیعت مقیده کذا و کذا و چون دو طبیعت است پس مانعی ندارد یکی امر و دیگری نهی داشته باشد. ولی ما در مقدمات استدلالمان گفتیم که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود و وحدت معنون را از بین نمی برد (مقدمه ثالثه) و گفتیم که این عناوین و اسماء استقلال و موضوعیت ندارند و به صورت عنوان مشیر اخذ شده اند و در حکم مرآت برای معنون هستند. احکام روی واقع و حقیقت فعل مکلف رفته است، نه روی اسم و عنوان آن.

(مقدمه ثانیه) وقتی در حقیقت، متعلق وجوب و حرمت یک فعل بود، کماکان محذور به قوت خود باقی است و اجتماعی ضدین لازم می آید که محال است.

قوله: کما ظهر: دلیل دوم از ادله مجوزین که باز هم از زبان محقق قمی مطرح است:

امر به طبیعی نماز و نهی به طبیعی غضب تعلق می گیرد و طبیعی ها متعدد می باشند (دو تا هستند) و لذا هیچ محذوری ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. البته هر دو کلی در مورد واحدی تصادق پیدا می کنند و دارای یک ماده اجتماع می باشند که همان حرکات در مکان غضبی در ضمن نماز می باشد. ولی این مورد اجتماع یا فرد و مصداق خارجی مستقیما مأمور به یا منهی عنه نیست، بلکه مقدمه طبیعی و کلی است که متعلق امر

ص: ۱۴

و نهی بود، و وقتی فرد خارجی مقدمه شد می‌گوییم که اولاً ما اصل ملازمه میان مقدمه و ذی‌المقدمه را قبول نداریم یعنی چنین نیست که اگر ذی‌المقدمه واجب بود مقدمه هم واجب باشد، یا اگر ذی‌المقدمه حرام بود مقدمه هم حرام باشد تا اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد پیش آید. ثانیاً بر فرض قبول ملازمه، اجتماع ایجاب و تحریم نفسی محال است اما اجتماع ایجاب و تحریم غیر محال نیست. ثالثاً اصلاً اجتماعی پیش نمی‌آید، بلکه از دو طبیعی و ذی‌المقدمه هر کدام که اهم بود، همان حکمش فعلی می‌شود و مقدمه در حکم شرعی تابع او است و یک حکم بیشتر ندارد. رابعاً مقدمه کذایی سه فرض دارد:

۱- مقدمه منحصره واجب نباشد. یعنی برای ادای نماز راه دیگری هم وجود دارد و آن انجام نماز در غیر مکان غضبی است، مع ذلك مکلف نماز در مکان غضبی را اختیار کرده است. چنین مقدمه ای فقط حرام است. پس اجتماعی نیست.

۲- مقدمه منحصره باشد ولی به سوء الاختیار، یعنی مکلف می‌توانست وارد زمین غضبی نشود ولی وارد شده است و الآن تا بخواهد از زمین غضبی خارج شود، وقت تمام می‌شود. در اینجا مجبور به ادای نماز در مکان غضبی است ولی منشأ اضطرار، سوء اختیار خود او است و به قول مشهور چنین اضطراری حرمت را بر نمی‌دارد باز این وجود حرکت فقط حرام است و لا غیر.

۳- مقدمه منحصره و ضمناً لا- بسوء الاختیار باشد. مثل محبوس شدن در زمین غضبی، تنها در این فرض است که مقدمه واجب واجب است ولی در سایه اضطرار حرمت ندارد.

باز هم اجتماع میان وجوب و حرمت پیش نمی‌آید. پس آنکه امر و نهی دارد (طبیعی و کلی)، اصلاً واحد نیست بلکه متعدد است و محذوری ندارد که یکی دارای امر و دیگری دارای نهی باشد و آنکه واحد است (حرکت در مکان غضبی) مقدمه است و متعلق ایجاب و تحریم نیست تا محذوری پیش آید. پس هیچ محذوری ندارد که هم امر صلاتی فعلی باشد و هم نهی غضبی به فعلیت برسد. (۱)

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۰.

ص: ۱۵

قوله: و ذلك مضافا: به استدلال مذکور جوابهای مختلفی می توان داد. از قبیل اینکه:

اولا- ما قبول نداریم که امر و نهی به طبیعی بار شده باشند. بلکه طبیعت و کلی مرآتیت دارد و عنوان مشیر است. متعلق وجوب و تحریم، واقع و حقیقت فعل مکلف است که در خارج موجود می شود که آن هم واحد است. ثانيا ما قبول نداریم که فرد و مصداق، مقدمه کلی و طبیعی باشد، بلکه فرد عینی کلی طبیعی و کلی طبیعی عین فرد است و در خارج به یک وجود موجودند. زیرا اگر مقدمیت در میان بود، اقتضای اثین بودن و دوگانگی می کرد، چرا که مقدمه غیر از ذی المقدمه است، سبب غیر از مسبب است. در حالی که عینیت و اتحاد است نه اثینیت و تعدد و کثرت. (این جواب در متن کفایه آمده است.)

ثالثا برفرض مقدمیت، ما ملازمه میان مقدمه و ذی المقدمه را قبول داریم و مبسوطا اثبات شد.

رابعا در یکی از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی (مقدمه پنجم) گفتیم که فرقی میان ایجاب و تحریم نفسی و غیر و مختلفین نیست و هر کدام که باشد اجتماع حرام است.

خامسا در مقدمات استدلالمان گفتیم که امر و نهی به معنون تعلق گرفته است، معنون هم که دارای یک وجود و یک ماهیت است و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، و شیئی واحد محال است هم واجب و هم حرام باشد، زیرا اجتماع ضدین پیش می آید که از محالات ذاتیه است.

قوله: ثم انه: علاوه بر دو دلیل مذکور، ادله دیگری هم برای جواز اجتماع اقامه شده است که دو دلیل را مورد بحث قرار می دهیم:

قوله: منها: دلیل اول از این دو دلیل و دلیل سوم از سلسله ادله قول به جواز، به صورت قیاس استثنایی بیان شده است و از راه اثبات ملازمه و ابطال لازم، ملزوم نیز ابطال می شود.

لازم است در آغاز به چهار نکته اشاره کنیم:

الف) چنانکه در مقدمه اول تحقیق صاحب کفایه آوردیم، احکام خمسه تماما با یکدیگر در تضاد هستند. همان گونه که اجتماع وجوب و حرمت فعلی در شیئی واحد پیش نمی آید، اجتماع وجوب و استحباب فعلی نیز پیش نمی آید. وجوب و استحباب هم در

ص: ۱۶

تضادند. وجوب و اباحه، وجوب و کراهت، استحباب و اباحه، استحباب و کراهت، استحباب و حرمت، اباحه و کراهت، اباحه و حرمت، کراهت و حرمت همه با یکدیگر تضاد دارند و اجتماع ضدین صحیح نیست.

ب) «ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه»: بهترین دلیل بر امکان چیزی همانا وقوع خارجی آن شیء است. زیرا اگر ممکن نبود، هرگز به درجه تحقق نمی رسید و این فرع بر امکان ذاتی و وقوعی است.

ج) همان گونه که اجتماع ضدّین در شیئی واحد محال است، اجتماع مثلین نیز محال است، زیرا مآل هر دو به اجتماع نقیضین است. اجتماع مثلین بدان معنا است که از طرفی آنها دو چیزند که مثل یکدیگرند، و از طرفی دیگر در اثر اجتماع یک چیز گشته اند. یعنی هم واحد است و هم کثیر و این تناقض است.

د) اهل معقول می گویند: «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز سواء» یعنی دو یا چند چیزی که مثل یکدیگر باشند، حکمشان از این جهت مساوی است که آنچه برای یکی جایز و روا باشد، برای دیگران هم روا است و آنچه برای بعضی ناروا باشد، برای بقیه هم ناروا است.

با توجه به این نکات می گوئیم: اگر اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد عقلا محال باشد، لازمه اش آنست که نظیر و مثل چنین اجتماعی در شرعیات و در خارج هرگز واقع نشود. «صغری» و این لازم باطل است. «کبری» پس ملزوم هم باطل است. «نتیجه»

بیان ملازمه: وجوب و حرمت با نظایر آن یعنی اباحه و حرمت، استحباب و اباحه، استحباب و کراهت و ... مثل هم می باشند و در همه آنها تضاد حاکم است. اگر وجود تضاد در ایجاب و تحریم مانع از اجتماع آن دو شود و اجتماعشان را محال سازد، پس باید همین عامل موجب امتناع اجتماع نظایر و امثال باشد. زیرا حکم الامثال فیما یجوز و لا یجوز سواء.

بیان بطلان لازم: ما وقتی به شرعیات مراجعه می کنیم، می بینیم نظایر ما نحن فیه مثال فراوانی دارد. مثلا در نماز در حمام اجتماع وجوب و کراهت شده است و این نماز از آن

ص: ۱۷

جهت که نماز صبح است واجب می باشد و از جهت اینکه نماز در حمام است کراهت دارد. و هکذا نماز در مواضع تهمت. البته خصوص این مثال حساب جدایی دارد که در جواب تفصیلی آخوند خواهد آمد. و مثل روزه مستحبی در مسافرت که از حیث روزه بودن مستحب و از حیث روزه در سفر بودن مکروه است و هکذا روزه روز عاشورا و روز عرفه برای کسی که حال دعا برایش باقی نمی ماند. همچنین نماز در مسجد که از حیث نماز بودن واجب و از حیث نماز در مسجد بودن مستحب است. یا نافله در مسجد از حیث نماز نافله بودن یک استحباب و از حیث نماز در مسجد بودن استحباب دیگر دارد.

(اجتماع مثلین) یا نماز در منزل که از لحاظ نماز بودن واجب یا مستحب است و از لحاظ در منزل بودن مباح است یعنی نه مقتضی دارد و نه فضیلتی. کل عبادات مکروه از این قبیل می باشند که وجوب و کراهت، استحباب و کراهت در شیئی واحد جمع شده است.

بهترین دلیل بر امکان اجتماع در موارد مذکور، وقوع خارجی آنها در شریعت است.

نتیجه: پس ملزوم یعنی عدم امکان عقلی اجتماع ایجاب و تحریم هم محال است، و وقتی عدم جواز باطل شد، پس نقیض آن ثابت می شود و هو المطلوب.

قوله: و الجواب: بزرگان اصول از قبیل میرزای قمی (۱) صاحب فصول (۲) و شیخ اعظم (۳) در این باره بطور مفصل بحث کرده اند. مرحوم آخوند هم بحثی نسبتاً طولانی دارد و دو نوع جواب به استدلال مذکور تدارک دیده اند: ۱- جواب اجمالی ۲- جواب تفصیلی.

جواب اجمالی: در این جواب سه نکته مطرح شده که در واقع سه جواب است:

جواب اول: قاعده کلی: هرگاه برهان قاطع حکمی کرد و ظاهر کتاب یا سنت حکم دیگری نمود (مثلاً برهان می گوید: خدا جسم نیست، قابل رؤیت نیست و ... ولی ظواهر آیهاتی بر جسمیت و قابل رؤیت بودن دلالت دارد.) وظیفه این است که برهان قاطع را بگیریم و در ظاهر کتاب یا سنت تأویل و تصرفی انجام دهیم. زیرا ظاهر ظنی است و قدرت مقاومت در برابر برهان قاطع را ندارد، و نص بر ظاهر مقدم است. در ما نحن فیه به حکم

۱- قوانین الاصول، ص ۱۴۸ - ۱۴۰.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۱۲۶ به بعد.

۳- مطارح الانظار، ۱۳۸ - ۱۳۰.

ص: ۱۸

برهان قاطع با چهار مقدمه ای که داشت، ثابت شد که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد عقلا محال است. و ظاهر موارد مذکور بر وقوع اجتماع ضدین دلالت دارد. پس باید این ظواهر را تأویل ببریم. کیفیت تأویل در جواب تفصیلی خواهد آمد، ضمن اینکه وظیفه اصولی بیان فرد فرد موارد جزئی و توجیه آنها نیست.

جواب دوم: مواردی که شما در استدلال خود به عنوان مثال ذکر کردید (غیر از مسأله نماز در مواضع تهمت) عموماً ظاهرشان موردی است که دو حکم فعلی در شیئی واحد به عنوان واحد جمع شده اند، مثلاً نماز در حمام به عنوان نماز بودن واجب است و به همین عنوان منتها با افزودن قیدی (در حمام بود) مکروه است. پس دو طبیعت در میان نیست. یا مثلاً روزه روز عاشورا به عنوان صومی مستحب و به عنوان صوم یوم العاشوراء مکروه است و متعلق هر دو حکم یک طبیعت است و هکذا مثالهای دیگر. وقتی مثالهای مزبور از باب اجتماع دو حکم در شیئی واحد به عنوان واحد شد، هم ما که قائل به امتناع هستیم و هم طرف مقابل که قائل به جواز است، هر دو گروه باید این موارد را جواب دهیم؛ زیرا هر دو قبول داریم که اجتماع دو حکم در شیئی واحد به عنوان واحد از محالات است و نزاع در مورد شیئی واحدی است که مجمع العنوائین باشد و به یک عنوان واجب و به عنوان دیگر حرام باشد. پس مثالهای مذکور به نفع قائلین به جواز نبوده و مشکل آنها را حل نمی کند.

بلکه آنها نیز در این موارد باید پاسخگو باشند و راه فراری پیدا کنند.

جواب سوم: عبادات مکروهه که در ظاهر خطاب دو حکم متضاد در آن جمع شده از یک زاویه دو دسته می شوند:

۱- عباداتی که بدل ندارند و چیزی جای آنها را پر نمی کند. مثل روزه روز عاشورا که بدل ندارد، زیرا روزه روزهای دیگر مستقلاً مستحب است و هیچ کدام بدل از دیگری نیست.

۲- عباداتی که بدل دارند و می توان این فرد متعلق نهی را ترک کرد و به سراغ فرد دیگر رفت. مثل نماز در حمام که بدل آن نماز در منزل یا در مسجد یا در مشاهد مشرفه است.

در مورد بخش دوم مشکل چندانی وجود ندارد و می توانیم همگی امتناعی شده،

ص: ۱۹

جانب نهی را مقدم بداریم و بجای آن بدالش را بیاوریم. ولی در بخش اول مشکل مذکور، در جواب دوم، هست و باید هر دو دسته به آن جواب بدهیم.

قوله: فلا یبقی: نتیجه هر سه نکته در جواب اجمالی اینست که هرگز موارد مذکور دلیل بر مدعای خصم نمی شود و نمی تواند از راه وقوع این موارد در شریعت، جواز اجتماع ایجاب و تحریم را نتیجه بگیرد. بلکه خود او هم در این موارد مبتلا به اشکال می باشد و باید از عهده آید.

قوله: و اما تفصیلا: و اما جواب تفصیلی مثالهای مذکور: بزرگان از این موارد به وجوه مختلف جواب داده و این ها را حل کرده اند. (تقریرات شیخ اعظم: صاحب فصول؛ میرزای قمی و ... که قبلا اشاره شد.)

ما اگر در این مقوله وارد شویم و تمام آن جوابها را طرح و بررسی کنیم، سخن به درازا می کشد و مثنوی هفتاد من کاغذ می شود. و این با مبنای ما در این کتاب (مراعات اختصار، کم گفتن و گزیده گفتن) سازگار نیست. از این روی ما خود در جواب آن مثالها تحقیق ویژه ای داریم و در این مقام بدان اکتفا می کنیم و آن را برای قطع ریشه اشکال کافی می دانیم.

فنقول: مثالهای مذکور چند بخش بود: قسمی از آنها از نوع اجتماع وجوب و اباحه، وجوب و استحباب، استحباب و اباحه، استحباب و استحباب و ... بود که بعدا آنها را جواب خواهیم داد. ولی قسمی از آنها از نوع اجتماع وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت بود که فعلا این ها را مطرح کرده و حل می کنیم.

بطور کلی عبادت یا واجب است مثل نماز و روزه و حج واجب؛ یا مستحب است مثل نماز و روزه و حج مندوب، و یا حرام است مثل نماز در ایام عادت، در مکان غصبی و ... و یا مکروه است که فعلا مورد بحث ما است: عبادات مکروهه به سه قسم تقسیم می شوند:

۱- عباداتی که مستقیما متعلق نهی واقع شده اند و نهی کراهتی ظاهرا و باطنا به ذات عبادت و به همین عنوان عبادی (که مأمور به نیز می باشد) بار شده و ضمنا از عباداتی است که بدل هم ندارد. مثل روزه روز عاشورا که قبلا توضیح دادیم، و مثل روزه روز عرفه

ص: ۲۰

برای فردی که ضعف و سستی پیدا می کند و نشاط دعا خواندن از او گرفته می شود. چنین صومی منهی به نهی تنزیهی است و بدل هم ندارد، زیرا صوم روز هشتم ذی الحجّه یا روز یازدهم به بعد، استقلالاً استحباب دارد و ربطی به صوم روز عرفه ندارند و بدل از او نیست. مثال دیگر نافله های مبتدئه در پاره ای از اوقات می باشد. (نمازهای نافله را می توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱- نوافل ذوات الاسباب یعنی نافله هایی که دارای سبب خاص می باشند، مثل نماز تحیت، نماز زیارت، نماز استخاره و ... که مسبب از ورود در مسجد، زیارت، استخاره و ...

می باشند. این گونه نوافل هرگاه سببشان محقق شود، استحباب پیدا می کنند و مکروه هم نیستند.

۲- نوافل مبتدئه: نافله هایی که سبب خاصی ندارند و ابتدا به ساکن انجام می شوند و از باب اینکه نماز معراج مؤمن است، نماز قربان کلّ تقی است، نماز بهترین چیزی است که در اسلام تشریح شده، پس هرکس بخواهد کم بجا می آورد و هرکس مایل باشد زیاد بجا می آورد (نمازهای مستحبی) و ...

هرگاه فرصتی پیدا می شود انسان دو رکعت نماز بجا می آورد. این گونه نافله ها در بعضی اوقات کراهت دارند، مثل لحظه طلوع و غروب خورشید که در آن فاصله های زمانی از خواندن نافله نهی شده) بدلی برای آنها نیست. زیرا نافله قبل یا بعد از لحظه طلوع یا غروب، استحباب نفسی دارد و بدل از نافله در آن زمان مخصوص نیست تا جای او را بگیرد.

۲- قسم دوم: عباداتی است که مستقیماً نهی به آنها تعلق گرفته و خود عنوان عبادی مورد نهی کراهتی واقع شده است، ولی به گونه ایست که بدل و جانشین دارد و ما می توانیم فرد منهی عنه را رها کرده و عبادت دیگری را بجای آن انجام دهیم، مثل نماز در حمام که مکروه است و خطاب «لا تصلّ فی الحمام» دارد ولی به جای آن می توان نماز صبح را در منزل یا مسجد یا مکان شریف دیگر انجام داد.

۳- قسم سوم: عباداتی که در ظاهر خطاب، نهی به عنوان عبادی بار شده، ولی در واقع

ص: ۲۱

به عنوان دیگری بار شده است که یا با عنوان عبادی مجامع هستند، یعنی اتحاد وجودی دارند و در خارج به یک وجود موجودند و یا تلازم وجودی دارند، یعنی دو چیز هستند که در خارج متلازمین می باشند و یکی مستلزم دیگری است. مثلاً نماز در مواضع تهمت کراهت دارد و خطاب به عنوان «لا- تصل فی موضع التهمه» است؛ ولی در حقیقت این نماز در مواضع تهمت نیست که کراهت دارد، بلکه اصل بودن در چنان مکانی مکروه است.

حال اگر نماز عبادت باشد از «مجموعه اقوال و افعال و هیئات و اکوان» یعنی بودن‌ها هم جزء نماز باشد، در اینجا با عنوان «کون» اتحاد وجودی دارند. ولی اگر نماز همان اقوال و افعال و هیئات باشد و بودن‌ها جزء نماز نباشد، بلکه لازم لا ینفک آن باشد (از باب اینکه جسم بدون این اکوان و خالی از آنها نیست) در این صورت میان عنوان عبادی با عنوان متعلق نهی ملازمه است نه اتحاد وجودی.

قوله: اما القسم الاول: پس از اینکه عبادات مکروهه را به سه دسته تقسیم کردند، به تفصیل حکم هر قسمی را بیان می کنند. قسم اول: عباداتی که نهی کراهتی به آنها بار شده و بدل هم ندارند، مثل روزه روز عاشورا و روز عرفه و ...

در آغاز دو نکته را مسلم می گیریم: ۱- آیا روزه روز عاشورا، نافله مبتدئه و ... شرعا صحیح است یا باطل؟ اجماع قائم بر این است که نماز و روزه مذکور صحیح است. (و خود این اجماع دلیل بر تنزیهی و کراهتی بودن نهی است و گرنه اگر نهی تحریمی بود، در عبادات دال بر فساد بود، و وجهی برای صحت نداشت)

۲- با اینکه این روزه و نماز صحیح است، مع ذلك ترک آن از فعلش راجح است به دلیل اینکه ما وقتی به تاریخ زندگانی ائمه علیهم السلام مراجعه می کنیم، می بینیم آنها مداومت بر ترک روزه روز عاشورا داشتند و در تاریخ هیچ امامی سراغ نداریم که روز عاشورا را روزه گرفته باشد. و اگر مکروه نبود و مباح یا مندوب بود، ائمه علیهم السلام همیشه آن را ترک نمی کردند.

با حفظ این دو نکته مرحوم آخوند در این بخش، به محذور اجتماع دو حکم متضاد در شیئی واحد به عنوان واحد، سه نوع جواب داده و از سه راه آن محذور را (که قبلاً فرمودند: لا بد من التفصی) حل می کنند:

ص: ۲۲

قوله: اما لاجل: راه اول: در این گونه موارد همان طوری که فعل روزه معنون به عنوان حسن و مصلحت دار و مطلوبی است (عنوان عبادت، صلاه، صوم) و عنوان محبوبی بر آن منطبق است و روزه گرفتن در روز عاشورا یا روزه مستحبی کلا دارای مصلحت است، همچنین ترک این عبادت نیز معنون به عنوان حسن و مصلحت دارد دیگری است که بر ترک منطبق است و آن عنوان، ترک را مثل فعل دارای مصلحت و موافق با غرض مولی می گرداند. مثلا- بر ترک روزه در روز عاشورا، عنوان مخالفت با بنی امیه (لعنهم الله) منطبق است.

زیرا آنان این روز را روز فتح و ظفر و روز میمون و مبارکی برای خود می دانستند که بر حسین بن علی علیهما السلام و یارانش پیروز شده اند. (و هذا یوم تبرکت به بنو امیه بقتلهم الحسین ...) و به شکرانه این غلبه آن روز را روزه می گرفتند. ائمه علیهم السلام برای مخالفت با آنان تعهد داشتند که آن روز را روزه نگیرند و شیعیان را از صوم روز عاشورا نهی می کردند. حال بر ترک صوم در روز عاشورا، عنوان مخالفت با بنی امیه منطبق است و نفس این مخالفت امری پسندیده و مطلوب شارع است. (یا مثلا- روزه روزهای دیگر مستحب و دارای مصلحت است، ولی گاهی بر ترک روزه مستحبی و بر افطار و ابطال آن، عنوان اجابت دعوت مؤمن منطبق می شود که ترک را مطلوب می سازد و ...)

در چنین مواردی در حقیقت هم فعل مصلحت دارد و هم ترک و فرض این است که مکلف قدرت امثال هر دو را ندارد، زیرا در روز معین (عاشورا) نمی تواند هم فاعل باشد و هم تارک؛ بلکه یا فاعل است یا تارک. چنین موردی از موارد دو حکم متزاحم و از مصادیق دو مستحب متزاحم است و در باب تزاحم دو مستحب (یا دو واجب یا یک واجب و یک حرام یا دو حرام و ...) قانون این است که اگر هیچ کدام از لحاظ مناط و ملاک و مصلحت قوی تر از دیگری نبود بلکه برابر بودند، به حکم عقل جای تخییر است. و اگر یکی قوی تر از دیگری بود، باید همان را که اهم است اخذ کنیم. در ما نحن فیه فرض بحث این است که جانب ترک مصلحت قویتری دارد، یعنی اگر جانب فعل روزه پنجاه درجه مصلحت دارد، و جانب ترک آن به نیت مخالفت با بنی امیه یا به عنوان اجابت دعوت مؤمن، هفتاد درجه مصلحت دارد و چون مصلحت ترک قوی تر است معینا همین طرف اهم است و در باب

ص: ۲۳

تزام هر کدام اهم بود فعلی می شود و دیگری از فعلیت می افتد. پس در ما نحن فیه الآن امر به ترک فعلی است یا نهی از فعل باقی است و امر به فعل از درجه فعلیت می افتد. در نتیجه اجتماع دو حکم فعلی پیش نمی آید تا کسی بگوید این اجتماع ممکن است یا محال است.

قوله؛ و ارجحیه: این فراز دفع دخل است و آن اینکه ممکن است کسی بگوید: حالا که جانب ترک، مصلحت قویتری پیدا کرد و ارجح شد، پس جانب فعل روزه مرجوح می شود و در نتیجه صلاحیت ندارد که با آن به مولی نزدیک شویم و مقریبت ندارد. پس باید حکم به بطلان روزه در روز عاشورا کنیم، در حالی که اجماعی بود که این روزه صحیح است.

مرحوم آخوند می فرماید: این نهی از عبادت و اولویت ترک نسبت به فعل از قبیل مکروهات معمولی نیست. در مکروهات معمولی مثل پنیر خوردن، (اکل در حال سیری و ...) خود این کار مفسده و منقصت دارد، (البته در حدی نیست که ملزمه باشد و ترکش لازم و فعلش حرام شود) و مبعوض مولی است و صلاحیت مقریبت ندارد. اگر چنین کاری عبادت باشد، انجامش صحیح نیست چون مبعوضیّت در هر درجه ای که باشد مبعید از مولی است و هرگز نمی تواند مقرب باشد. ولی در ما نحن فیه ارجح بودن ترک موجب نمی شود که جانب فعل مفسده پیدا کند و مبعوض مولی شود، بلکه جانب فعل روزه کماکان به قوت خود باقی است، رجحان ذاتی دارد، موافق با غرض مولی است و همان مقدار مصلحت و مطلوبیتی که در روزه سایر روزها وجود دارد، در روزه عاشورا نیز موجود است و از این لحاظ حزازت و منقصت و کاستی ندارد و در سایه اینکه مزاحم قویتری پیدا شده است (مصلحت بیشتر که در ترک است) امر استحبابی آن از فعلیت افتاده، ولی اصل مطلوبیت و رجحان ذاتی آن به قوت خویش باقی است و بر مسلک تحقیق که قصد ملاک کافی است، اگر مکلفی این روزه را به قصد رجحان ذاتی انجام دهد، صحیح است و مصلحت صومی نصیبت می شود. و بر مسلک مشهور که صحت عبادت را تابع وجود امر فعلی و قصد امتثال امر می دانند، در اینجا فعلاً امری نیست و بای فتوی به بطلان صوم بدهیم.

قوله: و اما لاجل: راه دوم: در این گونه موارد عنوان ترک مستقیماً دارای مصلحت نیست و معنون به عنوان حسن نیست. بلکه با یک عنوان حسنی ملازمه دارد. مثلاً- ترک صوم در روز عرفه با حال نشاط برای دعا خواندن ملازمه دارد و موجب آن حالت است. آنگاه صورت ملازمه نیز همانند صورت انطباق است و همان محاسبات را دارد که مسئله از باب تراحم دو مستحب می شود و ... با این تفاوت که در فرض ملازمه، طلبی که به ترک تعلق می گیرد یک طلب حقیقی نیست بلکه بالعرض و المجاز است و آنکه در حقیقت دارای طلب می باشد، همان عنوان ملازم ترک است. ولی در فرض انطباق حقیقتاً خود ترک مطلوب و متعلق طلب است، همانند سایر مکروهات (مکروهات مورد بحث ما عبادات مکروهه است و سایر مکروهات همان مکروهات متعارف و معمولی می باشند.) که واقعا طلب ترک دارند. تفاوت دیگر این است که در سایر مکروهات، نهی از فعل و یا امر به ترک از یک حزانت و منقصتی در فعل آنها سرچشمه می گیرد و بخاطر مفسده و مرجوحیتی که در فعل آنها وجود دارد، از آن نهی شده ایم و ترک آن از ما خواسته شده است، (ولو مفسده در حدی نیست که ملزم و لازم الترتک باشد و گرنه حرام می شد نه مکروه) ولی در ما نحن فیه منشأ امر به ترک و طلب ترک، عبارتست از انطباق یک عنوان راجح بر ترک، بدون اینکه در جانب فعل منقصت و حزانتی باشد و روزه روز عاشورا کمبودی داشته باشد، بلکه همان مصلحت صومی را دارد ولی ترک آن ارجح و اولی است. (به حکم همان تراحمی که قبلاً محاسبه شد.)

قوله: نعم: راه سوم: چه در فرض انطباق و چه ملازمه می توانیم بگوییم: این امر به ترک و نهی از فعل یک امر و نهی ارشادی است، یعنی نهی است که از هرگونه طلب نفسانی خالی است و صرفاً بخاطر ارشاد و تنبیه به پاره ای از خواص و خصوصیات صادر شده است. و آن ارشاد به این مطلب است که گرچه در جانب فعل روزه مصلحت وجود دارد، ولی در جانب ترک مصلحت مهمتری و ثواب بیشتری هست و واضح است که هیچ انسان عاقلی ثواب بیشتر را فدای ثواب کمتر نمی کند. پس در دو راه قبلی نهی از فعل یا امر به ترک مولوی بود، ولی در این راه نهی از فعل صددرصد ارشادی است و اگر ارشادی شد،

ص: ۲۵

یک نهی حقیقی خواهد بود نه مجازی و بالعرض؛ ولی باز هم محذوری ندارد زیرا اجتماع دو حکم مولوی در شیئی واحد محال است و گرنه اجتماع یک مولوی و یک ارشادی که محذوری ندارد.

قوله: و اما القسم الثانی: قسم دوم عبادات مکروهه ای است که نهی در آنها مستقیماً به خود عبادت تعلق می‌گیرد و ذات عبادت منهی ولی دارای بدل می‌باشد و مکلف می‌تواند آن فرد منهی را رها کرده و افراد دیگر را انجام دهد. مثل نماز در حمام که کراهت دارد و بدل آن، نماز در منزل یا در مسجد یا در مکانهای شریف دیگر است. در این قسم نیز برای حل مشکل اجتماع دو حکم (وجوب و کراهت) در شیئی واحد (نماز در حمام) به عنوان واحد (عنوان صلاتی) مرحوم آخوند راههایی را پیشنهاد می‌کنند که در مجموع چهار راه می‌شود:

سه راه اول همان سه راه حل مذکور در قسم اول است و به همان بیاناتی که مشکل قسم اول را حل کردیم مشکل این قسم نیز حل می‌شود.

راه اول: همان طوری که جانب فعل (نماز در حمام) دارای صددرجه مصلحت است و بخاطر آن واجب شده، هکذا جانب ترک هم معنون به عنوان حسن و راجحی است که از مصلحت جانب فعل بیشتر است. مثلاً نماز در حمام موجب استخفاف نماز است، ولی ترک آن در حمام معنون به عنوان تعظیم و احترام به نماز است و «مَنْ يُعْظِمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (۱) تعظیم شعائر الهی بسیار مهم است و در مقام تزاحم، این جانب ترک است که قوی تر و اولی است و تنها نهی از فعل یا امر به ترک فعلی می‌شود و امر به فعل از فعلیت می‌افتد. (البته ترک الی بدل هست).

راه دوم: جانب ترک با یک عنوان حسن و راجح ملازمه دارد، مثلاً انجام نماز در حمام با عدم حضور قلب همراه است، ولی ترک آن و انجامش در خارج از حمام مستلزم توجه به نماز و حضور قلب است که اهمیت زیادی دارد و باز به خاطر این ملازمه جانب ترک اولی است. تا به حال نهی از فعل یا امر به ترک مولوی بود.

راه سوم: نهی از فعل و امر به ترک را چه در صورت انطباق و چه ملازمه ارشادی بدانیم ...

قوله: کما یمكن: و راه چهارم که در قسم اول مطرح نشد و در اینجا مطرح می کنیم (زیرا در قسم اول عبادت بدل نداشت و فرد دیگری نبود تا جای این راه حل باشد.) این است که در سه جواب قبلی عنوان قبیحی بر فعل نماز در حمام منطبق نمی شد یا مستلزم نبود و فقط جانب ترک قوی تر بود. ولی این جواب براساس آن است که یک عنوان قبیح و منقصت داری بر فعل منطبق است.

بیان مطلب: نماز که طبیعی از طبایع و عبادتی از عبادات است، دارای یک حد وسطی از مصلحت مثلا صددرجه است. ولی این درجه معین، ثابت و لا-یتغیر نیست بلکه خصوصیات و مشخصات مکانی در کم یا زیاد شدن آن دخیل هستند و این به رابطه خصوصیات با روح نماز که معراج مؤمن و مقرب انسان الله است، بستگی دارد. پاره ای از امکانه با روح نماز چندان سنخیتی ندارند و ناملازم هستند. یعنی باعث می شود که از ثواب نماز کاسته شود و صددرجه مصلحت به ۸۰ درجه تبدیل شود مثل نماز در حمام که حواس انسان جمع نیست و حضور قلب ندارد. (البته اینجا مثل نماز در مواضع تهمت نیست که خود بودن در مواضع تهمت کراهت دارد و لو در ضمن نماز نباشد. اینجا نفس بودن در حمام مرجوع نیست، بلکه چه بسا بخاطر شستشو و نظافت راجح است، ولی نماز در این حال مرجوح است.) برعکس برخی از مکانها خیلی با روح نماز سازگار هستند و ارتباط تنگاتنگ دارند و موجب می شوند که بر ثواب نماز افزوده شود و صددرجه به صد و پنجاه درجه و یا صدها برابر برسد. مثل نماز در مسجد یا مشاهد مشرفه. برخی از مکانها هم نه خیلی با روح نماز ناسازگار و نه چندان سازگار است یعنی نه ثواب نماز را کم می کند و نه زیاد می کند. مثل نماز در منزل. حال نهی از نماز در حمام بخاطر منقصتی است که در خصوص این فرد وجود دارد. و ضمنا این نهی صددرصد ارشادی است نه مولوی، زیرا نهی مولوی از منقصت و مفسدی در فعل سرچشمه می گیرد که مفسده غالبه است و هشتاد درجه مفسده دارد و حقیقتا نهی شده ایم، ولی در ما نحن فیه علی الفرض جانب

فعل هشتاد درجه مصلحت دارد و مصلحت غالب و راجح است، نهی مولوی نیست و به داعی طلب مولوی نفسانی نیست، بلکه ارشادی است یعنی مکلف را راهنمایی می کند که این فرد به خاطر خصوصیت مکانی دارای هشتاد درجه مصلحت می باشد و چه بهتر که فردی را اختیار کنی که مبتلا به این حزانت نیست و آن را بجای این بیاوری. (نماز در منزل یا در مسجد) ولی باز هم محذوری ندارد و اجتماع حکم ارشادی با مولوی کاملاً دمساز است، زیرا امر مولوی به اصل طبیعت نماز بار شده که دارای افراد مختلفی است و نهی ارشادی از فرد خاص با خصوصیتی که دارد نهی کرده است و منظور رسیدن به فرد اعلی و اکمل می باشد.

قوله: و لیکن: مشهور فقها در باب عبادات مکروهه شبهه ای را مطرح می کنند و آن اینکه: از طرف عبادت مساوی با رجحان (استحباب یا وجوب) است و از طرفی کراهت به معنای مرجوحیت است. چگونه ممکن است عبادتی هم راجح باشد و هم مرجوح؟ مشهور در پاسخ گفته اند که کراهت در عبادات به معنای اقلیت ثواب است، یعنی این عبادت از عبادت دیگر ثوابش کمتر است نه اینکه واقعا و فی نفسه مرجوح و مکروه باشد.

مرحوم آخوند می فرماید: منظور مشهور همین است که ما گفتیم. یعنی خصوصیات مکانی موجب حدوث نقصان و حزانت می گردد و ... (و لو عبارت مشهور مطلق است و موجب اشتباه فصول شده که ذیلا خواهیم آورد).

قوله: و لا یرد علیه: مرحوم صاحب فصول بر سخن مشهور (که کراهت را به معنای اقلیت ثواب معنی کردند) دو اشکال گرفته است:

۱- اگر به طور مطلق بگوییم که کراهت در عبادات به معنای مذکور است، لازمه اش آنست که هر عبادتی را که با عبادت دیگر مقایسه نموده و آن را از حیث ثواب کمتر می یابیم: نسبت به دیگری متصف به کراهت باشد، مثلاً روزه نسبت به نماز ثوابش کمتر است، پس باید بگوییم که روزه مکروه است. نماز در منزل نسبت به نماز در مسجد ثوابش کمتر است، پس باید بگوییم که نماز در منزل مکروه است و هکذا مسجد محل نسبت به مسجد جامع و مسجد جامع نسبت به مسجد النبی (ص) و ... در حالی که احدی به این لازم

ملترم نیست.

۲- اگر کراهت به معنای مذکور شد، متقابلاً باید استحباب هم به معنای کثرت ثواب باشد، پس باید بگوییم هر عبادتی که نسبت به دیگری ثوابش بیشتر است متّصف به استحباب است، مثلاً- نماز ظهر در منزل نسبت به حمام ثوابش بیشتر است پس باید نماز ظهر مستحب باشد و نباید قصد وجوب کنیم، یا نماز در مسجد نسبت به منزل ثوابش بیشتر است پس باید متّصف به استحباب شود و هکذا. در حالی که این لازم نیز قابل التزام نیست. پس نمی توان کراهت در عبادت را به معنای اقلّیت ثواب معنی کرد. و سخن مشهور ناتمام است. (۱)

قوله: لما فیه: مرحوم آخوند ایراد صاحب فصول را وارد نمی دانند و در جواب می فرمایند: گرچه عبارت مشهور مطلق است، ولی قطعاً مرادشان این نیست که هر طبیعتی را با طبیعت دیگر و هر فردی را با فرد دیگر مقایسه کنیم. بلکه منظورشان این است که گاهی طبیعت واحده ای به نام نماز دارای خصوصیتی است که باعث ازدیاد ثواب آن می گردد و گاهی دارای خصوصیتی است که نه موجب افزایش ثواب آن می شود و نه سبب کاهش ثواب. و گاهی دارای خصوصیتی است که سبب نقصان ثواب می گردد؛ چنین عبادتی را مکروه می نامیم که در مقایسه با فرد دیگر از همان طبیعت ثوابش کمتر است. در جانب کثرت ثواب و استحباب هم طلب همین است که خصوصیات و مشخصات یک طبیعت گاهی موجب افزایش ثواب می گردد و این فرد کثیر الثواب را نسبت به دیگری مستحب می دانیم که در واقع یک فرد از افراد واجب تخیری و خودش مستحب تعیینی یعنی افضل الافراد است.

قوله: ولا یخفی: این فراز جمع بندی مطالب مذکور در قسم اول و دوم از اقسام عبادات مکروهه است که از حیث ارشادی و مولوی بودن حکم آنها را بیان می کنند: در قسم اول سه راه حل ارائه شد که طبق راه حل اول و دوم، نهی از فعل یا امر به ترک مولوی بود ولی امکان حمل بر ارشادیت هم داشت که در راه حل سوم بیان شده در قسم دوم هم سه راه

حل آن با قسم اول مشترک بود و راه حل چهارمی هم داشت که نهی از فعل در آن صددرصد ارشادی بود و امکان مولویت نداشت. به بیانی که قبلاً توضیح دادیم.

قوله: و اما القسم الثالث: قسم سوم از اقسام عبادات مکروهه آن است که نهی در ظاهر به خود عنوان عبادت تعلق می‌گیرد، (لا تصل فی مواضع التهمه) ولی در واقع به عنوان دیگری تعلق می‌گیرد، (کون در موضع تهمت) که این عنوان دیگر یا ملازم با عنوان عبادی است، یعنی در خارج به دو وجود موجودند ولی متلازمین هستند (بنا بر اینکه کون جزء نماز نباشد) و یا اتحاد وجودی دارند و در خارج مجامع هستند. (بنا بر اینکه کون جزء نماز باشد) حال حکم این قسم چیست؟ از آنجا که واقعا و فی نفس الامر دو عنوان (نماز و بودن در موضع تهمت) در کار است و از قبیل نماز و غصیبت است، این قسم را براساس مبانی مختلف در مسأله اجتماع امر و نهی محاسبه می‌کنند: (ولی در قسم اول و دوم از اقسام عبادات مکروهه این مبانی را متعرض نشدند و جوابهای دیگری دارند، زیرا در آن دو قسم ظاهرا و باطنا متعلق امر و نهی شیئی واحد به عنوان واحد بود نه به دو عنوان). بر مسلک قائلین به جواز اجتماع امر و نهی در شیئی واحد دو جواب می‌دهند:

۱- بگوییم: نهی از نماز در موضع تهمت یک نهی مولوی است نه ارشادی، ولی بالعرض و المجاز است. یعنی اسناد آن به خود عبادت یک اسناد مجاز است و گرنه در حقیقت نهی به عنوان دیگری که ملازم با عنوان عبادت یا مجامع با آن است تعلق گرفته و از نظر قول به جواز هیچ مانعی ندارد که یک عنوان مأمور به باشد و عنوان دیگر منهی عنه باشد.

۲- بگوییم: نهی مذکور یک نهی حقیقی است نه مجازی، ولی صرفا نهی ارشادی است نه مولوی؛ زیرا نماز در مواضع تهمت، بدل دارد و فردی که مبتلا به هیچ منقصت و حزارت نباشد (نماز در منزل) و بلکه دارای مزیت باشد (نماز در مسجد) می‌تواند جای آن را پر کند، و با وجود فرد کامل تر و متمکن بودن مکلف از استیفاء مصلحت کامل تر نوبت به فرد ناقص نمی‌رسد و عقل هیچ عاقلی بدان رضا نمی‌دهد. پس این نهی فقط ارشاد به این جهت است و اجتماع دو حکم مولوی و ارشادی محذوری ندارد و اجتماع ضدین نیست،

بلکه کاملاً سازگار هستند، امر مولوی به نماز در موضع تهمت هم بار شده و اطلاقش آن را می‌گیرد، و نهی ارشادی هم منکر این معنا نیست بلکه ما را به فرد کامل تر راهنمایی می‌کند.

و اما بر مسلک امتناع: اگر عنوان صلاتی یا عنوان کون در موضع تهمت متلازمان باشند که در خارج دو چیز هستند و تلازم دارند، باز حکم امتناعی همان حکم اجتماعی است، و همان دو جواب را دارد چون دو چیز هستند و مانعی ندارد که یک واجب و دیگری مکروه باشد، و امتناعی اجتماع دو حکم را در شیئی واحد محال می‌داند نه در دو شیء متلازم. اما اگر قائل به اتحاد شدیم و گفتیم که نماز با کون در موضع تهمت، مجامع هستند و در خارج به یک وجود موجود می‌شوند، باز دو فرض داریم:

۱- اگر جانب نهی را ترجیح دهیم، باید بگوییم که نماز در موضع تهمت باطل است.

۲- ولی اگر جانب امر را ترجیح داده و حکم به صحت کنیم (کما هو المفروض زیرا احدی نگفته است نماز در موضع تهمت باطل است بلکه همگان حکم به صحت کرده‌اند). می‌گوییم: نهی در این قسم سوم همانند نهی در قسم دوم و طبق راه حل چهارم است و حمل بر ارشادیت می‌شود. و بیان همان بیان قبل است:

خصوصیت بودن نماز در این مکان یا آن مکان در شدت و ضعف ارزش نماز تأثیر دارد، برخی از مواضع نه موجب کم شدن ارزش نماز می‌شوند و نه موجب زیاد شدن آن. (نماز در منزل) و بعضی از مواضع باعث ازدیاد ثواب نماز می‌شوند (نماز در مسجد) و برخی از مواضع هم سبب کاستی ارزش نماز می‌شوند. (نماز در موضع تهمت) نهی از این فرد مثل نهی از نماز در حمام بوده و ارشاد به فرد کامل تر است. باز مانعی ندارد که امر و نهی هر دو باشند، چون یکی مولوی است و دیگر ارشادی است. و اجتماع دو حکم مولوی محذور دارد، نه اجتماع یک حکم مولوی و یک حکم ارشادی.

قوله و قد انقدح: پس از اینکه اقسام عبادات مکروهه را جداگانه توضیح دادند، در پایان می‌فرمایند: اینکه مشهور کراهت در عبادت را به اقلیت ثواب تفسیر کردند، در قسم اول (که نهی تنزیهی به خود عبادت بار شده بود، در ضمن بدل هم نداشت) کراهت به این معنا نیست، زیرا عبادت مورد نظر (روزه روز عاشورا) بدل ندارد و فرد دیگری نیست تا این

فرد را با او مقایسه کرده و بگوییم که این فرد نسبت به آن فرد دیگر ثوابش کمتر است. و در قسم دوم (که نهی کراهتی به ذات عبادی تعلق گرفته بود، ولی بدل داشت) کراهت در عبادات به معنای اقلیت ثواب بود، چرا که فرد یا افراد دیگری بودند که بدل از آن عبادت منهی (نماز در حمام) می شدند و نقص و حزانت او را هم نداشتند. (مثل نماز در منزل یا مسجد) و نهی ارشاد به این بود که این فرد ثوابش کمتر است. و در قسم سوم (که نهی در ظاهر به خود عبادت بار شده بود ولی در واقع به عنوان دیگری بنام کون در مواضع تهمت بار شده بود) بنا بر قول به جواز اجتماع به قسم اول ملحق می شد و کراهت به معنای اقلیت ثواب نبود. و بنا بر قول به امتناع هم اگر متلازمین بودند، باز حکم قسم اول را داشت و کراهت بدین معنی نبود. ولی بر مسلک اتحاد و مجامعت وجودی به قسم ثانی ملحق می شد و کراهت به معنای اقلیت ثواب بود و نهی ارشاد به این بود که نماز در مواضع تهمت منقصت دارد و در مقایسه با نماز در غیر آن مواضع ثوابش کمتر است.

قوله: کما انقدح: تا به حال از مجموعه مواردی که مستدل در دلیل سومش به عنوان شواهدی بر جواز اجتماع آورد، تنها به دو مورد پرداختیم و آنها را تحت عنوان عبادات مکروهه به سه قسم تقسیم کردیم و راه حل هر قسمی را بیان کردیم. آن دو مورد عبارت بودند از اجتماع وجوب و کراهت و اجتماع استحباب و کراهت و اینک سایر مثالها را محاسبه می کنیم: یکی از آن مثالها مواردی بود که وجوب و استحباب در شیئی واحد جمع شوند. مثل نماز در مسجد که هم واجب است و هم مستحب، نماز به جماعت که هم واجب است و هم مستحب و روزه اول ماه رمضان که هم واجب است چون روزه ماه رمضان است و هم مستحب، چون روزه اول ماه است (حال به مناسبت اینکه دو مورد اجتماع وجوب و کراهت یا استحباب و کراهت را به «عبادات مکروهه» نامگذاری کردیم، این مورد را هم به «عبادات مندوبه» نامگذاری می کنیم. حال می پرسیم آیا همان سه قسم مذکور در عبادات مکروهه در اینجا هم هست یا خیر؟)

از کلام مرحوم آخوند استفاده می شود که قسم دوم و سوم از آن اقسام در اینجا هم جاری و ساری است. به این صورت که گاهی امر استحبابی به ذات عبادی بار می شود مثل

ص: ۳۲

امر به نماز جماعت یا نماز در مسجد و ضمناً عبادت مذکور بدل هم دارد مثل نماز فرادی یا نماز در منزل، و گاهی در ظاهر به عنوان عبادت و در باطن به عنوان دیگری امر شده ایم که یا ملازم با عنوان عبادت است مثل عنوان اجتماع مسلمین در مکانی که ملازم با نماز جماعت است و یا مجامع و متحد با آن است مثل عنوان کون فی المسجد که به قولی با نماز اتحاد دارد و به قولی ملازمه دارد. (بستگی دارد که کون را در حقیقت نماز دخیل بدانیم یا خیر).

و اما راه حل: در مورد بخش اول که امر ندبی به خود عبادت بار شده است، ولی بدل دارد، دو نوع جواب می دهند:

۱- امر مستحبی یک امر حقیقی و واقعی باشد، (نه مجازی و بالعرض) و امری ارشادی باشد نه مولوی، و ارشاد به افضل الافراد باشد. یعنی امر استحبابی صرفاً برای بیان این مطلب است که نماز در مسجد یا به جماعت ثوابش بیشتر است و عقل هر عاقلی وقتی فهمید که این فرد ثوابش بیشتر است، حکم می کند که همین فرد را اختیار کن و سراغ فرد دیگر نرو. آنگاه اجتماع وجوب و استحباب مولوی در شیئی واحد اجتماع ضدین و محال است، ولی اجتماع وجوب مولوی با استحباب ارشادی محال نیست بلکه امر مولوی وجوبی بر وجوب مطلق نماز (در مسجد یا منزل، فرادی یا جماعت) دلالت می کند و امر ارشادی می گوید که از این دو فرد فلان فرد افضل و اکمل است.

۲- امر مستحبی هم یک امر مولوی باشد، ولی مولوی شأنی و اقتضایی و انشایی نه مولوی فعلی که اگر این شد باز منافات نیست و اجتماع ضدین نمی شود، زیرا اجتماع دو حکم شأنی یا انشایی یا یک حکم انشایی و یک حکم فعلی در شیئی واحد محذوری ندارد و اجتماع دو حکم مولوی فعلی محال است.

برای بخش امر ندبی که در ظاهر به خود عبادت و در باطن به عنوان دیگری (اجتماع مسلمین یا کون فی المسجد و...) بار شده است، نیز چندین راه حل داریم:

۱- امر ندبی امر حقیقی باشد، ولی ارشاد به افضل الافراد باشد که همان راه حل بخش قبلی است. ضمناً طبق این جواب فرقی نمی کند که ما اجتماعی شویم یا امتناعی، چون

این دعوا درباره دو حکم مولوی است.

۲- امر ندبی امر حقیقی باشد و مولوی هم باشد ولی مولوی اقتضایی و انشایی این راه حل هم در بخش قبلی بیان شد. در اینجا نیز فرق میان اجتماعی و امتناعی نخواهد بود و بر هر دو مسلک چنین اجتماعی جایز است.

۳- امر ندبی را امر مولوی فعلی بگیریم نه اقتضایی و شأنی و نه ارشادی، آنگاه اگر قائل به جواز شدیم بگوییم: هیچ مانعی ندارد که این عمل (نماز در مسجد) به عنوان صلاتی واجب و به عنوان بودن در مسجد یا اجتماع مسلمین مستحب باشد، چه این دو عنوان متلازمین باشند و چه متحدین چون دو عنوان است. و اگر قائل به امتناع شدیم و آن دو را متلازمین در وجود دانستیم، باز محذوری ندارد که هر دو حکم فعلی باشند. ولی تعلق امر ندبی به عنوان صلاتی مجازی و بالعرض است و در حقیقت به عنوان دیگری که ملازم است بار شده است، و نیز اگر امتناعی شدیم و آن دو را مجامع در وجود دانستیم، باز می‌گوییم که امر ندبی یا امر حقیقی ارشادی است و یا امر فعلی ولی مجاز و بالعرض است و چنین اجتماعی محذوری ندارد، و آنکه محال است اجتماع دو حکم مولوی فعلی حقیقی است.

قوله: و لا یخفی: قسم اول از اقسام ثلاثه عبادات مکروهه که نهی به خود عبادت بار شده بود و ضمنا بدل هم نداشت، در ما نحن فیه یعنی بخش عبادات مندوبه جاری نیست، زیرا انطباق یک عنوان حسن و دارای مصلحت مهم تر (عنوان مخالفت با بنی امیه) بر مثلا- ترک روزه روز عاشورا یا ملازم بودن ترک صوم با یک عنوان حسن و مطلوب، در باب عبادات مکروهه مصحح تعلق نهی کراهتی به فعل بود، ولی در ما نحن فیه امر استحبابی هم به خود فعل است و انطباق یک عنوان حسن و راجح بر خود این فعل (مثل عنوان صوم اول ماه بودن که بر روزه اول ماه رمضان منطبق است و روزه روز اول هر ماه جداگانه مستحب است) مصحح استحباب این روزه نیست و نمی‌توان گفت روزه روز اول؛ مستحب است. نه اسناد استحباب حقیقی است (چون حقیقتا واجب است نه مندوب) و نه حتی بالعرض و المجاز است، مگر بر مسلک قول به جواز اجتماع که تعدد جهت پیش

ص: ۳۴

می آید و اسناد استحباب به آن مجازا بلامانع است. آری امر ندیبی در این موارد موجب تأکید و جوب می شود و روزه روز اول واجب مؤکد می شود. همچنین اگر عنوان راجحی که بر فعل صدق می کند ملازم با عنوان باشد، باز اگر این امر مؤکد ایجاب نباشد مصحح استحباب هم نیست مگر مجازا (چون مستحب عنوان ملازم است نه خود این عبادت) یا اقتضائاً (تا متلازمین در حکم فعلی اختلاف پیدا نکنند).

قوله: فتنظن: شاید اشاره باشد به اینکه اقتضایی بودن با بالعرض و المجاز بودن قابل جمع نیست زیرا اقتضایی امر حقیقی است ولی انشایی نه فعلی، در حالی که بالعرض و المجاز بودن امر حقیقی نیست و این دو قابل جمع نیستند، و شاید اشاره به جهات دیگر باشد که در کلمات محشین و شراح کفایه آمده است.

(از مثالهای مذکور سه مورد باقی می ماند: ۱- اجتماع دو استحباب مثل نافله در مسجد، ۲- اجتماع وجوب با اباحه مثل نماز ظهر در منزل، ۳- اجتماع استحباب با اباحه مثل نافله در منزل، و مرحوم آخوند این ها را محاسبه نکرده است. ولی اجمالاً اشاره می کنیم: اجتماع دو مستحب: حکم این دو از حکم اجتماع وجوب و ندب دانسته شد زیرا اجتماع مثلین هم مانند اجتماع ضدین محال است و همان راه حل ها را دارد. و اما اجتماع واجب و مباح یا مستحب و مباح: این نیز حکمش دانسته شد، زیرا اباحه فعلی ضد وجوب و استحباب است و در شیئی واحد به عنوان واحد جمع نمی شوند، بلکه باید عنوان دیگری باشد که متحد با عبادات یا ملازم با آن باشد، آن وقت نزد قائلین به جواز، اباحه را یا اباحه فعلی مولوی ولی عرضی و مجازی بدانیم، و یا اباحه فعلی حقیقی ارشادی بدانیم، و اگر امتناعی شدیم باز یا اباحه را اقتضایی مولوی حقیقی می دانیم و یا عرضی و یا ارشادی که مورد هر کدام قبلاً مشخص شد.)

قوله: و منها: دلیل چهارم از ادله مجوزین بر مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، قضاوت عرف و عقلای عالم است و آن اینکه اگر مولایی عبد خویش را به انجام کاری امر نماید و از ارتکاب عمل دیگر نهی کند و عبد علی رغم منع مولی میان مأمور به و منهی عنه را در یک عمل جمع کند و با یک تیر دو نشان بزند، یعنی هم امر مولی را اطاعت کند و هم

از نهی مولی سرپیچی کند، عقلای عالم چنین بنده ای را هم مطیع و ممتثل می شمارند و هم عاصی و متمرد بحساب می آورند. مطیع است برای اینکه امر را امتثال کرده و عاصی است برای اینکه نهی را مخالفت کرده است. مثال معروف این دلیل که در کلام حاجبی و عضدی (۱) عنوان شده است و در کلمات بزرگان اصول از قبیل صاحب معالم (۲) و قوانین (۳) و غیرهم آمده این است که مولی عبدش را به انجام خیاطت امر کرده و فرموده است که باید فلان پارچه را برای من بدوزی، و هم زمان از بودن در فلان مکان او را منع کرده و گفته است: مبادا در فلان مکان باشی، و عبد علی رغم میل باطنی مولی جامه را برداشته و دقیقا به همان منطقه ممنوعه برود و خیاطت کند. چنین کسی نسبت به امر خیاطت مطیع و نسبت به نهی از کون در فلان مکان عاصی است و این کاشف از وجود و فعلیت امر و نهی هر دو در این مورد است. (البته استدلال مذکور وجدانی است و هرکس باید به عقل و وجدان و فطرت خویش مراجعه کند و ببیند آیا واقعا چنین است یا خیر؟

وگرنه برهانی نیست تا در صغری و کبری دقت شود.)

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در جواب استدلال مذکور، اولاً- در مثال شما مناقشه داریم و مثال جالبی نیاوردید، زیرا بحث ما در اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است و اینکه عمل واحدی در خارج مجمع العنوانین باشد. مثل نماز در مکان غضبی. در مثال شما عنوان خیاطت با عنوان کون، جامع نیستند و اتحاد وجودی ندارند بلکه حد اکثر متلازمان هستند، زیرا که خیاطت اگر به معنای مصدری یعنی ادخال و اخراج سوزن و نخ در پارچه و یا دخول و خروج آن باشد، از مقوله ان یفعل است که نسبت تدریجی فعل به فاعل می باشد و اگر به معنای اسم مصدری یعنی مخیطیت و حالت حاصله و هیئت بوجود آمده از عمل خیاطت باشد (حالت پیراهنی یا قبایی که پیدا کرده) از مقوله کیف است. ولی کون و تحیز و بودن در جایی و فضایی را اشغال کردن از مقوله این است. (که هیئت حاصله از نسبت متمکن به مکان می باشد.) پس دو عنوان خیاطت و کون از دو مقوله جداگانه

۱- شرح عضدی بر مختصر ابن حاجب، ص ۹۳-۹۲.

۲- معالم الاصول، ص ۹۸ و ۹۹.

۳- قوانین الاصول، ص ۱۴۸.

هستند و در خارج به دو وجود موجودند و هر کدام مابعدیایی دارد و متلازمانند؛ یعنی خیاطت در فلان منطقه بدون کون در آنجا امکان پذیر نیست. و بحث ما در اتحاد وجودی است. پس مثال شما خدشه دارد، و البته مناقشه در مثال از دأب محصلین نیست و می توان مثال را عوض کرد مثلاً یکجا فرموده: حدّث و جای دیگر فرموده: لا تؤذ، و عبد میان آن دو جمع کرده و سخنی گفته که موذی باشد، این یک کلام هم مصداق حدیث کردن است و هم مصداق ایذاء. ولی از مناقشه در مثال که بگذریم می گوئیم:

ثانیا در همین مورد هم ما قبول نداریم که عبد هم مطیع باشد و هم عاصی، هم امر فعلی باشد و هم نهی؛ بلکه مدعی هستیم که یا فقط جانب امر فعلی است و نهی از فعلیت ساقط می شود (مرجّحین جانب امر) و یا به عکس یعنی نهی فعلی است و امر ساقط می شود (مرجّحین جانب نهی).

بیان مطلب: اگر اطاعت به معنای حصول غرض به هر شکل و نیتی باشد که در توصیّات همین مطرح است، باید گفت در مثال مذکور عبد هم مطیع است و هم عاصی و مثال مستدل هم از توصیّات بود. ولی اگر اطاعت به معنای امتثال امر و تحصیل غرض مولی و تقرب به مولی باشد که در تعبدیات همین مطرح است و مورد بحث ما نیز یک چنین اطاعتی است، باید گفت: امکان ندارد یک عمل هم اطاعت مولی باشد یعنی ما را به مولی نزدیک سازد و هم معصیت مولی باشد و ما را از مولی دور کند، و عملی که بالفعل مبعود و مبعوض است هرگز در همان آن مقرب باشد. و به حکم برهانی که سابقاً آوردیم چنین اجتماعی از محالات ذاتیه است چون اجتماع ضدین است.

قوله: بقی الکلام: در آغاز مسأله اجتماع امر و نهی گفته آمد که در این مسئله سه قول طرح است:

۱- عده ای طرفدار امتناع بودند آنهم به قول مطلق، و مختار آخوند (ره) همین بود.

۲- و عده ای طرفدار جواز به قول مطلق بودند و چهار دلیل داشتند که ابطال شد.

۳- و عده ای از قبیل محقق اردبیلی (۱) قائل به تفصیل شده و میان حکم عقل و حکم

ص: ۳۷

عرف فرق گذارده و فرموده اند: به حکم دقت عقلی اجتماع امر و نهی جایز است زیرا هم عنوان صلاتی بر این حرکت در دار غصبی در ضمن نماز صادق است و هم عنوان غصبی و ترجیح بلامرجح محال است پس مصداق هر دو است و تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است. پس در حقیقت دو عمل هم زمان انجام می شود و مانعی ندارد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. ولی به حکم دید سطحی عرفی اجتماع محال است چون عرف این عمل را واحد می بیند و بی تردید یک عمل نمی تواند هم واجب و هم حرام باشد.

مرحوم آخوند در جواب این تفصیل می فرماید: اولاً عرف و عقلاء هم که در مسئله حکم می کنند به مقتضای عقلشان حکم می کنند (نه به مقتضای عادت و غیره) و حکم عقل دو شعبه دارد: ۱- نظر دقیق عقلی ۲- نظر مسامحی عرفی و این مطلب در جای خود مسلم است که با وجود حکم دقیق عقلی برخلاف نظر مسامحی، نظر دقیق ملاک است و به نظر مسامحی اعتنا نمی شود. و به دقت عقلی شما حکم به جواز کردید پس باید اجتماعی شوید نه مفصل. ثانیاً سابقاً هم در مقدمه چهارم از مقدمات مسئله که گفتیم که:

مسئله صددرصد عقلی است و ربطی به عرف ندارد، زیرا عرف در تعیین مدالیل و مفاهیم الفاظ سهم دارد ولی پس از آن، در تعیین مصداق یک مفهوم نقشی ندارد و دقت عقلی ملاک است، و ما در این مسئله از معنا و مفهوم لفظ که بحثی نداریم تا عرف بگویید: مدلول امر و نهی تنافی دارند و قابل جمع نیستند بلکه سخن از اجتماع وجوب و حرمت دو شیء واحد است چه مفاد امر و نهی لفظی باشند و یا مفاد اجماع و دلیل لثنی باشند. پس تفصیل مزبور هم وجهی ندارد. و به عقیده ما حق با مشهور است که اجتماع ایجاب و تحریم را در شیئی واحد محال می دانند، و برهان مطلب مبسوطاً گذشت.

تنبیهات مسئله

اشاره

تنبیه اول: در پایان مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، سه امر را به عنوان تنبیهات مسئله ذکر می کنند:

تنبیه اول از تنبیهات مسئله درباره اینست که: گاهی انسان به اختیار خودش حرامی را مرتکب می شود و کسی او را مجبور نکرده،

ص: ۳۸

مثلا در ماه رمضان عمدا ارتماس (سر در زیر آب بردن) را انجام می دهد یا عمدا شرب خمر می کند و ... چنین عملی هم منهی و حرام است و هم مبعوض و دارای مفسده است و هم موجب استحقاق عقوبت است و هم مبطل عبادت (مثلا روزه) است.

و گاهی اضطرار به ارتکاب حرام پیدا می کند و دیگران او را به انجام کاری مجبور می سازند و این اضطرار هم لا بسوء الاختیار است یعنی منشأ اختیاری ندارد بلکه صددرصد جبر است مثلا شارع انسان را ملزم می سازد که در زمین غصبی تصرف کند تا به انقاذ غریق برسد، یا دیگران انسان را به انجام کاری مجبور سازند، مثلا در ماه رمضان عمدا او را به دریا افکنده و موجب ارتماس او می گردند.

چنین عملی گاهی مقدمه منحصره واجب اهمی واقع می شود (مثل غصب برای انقاذ غریق) در این صورت فقط واجب است (و در باب مقدمه واجب گذشت) و گاهی مقدمه واجب دیگر نیست ولی ملاک وجوب (مصلحت ملزمه) در خود این عمل وجود دارد مثل ارتماس به قصد غسل جنابت که واجب است در این فرض آن عمل حرامی که مضطرّ الیه است نه دارای نهی و حرمت فعلی است و نه دارای ملاک نهی یعنی مبعوضیت و مفسده است و نه دارای حکم نهی یعنی عقوبت است و نه مبطل عبادت (روزه) است و غسل جنابت او هم صحیح است، چرا که با عروض اضطرار لا بسوء الاختیار نهی و حرمت و عقوبت و مبعوضیت مرتفع می شود (به حکم حدیث رفع: رفع ما اضطرّوا الیه) پس ملاک نهی نیست از طرفی ملاک وجوب هست پس وجهی برای حرمت و عدم وجوب نیست.

و گاهی اضطرار مکلف به ارتکاب حرام، بسوء الاختیار است یعنی با دست خودش خود را مضطرّ کرده و دیگری او را مجبور نکرده مثلا در خود نوعی بیماری ایجاد کرده که موجب اضطرار به شرب خمر گشته است یا با پای خود به میان جمعی رفته و یقین داشت که آنان دست و پای وی را بسته و به دریا می افکنند یا به دست خودش وارد ارض غصبی شده و هم اکنون مضطرّ به خروج از آن مکان است و ...

در این فرض هم نهی و حرمت فعلی می رود زیرا فعلا وی مضطرّ به شرب خمر یا

ص: ۳۹

ارتماس یا خروج است و حدیث رفع اطلاق دارد و مطلق اضطرار را موجب رفع تکلیف می‌داند. ولی ملاک نهی که مبعوضیت باشد باقی می‌ماند زیرا وی مقصیر است و خودش باعث این بن بست گردیده و هر عاقلی چنین آدمی را مذمت می‌کند و با وجود مبعوضیت فعلی استحقاق عقاب هم هست. آنگاه ملاک وجوب اگر هم باشد زنده نمی‌شود و به فعلیت نمی‌رسد و چنین ارتماسی و لو به قصد غسل باشد باطل است و تأثیری ندارد بلکه مبطل روزه نیز هست.

قوله: انما الاشکال: تا اینجا مشکلی نبود ولی مطلب مهم که این تنبیه بخاطر آن منعقد گردیده، مسأله توسط در ارض غصبی است یعنی همین عمل حرامی که بسوء الاختیار به آن مضطر شده گاهی اصلاً مقدمه واجبی نیست در این فرض فقط حرام و مبعوض و موجب عقوبت است. و گاهی مقدمه واجب هست ولی مقدمه منحصره نیست مثل تصرف در ارض برای انقاذ غریق در فرضی که راه دیگر هم باشد. و گاهی مقدمه منحصره است ولی ذی المقدمه واجب اهمی نیست تا بخاطر رسیدن به آن مقدمه را انجام دهیم و گاهی مقدمه منحصره واجب اهمی واقع شده است و فعلاً این قسم مورد بحث است و مثال معروفش آنست که: ورود در ارض غصبی حرام است، بقاء نیز حرام است، حال کسی علی‌رغم این حرمت، وارد ارض غصبی شده و الاذن مجبور به خروج از دار غصبی است و راه دیگری هم ندارد (مثل اینکه صاحب زمین را پیدا کرده و جلب رضایت کند، یا زمین را از صاحبش خریداری کند و از غصب بدر آید، و یا به کمک چرخ بال از زمین غصبی پرواز کند و یا به کمک ولی خدا در یک لحظه از ارض غصبی خارج شود و...) ضمناً هرچه بیشتر بماند ناگزیر مرتکب غصب بیشتر شده و به ناچار باید هرچه زودتر از آنجا خارج شود،

حال سؤال اینست که: این خروج از دار غصبی که ذاتاً غصب و حرام است و فعلاً در سایه سوء اختیار مکلف مقدمه منحصره واجب مهمتری بنام ترک حرام و نجات از حرام و تخلص از غصب، قرار گرفته است چه حکمی دارد؟ آیا تنها منهی عنه است؟ یا تنها مأمور به است؟ یا هم مأمور به و هم منهی عنه است؟ یا نه مأمور به و نه منهی عنه است؟ در مسئله پنج قول مطرح است:

ص: ۴۰

۱- مرحوم شیخ انصاری به مرحوم کلباسی صاحب اشارات نسبت داده که ایشان فرموده: چنین خروجی فقط حرام و منهی عنه است (و طبعاً دارای عقوبت است) و واجب یا مأمور به به امر غیر نیست. (۱) (شاید به عقیده ایشان هر اضطراری رافع حرمت نیست بلکه خصوص اضطرار لا بسوء الاختیار حرمت را مرتفع می کند، و حدیث رفع به این فرض منصرف است).

۲- مرحوم صاحب فصول فرموده: چنین عملی بالفعل منهی و حرام نیست (زیرا اضطرار رافع تکلیف است مطلقاً چه بسوء الاختیار و چه لا بسوء الاختیار) ولی حکم حرمت و معصیت و ملاک نهی در آن وجود دارد و آن مبغوضیت و مستوجب عقاب بودن است. و فعلاً واجب به وجوب غیر نیست. (۲)

۳- شیخ اعظم فرموده: چنین عملی فقط مأمور به و واجب مقلد می و غیر نیست و گرنه حرام به حرمت فعلی نیست، حکم حرمت و معصیت هم بر آن مترتب نمی شود یعنی موجب استحقاق عقوبت هم نیست. (۳)

این سه نظریه بر مسلک امتناعی ها بود، و رأی چهارم که ذیلاً می آید بر مسلک اجتماعی ها است:

۴- آقای ابوهاشم جنائی گفته: چنین عملی هم واجب و مأمور به است و هم حرام و منهی عنه و ما طرفدار جواز اجتماع امر و نهی هستیم و مانعی ندارد که عمل واحدی بنام خروج یا حرکات خروجیه هم بالفعل واجب باشد به عنوان مقدمیت و هم حرام باشد به عنوان غصبت. جناب میرزای قمی نیز همین رأی را برگزیده و به اکثر متأخرین هم آن را نسبت داده و مدعی شده که ظاهر فتاوی فقها نیز همین است. (۴)

۵- مرحوم آخوند می فرماید: حق اینست که: خروج از دار غصبی که مقدمه منحصره واجب اهمی گردیده منهی به نهی فعلی نیست (آری منهی به نهی سابق بر اضطرار است) ولی دارای ملاک نهی یعنی مبغوضیت و عقوبت است و نفس همین خروجی که لا بد منه

۱- مطارح الانظار، ص ۱۵۳.

۲- الفصول الغرویة، ص ۱۳۸.

۳- مطارح الانظار، ص ۱۵۳.

۴- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۵۳.

ص: ۴۱

است و باید هرچه زودتر خارج شود و نماند تا غضب بیشتر را مرتکب نشود، معصیت مولی و موجب استحقاق عقوبت است. و از طرفی هم این خروج از باب مقدمه واجب، واجب و مأمور به نیست. (همان گونه که اگر مقدمه واجب نبود، وجوبی نداشت و نیز همان گونه که اگر مقدمه واجب بود ولی منحصره نبود بلکه غیر منحصره بود که باز هم از باب مقدمه واجب نبود. الآن هم که مقدمه منحصره واجب است باز مأمور به به امر غیر نیست.) پس مرحوم آخوند سه مدعا دارند:

۱- نهی لا- تغصب که قبل از ورود در ارض غضبی فعلی بود و بر حرمت غضب مطلقاً (ورود و بقا و خروج) دلالت می کرد، الآن در سایه اضطرار به خروج، نسبت به خروج از فعلیت افتاده است.

۲- ولی خروج مزبور معصیت مولی و موجب استحقاق عقوبت است و با اینکه باید خارج شود مع ذلک مؤاخذه هم دارد.

۳- خروج از باب مقدمه واجب، واجب نیست و امر غیر ندارد.

دلیل مدعای اول: نهی لا تغصب در سایه اضطرار ساقط شد و یکی از عوامل سقوط نهی و حرمت از فعلیت، اضطرار به ارتکاب حرام است که حد و مرز تکلیف است و با حدوث آن، تکلیف مرتفع می شود.

دلیل مدعای دوم: درست است که فعلاً- (پس از ورود در ملک غیر) مضطر به خروج و گامهای غضبی است ولی این اضطرار از سوء اختیار خود او سرچشمه می گیرد، زیرا وی قادر بود که غضب و حرام را از اساس ترک کند و کاری کند که اصلاً ورود و خروج و بقای غضبی محقق نشود ولی این کار را نکرد و بسوء الاختیار وارد ارض غضبی شد و لذا چنین آدمی عقلاً (و حاکم در باب اطاعت و عصیان عقل مستقل است) معذور نیست و عقلای عالم او را مقصر می دانند و مستحق عقوبت است. خلاصه اینکه چون اضطرارش بسوء الاختیار است از مبعوضیت عمل نمی کاهد و استحقاق کیفر را بر نمی دارد.

دلیل مدعای سوم: درست است که الآن این خروج مقدمه منحصره واجب اهم (تخلّص از غضب) گردیده ولی چون بسوء اختیار بوده این مقدمه منحصره بودن دردی را

ص: ۴۲

دوا نمی کند و باعث امر فعلی به آن نمی شود، زیرا با توجه به مدعای دوم، این عمل بالفعل مبعوض است و چگونه ممکن است بالفعل مطلوب به امر غیری و طلب تبعی باشد؟! جمع میان حبّ و بغض فعلی در یک عمل و لو دارای صد عنوان باشد عقلا محال است.

قوله: الساقط...: دلیل مدعای اول است.

قوله: ضروره آنه...: دلیل مدعای دوم است.

قوله: و لا یکاد یجدی...: دلیل مدعای سوم است.

قوله: ان قلت: در ادامه مرحوم آخوند سه اشکال و جواب را به صورت «ان قلت، قلت» عنوان می کنند که در واقع هر کدام از ان قلت ها به یکی از ادله شیخ انصاری (ره) اشاره دارد و با قلت از آن جواب می دهند: شیخ اعظم مدعی شد که: خروج از دار غضبی فقط واجب و مأمور به است و لا غیر، و برای این مدعا دلایلی دارد:

دلیل اول شیخ: خروج از دار غضبی مقدمه منحصره واجب اهم است «صغری» و مقدمه واجب واجب است «کبری» پس خروج مذکور واجب است «نتیجه» آنگاه چگونه می فرمایید: مقدمه منحصره بودن مفید نیست و موجب اتّصاف خروج به وجوب غیری نمی شود؟! خیر فعلا تنها مطلوب غیری است و دارای حرمت و مبعوضیّت فعلیه نیست و لو دارای مفسده ذاتیه هست. (۱)

قوله: قلت: در جواب از این دلیل می گوئیم:

[اولا اصل ملازمه میان وجوب شرعی مقدمه و ذی المقدمه قابل مناقشه است و کثیری از محققان متأخر منکر ملازمه هستند و می گویند: اصلا مقدمه واجب دارای وجوب شرعی نیست. ثانيا بر مسلک شیخ اعظم هر مقدمه ای که واجب نیست بلکه خصوص مقدماتی که به قصد توذیل به ذی المقدمه آورده شود وجوب دارد، پس اگر خروج از دار غضبی به قصد تخلّص از حرام باشد واجب است ولی اگر به قصدهای دیگر باشد واجب نیست. (این دو جواب در متن کفایه نیامده)]

ص: ۴۳

ثالثا هر مقدمه ای که متّصف به وجوب نیست، بلکه مقدمه ای واجب می شود که ذاتا مباح بوده و فعلا مقدمه واجبی واقع شده باشد (مثل نصب سلّم، قطع مسافت از ارض مباح و ...) و بر فرض که مقدمه ای ذاتا حرام باشد هم در صورتی که غیر منحصره باشد و راه دیگری برای رسیدن به واجب وجوب داشته باشد، باز متّصف به وجوب نمی شود و باید مقدمه منحصره باشد و باز در فرض انحصار هم باید حرمت ذاتی مقدمه را با وجوب نفسی ذی المقدمه بسنجیم و اگر ذی المقدمه واجب اهم بود مقدمه واجب می شود و اگر مساوی بودند یا حرمت مقدمه اهم بود، نوبت به وجوب مقدمی آن نمی رسد.

و در ما نحن فیه همه این ها هست یعنی خروج ذاتا حرام است و فعلا مقدمه منحصره واجب قرار گرفته، واجب هم یک واجب اهم است (زیرا خروج باعث می شود که انسان مثلا نیم ساعت مرتکب غصب شود ولی بقاء در ارض غصبی موجب می شود که ساعتها بلکه روزها و سالها و تا دامنه قیامت مرتکب حرام شود). ولی باز هم کافی نیست و باید علاوه بر این ها انحصار هم بسوء اختیار نباشد تا این مقدمه منحصره، واجب گردد ولی متأسفانه این انحصار به سوء اختیار مکلف است و چون چنین است آن حرمت و مبعوضیّت و مفسده ذاتی خروج تغییر نمی کند و به حال خود باقی است و خروج کماکان مبعوض مولی است و چگونه ممکن است که هم زمان مطلوب و دارای امر مقدمی هم باشد؟! پس امر غیر می آید.

قوله: و الا: در اینجا دو دلیل می آورند مبنی بر اینکه چون انحصار به سوء اختیار است مبعوضیّت و حرمت می ماند:

۱- اگر انحصار مزبور حرمت را بردارد لازمه اش آنست که حکم خدا تابع اراده و اختیار مکلف باشد یعنی اگر مکلف غیر حرام را اختیار کرد و وارد ارض غصبی نشد خروج حرام باشد ولی اگر حرام را اختیار کرد و وارد شد دیگر خروج حرام نباشد. و این باطل است زیرا احدی به این امر ملتزم نیست که اراده مکلف از شروط تکلیف باشد و وجود و عدم حرمت، تابع اراده حرام و غیر حرام باشد.

۲- وانگهی این مطلب خلاف فرض است زیرا فرض بحث ما در اضطرار بسوء اختیار

است و اگر حرمت خروج بر اراده مکلف وابسته شد این اراده حرام نباید بیاید زیرا او از اراده اش سوءاستفاده نکرده است.

قوله: ان قلت: دليل دوم شيخ اعظم: تصرف در زمين ديگري بدون اذن و رضای مالک که نامش غصب است، انحاء مختلفی دارد از قبيل: ورود در ملک غير بدون رضایت مالک، بقاء در ملک غير بدون اجازه مالک (خواه یکجا بنشیند و مشغول استراحت و غيره باشد و خواه سرگرم گردش و تفریح در گوشه و کنار زمين باشد.) و خروج از ملک غير بدون اذن مالک (که خود این گامهای خروجی هم غصب است).

حال همه این تصرفها یکسان نیستند بلکه ورود در ملک غصبی قطعا حرام است، بقاء در ارض غصبی نیز قطعا حرام است و کسی در این ها شبهه و اشکالی نکرده، ولی مسأله خروج از دار غصبی که فعلا مقدمه منحصره ترک حرام گردیده و موجب رفع ظلم و عدوان است و تخلص از حرام بر او وابسته است، چنین تصرفی در هیچ حالی از حالات حرام نبوده است، نظیر شرب خمری که آدمی را از هلاک شدن نجات بخشد که شرب خمر با این خصوصیت هیچ گاه حرام نبوده و نیست و نخواهد بود، بلکه همیشه واجب است تصرف خروجی نیز همیشه واجب و مطلوب است و هیچ گاه حرام نبوده و نیست نه قبل از ورود در ارض غصبی (به بیانی که در ادامه خواهد آمد) و نه پس از ورود در ملک غير، زیرا الآن مضطرّ به غصب است و اضطرار رافع تکلیف است و آدم مضطرّ عقلا تکلیف ندارد چون چاره ای ندارد و متمکن نیست. پس حساب تصرف خروجی از حساب تصرفات ديگر (ورود و بقا) جدا است. (۱)

قوله: و منه ظهر: تا اینجا بیان خود شيخ اعظم در تقریرات بود و از اینجا به بعد مرحوم آخوند در تأیید و تقویت استدلال مذکور، مطالبی را می افزایند و نهایت کوشش را در این راستا بعمل می آورند: حال که حساب تصرف خروجی از بقیه جدا شد می گوئیم: اینکه مشهور شده که قبل از ورود در ارض غصبی مکلف از ترک همه انواع تصرفها (ورود، بقا، خروج) متمکن است و در نتیجه ترک همه آنها بر او واجب و فعل هر کدام از آنها بر وی حرام

ص: ۴۵

است و نهی لا- تغصب بطور مساوی همه آنها را شامل است، سخن درستی نیست و ما قبول نداریم که مکلف حتی از خروج هم متمکن باشد بلکه خروج حسابش جدا است و در هیچ حالی مقذور نیست نه پیش از ورود و نه پس از آن، و پیش از ورود هم نه فعلش مقذور است و نه ترکش، اما اینکه پس از دخول، خروج مقذور نیست برای اینکه فعلا- خروج مقدمه منحصره ترک حرام گردیده و مضطرّ الیه است و چاره ای جز انجام آن نیست.

و اما اینکه قبل از ورود، فعل خروج مقذور نیست برای اینکه: کسی که هنوز وارد زمین غضبی نشده خروج از آن در حق وی معقول نیست، خروج فرع بر دخول است و تا دخولی نباشد خروجی هم نیست. و اما اینکه ترک خروج مقذور نیست، برای اینکه: کسی که اصلا وارد ملک غضبی نشده در حق او نمی گویند: فلان ترک الخروج او لم یخرج بالاختیار، بلکه می گویند: فلان ترک الورود او لم یدخل بالاراده نه اینکه لم یخرج، آری به نحو سالبه به انتفاء موضوع می توان گفت: فلانی خارج نشد برای اینکه اصلا ورودی نداشت تا خروجی داشته باشد و خروج فرع بر ورود است و ورود موضوع برای خروج است که تا موضوع و اصل نباشد، محمول و فرعی هم نیست پس تنها به شکل سالبه کذایی می توان گفت: فلان لم یخرج یا لیس بخارج ولی این فایده ای ندارد زیرا سالبه کذایی دلیل بر امکان و مقدوریت نیست و با امتناع هم می سازد.

(مثلا گاهی می گوییم: زید قائم نیست یعنی اصلا زیدی نیست تا ایستاده باشد امکان وجود زید هست و یک وقت می گوییم: پسر خدا عالم نیست یعنی اصلا پسری ندارد تا عالم باشد یا نه و ضمنا اصلا چنین چیزی امکان ندارد و به حکم برهان، خداوند لم یلد و لم یولد.) کما اینکه در مثال شرب خمر هم گاهی شخصی خود را در مهلکه انداخته است و شرب خمر نمی کند صحیح است بگوییم: فلانی در فلان مهلکه شرب خمر نکرد، ولی گاهی اصلا مهلکه ای نیست و خود را گرفتار نکرده در اینجا صحیح آنست که بگوییم:

فلانی اصلا در مهلکه واقع نشد تا نوبت به شرب خمر برسد، نه اینکه بگوییم: فلانی در فلان مهلکه شرب خمر نکرد، مگر به نحو سالبه به انتفاء موضوع که منظور این باشد که اصلا مهلکه ای نیست تا شرب خمر در مهلکه محقق شود.

و بالجمله: در باب خروج از دار غصبی و تصرفات خروجی، دو مسلک وجود دارد:

۱- میرزای قمی بر آنست که خروج کذایی مصداق تخلّص از غصب و حرام است و عنوان تخلّص بر آن منطبق است و به عین وجود خروج موجود است و اصلا تخلّص یعنی همین خروج که عینیت است نه دوئیت.

۲- مرحوم آخوند معتقد است که خروج از ارض غصبی مقدمه تخلّص از حرام است و تخلّص حقیقی وقتی است که غصب تمام شود و آدمی در خارج غصب قرار بگیرد و این معنا با گامهای خروجی حاصل می شود و این حرکات سبب آن تخلّص یا کون در خارج است. (بعدا راجع به این دو مبنا بحث خواهد شد.) حال هر کدام که باشد نتیجه اش آنست که: خروج فعلا مطلوب و محبوب مولی است (منتها بر مسلک اول واجب نفسی است چون مصداق تخلّص است و تخلّص واجب نفسی است و حکم از عنوان به معنوی سرایت می کند و بر مسلک دوم واجب غیری و مقدمی است چون خروج سبب تخلّص است نه عین آن.) و محال است که در همین آن متّصف به مبعوضیت شود و کسی بگوید:

خروج مطلوب، مطلوب نیست که تناقض است.

نتیجه: پس خروج از دار غصبی فقط واجب و مأمور به است و لا غیر، نه حرام و منهی است و نه عقاب و مؤاخذه دارد.

قوله: قلت: مرحوم آخوند از این وجه جوابهای متعددی می دهند:

۱- شما نیز قبول دارید که تصرفات خروجی عنوان اصلی و ذاتی اش غصب است و غصب عقلا و شرعا حرام است ولی حالا بر این حرام ذاتی یک عنوان عارضی بنام مقدمه واجب بودن عارض شده و بالعرض مقدمه واجب گردیده ولی چنین نیست که هر حرامی به مجرد اینکه مقدمه واجبی قرار گرفت حتما واجب شود بلکه دو شرط اساسی دارد:

۱- مکلف راه دیگری نداشته باشد و متمکن از اجتناب از حرام بدون این مقدمه نباشد یعنی مقدمه مقدمه منحصره باشد. ۲- مکلف بسوء اختیار، خود را مضطرّ به این حرام نکرده باشد. و در ما نحن فیه هیچ کدام از دو شرط نیست. زیرا مکلف راه دیگری برای فرار از حرام دارد و آن اینکه از اول وارد زمین غصبی نشود. و حالا هم که وارد شده و مضطرّ به

ص: ۴۷

خروج شده این اضطرارش بسوء اختیار است و چنانکه قبلا گفتیم: چنین اضطراری و لو رافع نهی فعلی می باشد ولی ملاک نهی را که مبغوضیت باشد بر نمی دارد در نتیجه این عمل فعلا فقط مبغوض است و چگونه ممکن است که چنین عملی مطلوب و محبوب مولی هم باشد؟!

قوله: انّ ما به التخلّص عن فعل الحرام و او ترك الواجب: این عبارت دو گونه قابل تفسیر است:

الف) مراد از «ما» خصوص خروج از دار غضبی باشد و مراد از فعل حرام فعل غضب باشد که بقاء در دار غضبی است و مراد از ترك واجب هم همان است زیرا واجب یعنی تخلّص از غضب و ترك بقاء و رفع ظلم، و ترك این ها هم حرام است. منتها یکجا تعبیر به فعل حرام و جای دیگر تعبیر به ترك واجب کرده است.

ب) مراد از «ما» اعم از خروج و شرب خمر باشد و مراد از فعل حرام غضب باشد که خروج موجب تخلّص از این حرام است، و مراد از ترك واجب ترك نجات از هلاکت نفس است که ترك نجات حرام است و خود نجات از مهلكه واجب است و شرب خمر موجب اجتناب از این حرام و رسیدن به واجب یعنی نجات است.

قوله: اما فی الاقتحام فی ترك الواجب او فعل الحرام: باز همان دو تفسیر در اینجا می آید با این تفاوت که آنجا اول فعل حرام بعد ترك واجب را ذکر کردند و در اینجا به عکس عمل کرده اند. و منظور از اقدام بما هو قبیح و حرام هم همین خروج و شرب خمر است که خروج از بابا غصیبت قیح عقلی دارد و شرب خمر حرمت شرعی دارد. و منظور از این عبارت که با کلمه اما فی الاقتحام ... و اما فی الاقدام ... آمده اینست که: مکلف بسوء اختیارش خود را مضطر کرده به احد الامرین: یا در ترك واجب یعنی ترك نجات از هلاکت واقع شود و شرب خمر نکند و هلاک شود و یا اقدام به حرام کند یعنی شرب خمر نماید تا نجات یابد، و نیز یا در فعل حرام یعنی غصیبت واقع شود و ساعات متوالی مرتکب غضب شود و یا مرتکب قبیح یعنی خروج شود تا از حرام بیشتر خلاص شود. (و در ادامه در ضمن جواب سوم تکلیف دوران میان دو محذور روشن خواهد شد.) پس چنین

مقدمه ای واجب نخواهد بود و کماکان بر مبعوضیت خویش باقی است.

۲- قوله: و بالجمله: جواب دوم: اینکه در ضمن ان قلت آمده بود که: مکلف متمکن از خروج نیست و لذا حرام نیست ... ما قبول نداریم و می‌گوییم: پیش از ورود در ارض غصبی مکلف هم متمکن از ورود و دخول است و هم متمکن از خروج و بیرون رفتن است و هر دو مقذور او است منتها ورود مستقیما و بلاواسطه مقذور او است و خروج غیر مستقیم و مع الواسطه مقذور او است یعنی الآن که در بیرون مکان غصبی ایستاده به توسطه ورود در آن قدرت بر خروج هم دارد و قدرت شرط عقلی است و عقل فرقی میان مقذور بلاواسطه و مقذور مع الواسطه نمی‌گذارد و می‌گوید: المقذور مع الواسطه مقذور پس خروج هم مقذور است و نهی لا تغصب بطور مساوی همه انحاء تصرف در ملک غصبی را شامل است خروج هم مصداقی از لا تغصب است منتها پس از ورود، اضطرار به خروج پیدا می‌شود و این اضطرار نهی فعلی را برمی‌دارد اما ملاک نهی باقی است و مبعوضیت هست و نوبت به مطلوبیت و وجوب غیر می‌رسد.

۳- قوله: کما هو الحال فی البقاء: جواب سوم یک جواب نقضی است و آن نقض به بقاء است که خود شیخ اعظم هم قبول دارد که لا تغصب بطور مساوی هم ورود در ملک غصبی را شامل می‌شود و هم بقاء را و تنها تصرفات خروجی را استثنا کردند، اشکال ما اینست که: هر یک از بقاء و خروج مثل هم می‌باشند و فرع بر ورود هستند و مع الواسطه مقذور هستند، و همان طوری که خروج مستقیما مقذور نیست بلکه بواسطه ورود مقذور است هکذا بقاء نیز مستقیما مقذور نیست و بواسطه ورود مقذور است آنگاه اگر مقذور مع الواسطه بودن کافی است برای نهی و تحریم باید در هر دو کافی باشد و اگر کافی نیست باید در هیچ کدام کافی نباشد و از آنجا که شما بقا را مطلقا (قبل از ورود یا پس از دخول در ملک غیر) حرام می‌دانید و این کاشف از آنست که مقذور مع الواسطه را کافی می‌دانید، پس باید خروج را هم مطلقا حرام بدانید، پس چرا خروج را حرام نمی‌دانید ولی بقا را حرام می‌دانید؟ هر جوابی در بقا دارید ما هم در خروج می‌دهیم.

قوله: و ان کان: از نظر حکم به حرمت و مبعوضیت و حکم به مطلوبیت ترک، میان بقاء

ص: ۴۹

و خروج فرقی نیست (به بیانی که گذشت) و هر دو حرام می باشند، هر دو مفسده و عقاب دارند ولی فرقیشان در اینست که: بقاء در ارض غصبی مفسده اش شدیدتر و بیشتر است زیرا ای چه بسا ساعتها و روزها در آنجا بماند و به همان نسبت که تصرف بیشتر می شود عقاب بیشتر است. ولی خروج از ارض غصبی مفسده و کیفرش کمتر است زیرا که تنها نیم ساعت مثلا مرتکب غصب شده تا به زمین مباح رسیده است و اگر کسی وارد ارض غصبی شد و امرش دائر شد که حرام کمتر را مرتکب شود (خروج) یا حرام بیشتر را (بقا) عقل هر عاقلی او را ارشاد به اقل المحذورین می نماید و می گوید: آن را که محذور و قبحش کمتر است انتخاب کن و افسد را به وسیله فاسد دفع کن، نه اینکه فاسد و آنکه قبحش کمتر است، حسن و مطلوب و مصلحت دار شود، خیر کماکان مفسده و عقاب دارد و مع ذلک چاره از انجامش نداریم تا به مفسده بزرگتر دچار نشویم. در نتیجه هم بقاء و هم خروج هر دو حرامند و موجب عقوبت هستند و وجهی برای سخن شیخ (که خروج را مأمور به و مطلوب می دانست و لا غیر) وجود ندارد.

قوله: و من هنا: مرحوم شیخ در ضمن وجه دوم، قضیه تصرف خروجی را به شرب خمیری که نجات بخش از هلاکت باشد تشبیه کرد و فرمود: همان طوری که شرب خمر با این صفت (منجی از هلاکت بودن) همیشه واجب است و هیچ گاه حرام نیست همچنین خروجی هم که موجب رفع ظلم و تخلص از حرام باشد همیشه واجب است و در هیچ حال و وقتی حرام نیست.

مرحوم آخوند می فرماید: از جواب نقضی ما روشن شد که این تشبیه نیز ناتمام است زیرا اگر انسان ناخواسته و لا بسوء الاختیار مبتلا به مهلکه و بلیه ای شود که شرب خمر او را از هلاکت نجات می دهد در این صورت چون ناخواسته بوده این شرب خمر، قبیح و مبغوض نیست و در سایه چنین اضطراری نهی و ملاک نهی می رود و از طرفی شرب خمر فعلا مقدمه منحصره واجب مهم تر (نجات نفس محترمه از هلاکت) است و فقط واجب و مأمور به است و لا غیر،

ولی اگر انسان عمدا و بسوء الاختیار القای نفس در تهلکه و ایقاع نفس در مهلکه نمود و

ص: ۵۰

خود را گرفتار کرد و الآن دوران امر میان یکی از محذور بود: یا هلاک شدن و یا شراب خوردن، چنین شرب خمیری و لو منجی است و او را از مرگ حتمی نجات می دهد ولی از آنجا که منشأ این اضطرار سوء الاختیار و خواست خود وی بوده، او مقصّر است و ملاک حرمت که مبعوضیت و مفسده باشد مرتفع نمی شود و الآن هم این شرب خمر مبعوض است، همان طوری که هلاک نفس، حرام و مبعوض و ترک آن یعنی حفظ و نجات نفس محترمه واجب و مطلوب است. ولی در عین حال که شرب خمر مبعوض است اما چاره ای هم جز ارتکاب آن نیست زیرا دوران امر میان دو محذور است: ۱- هلاکت ۲- شراب خوردن و محذور اول مهم تر است و کمتر گناهی به پای هلاکت و خودکشی می رسد و محذور شرب خمر نسبت به آن بیشتر است، از این روی عقل عاقل او را ارشاد می کند به اینکه: اقل المحذورین را اختیار کند و شرب خمر کند و در حقیقت دفع افسد به فاسد نماید، و گرنه هرگز در این فرض شرب خمر مطلوب و مصلحت دار نمی شود بلکه چون بسوء الاختیار بوده سر تا پا مبعوض است و مع ذلک لا بد منه هم هست.

قوله: فمن ترک: در مثال خودمان که غضب بود هر یک از ترک بقاء و ترک خروج مقذور بود ولی بواسطه ترک ورود نه مستقیماً کما اینکه فعل آنها نیز متفرّع بر فعل ورود و به سبب آن مقذور بود. در مثال شرب خمر هم هر یک از ترک هلاکت یا نجات از هلاکت و ترک شرب خمر مقذور است ولی بواسطه قدرت بر ایقاع و افکندن نفس در مهلکه و با ترک این امر آن دو نیز ترک می شوند و مقذور مع الواسطه هستند. نظیر بقیه افعال تولیدی و تسبیی که انسان تنها قدرت بر سبب دارد و مسبب خودبخود بدنبال سبب می آید و مستقیماً مقذور نیست مثل القاء در آتش که سبب احراق نار می شود، وضو و غسل که سبب طهارت باطنی می گردد، صیغه بیع و نکاح که سبب علقه ملکیت و زوجیت می گردد و ... که اختیار جانب فعل این افعال تولیدی و مسببات به این است که ما قصد به اسباب آنها داشته باشیم و سبب را انجام دهیم چه اینکه اختیار ترک آنها هم به سبب قصد نکردن اسباب آنها حاصل می شود. و مسببات مع الواسطه مقذور هستند نه بلاواسطه و مقذور با واسطه نیز کافی است که انجام فلان کار تولیدی به فلان شخص مستند شود و بگوییم: فلانی باعث

ص: ۵۱

احراق فلان کس شد، فلانی به اختیارش این عبا را به فلان کس تملیک کرد و ...

۴- قوله: و لو سلم: در ضمن ان قلت سخن از سالبه به انتفاء موضوع به میان آمد و مستدلّ گفت: ترک خروج مقدور نیست مگر به نحو سالبه به انتفاء موضوع یعنی اصلاً وارد نشد تا خارج شود یا نه ... و تا به حال جوابهایی که دادیم برفرض این بود که مسأله ما از باب سالبه به انتفاء محمول یا موضوع نیست و اصولاً- ورود موضوع برای بقاء و خروج نیست تا لیس بخارج از باب سالبه کذایی باشد بلکه ورود مقدمه و سبب برای بقاء و خروج است و تا ورودی نباشد خروجی هم نیست و سبب و مسبب دو چیزند در حالی که موضوع و محمول یا مسلوب دو چیز نیستند بلکه عارض در خارج عین معروض است و هرگز ورود عین خروج و بالعکس نیست. پس مسأله واسطه و ذی الواسطه است و نتیجه گرفتیم که خروج هم مع الواسطه مقدور است و همین مقدار برای حرمت کافی است.

حال از این مبنا صرف نظر کنیم و قبول کنیم که ترک خروج در ما نحن فیه که اصلاً وارد نشده تا خارج شود، و ترک شرب خمر در مثال شیخ که اصلاً در مهلکه نیفتاده تا شرب خمر کند، این ها از باب سالبه به انتفاء موضوع هستند و موضوع ترک خروج که ورود باشد منتفی است و موضوع ترک شرب خمر که ایقاع نفس در هلاکت باشد منتفی است،

ولی این سالبه کذایی بودن به حال ما ضرری ندارد و شرب خمر یا خروج از ارض غضبی را غیر مقدور نمی کند تا از حرمت و مبعوضیت خارج شوند، بلکه خروج و شرب خمر هم فعل آنها مقدور است و هم ترکشان، اما مقدور بودن فعل آنها به مقدوریت فعل موضوع آنها است یعنی وارد ارض غضبی شود تا بتواند خارج شود، خویش را در مهلکه بیفکند تا بتواند شرب خمر کند. و اما مقدوریت ترک آنها نیز به ترک موضوع آنها است یعنی وارد ارض غضبی نشود تا نیازی به خروج و تخلّص پیدا نکند، خود را در مهلکه نیاندازد تا حاجتی به شرب خمر معالجه ای پیدا نکند. و همین مقدار از مقدوریت کافی است پس خروج هم از ابتدا مقدور است و محکوم به حرمت و مبعوضیت است و با وجود آن چگونه ممکن است مطلوب و مأمور به هم باشد؟!

قوله: ان قلت: در کلام شیخ اعظم این مطلب نیامده و مرحوم آخوند آن را تعرّض کرده و

ص: ۵۲

جواب می دهند، ولی جا دارد که این مطلب را به عنوان وجه سوّمی برای مدّعی شیخ (مطلوبیت و واجب بودن خروج از دار غصبی) بحساب آوریم، و آن را با ذکر دو نکته شروع می کنیم:

نکته اول: اگر مقدمه واجبی مقدمه منحصره شد و رسیدن به ذی المقدمه هیچ راهی نداشت جز همین مقدمه (مثلا تنها راه کون علی السطح، نصب سلّم بود) و این مقدمه منحصره هم استحاله و امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد و فعلا امکان نصب سلّم نبود، چه این امتناع ناخواسته باشد و چه به سوء اختیار مکلف باشد (مثلا نردبان را سوزانید و فعلا امکان رفتن به پشت بام نیست، سفینه را منفجر کرد و فعلا-امکان رفتن به کره ماه نیست). در هر حال با امتناع مقدمه، ذی المقدمه هم از واجب بودن خارج می شود زیرا بقای وجوب از باب تکلیف به محال و غیر مقدور است و از مولای حکیم صادر نمی شود.

نکته دوم: عقل هر عاقل مستقل است به اینکه: «الممنوع شرعا کالمتنع عقلا او عادتا» یعنی اگر چیزی شرعا تحریم شد و ممنوع اعلام گردید مثل آنست که عقلا یا عادتا محال و ممتنع باشد و به ممنوع شرعی به چشم محال عقلی نگاه می کنیم و گویا که اصلا قابل انجام نیست.

با این دو نکته مستشکل می گوید: شما هم قبول دارید که ذی المقدمه یعنی تخلص از غصب و ترک غصب و رفع ظلم واجب است و قبول هم دارید که خروج مقدمه منحصره آن است آنگاه چگونه می گوئید: این مقدمه منحصره شرعا حرام است و منع شرعی دارد و عقلا هم مؤاخذه و عقاب دارد؟! این دو قابل جمع نیستند زیرا اگر مقدمه منحصره حرمت شرعی پیدا کرد به حکم نکته دوم ممنوع شرعی به منزله محال عقلی یا عادی است پس این مقدمه الآن امتناع دارد و با وجود امتناع مقدمه به حکم نکته اول باید وجوب ذی المقدمه هم ساقط شود و گرنه تکلیف بما لا یطاق است پس جمع بین وجوب ذی المقدمه با ممنوعیت و حرمت مقدمه نشاید و از آنجا که شما ذی المقدمه را کماکان واجب می دانید به ناچار باید مقدمه منحصره آن را نیز واجب بدانید و باید بگوئید: این مقدمه فعلا فقط مأمور به و مطلوب است و لا غیر. و هو المطلوب.

ص: ۵۳

قوله: قلت: مرحوم آخوند از اشکال مذکور دو جواب می دهند:

جواب اول: شما در نکته دوم گفتید: ممنوع و حرام شرعی مثل ممتنع و محال عقلی یا عادی است. ما می گوئیم این قاعده کلیت ندارد و همه جا ممنوع شرعی مثل ممتنع عقلی نیست بلکه مواردی که منع شرعی در کار است به دو دسته تقسیم می شوند:

۱- شارع کاری را تحریم کرده و عقل هم یا حکم به لزوم ترک می کند و یا ساکت است و نفی و اثباتا حکمی ندارد.

۲- مواردی که و لو شارع به ملاک خودش که مفسده داشتن است حکم به تحریم کرده ولی عقل به مناط دیگری که دارد حکم به لزوم اتیان همان حرام و ممنوع شرعی می کند.

آنگاه نسبت به فحش اول ممنوع شرعی مثل محال عقلی است ولی نسبت به بخش دوم چنین نیست.

و ما نحن فيه از این قسم است زیرا شارع مقدس خروج از دار غصبی را به مناط غصبيت و مفسده داشتن حرام کرده ولی عقل وقتی محاسبه می کند که دوران امر میان دو محذور و دو قبیح است (بقاء و غصبيت بیشتر یا رفتن و غصب کمتر) می گوید: گرچه ارتکاب خروج مفسده دارد ولی از باب دفع افسد به فاسد فعلا ارتکاب آن لازم است و باید انجام دهی، آنگاه در چنین مواردی ممنوع شرعی مثل ممتنع عقلی نیست و مستلزم تکلیف به محال نیست چرا که با وجود حکم عقل به لزوم و لابدیت انجام مقدمه منحصره، ایجاب ذی المقدمه و بقای وجوب تخلص از حرام، تکلیف به محال نیست و کاملا مقدور مکلف است. آری اگر مقدمه منحصره ای محال بود و یا لزوم اتیان عقلی نداشت و به منزله محال بود، مع ذلک به ذی المقدمه امر می شدیم از نوع تکلیف به محال بود ولی ما نحن فيه که این گونه نیست.

جواب دوم: برفرض قاعده مزبور (الممنوع شرعا کالممتنع عقلا) را به صورت موجه کلیه بپذیریم و بگوئیم: همین که شرعا چیزی حرام شد به منزله محال عقلی است و مقدور نیست مطلقا (چه لزوم عقلی باشد یا نه) ولی نتیجه این مطلب آنست که: پس امر و ایجاب و بعث به ذی المقدمه هم از فعلیت می افتد و دیگر حفظ نفس از هلاکت در مثال شرب

ص: ۵۴

خمر، یا تخلّص از غضب و ترك غضب در مثال خروج از ارض غضبی، امر فعلی ندارد چون تکلیف به محال است ولی ملاك امر (مصلحت و مطلوبیت) که ساقط نمی شود، تخلّص همان طور که پیش از ابتلا- و اضطرار به خروج، واجب و مطلوب بود همچنین پس از اضطرار هم مطلوب است و خیلی جاها امر یا نهی فعلی نیست ولی ملاك امر یا نهی است (مثلا همین خروجی که مضطرّ الیه گردیده آنهم بسوء الاختیار، در سایه اضطرار نهی فعلی ندارد ولی ملاك نهی را که مبعوضیت و مفسده و عقاب داشتن باشد دارد. یا مثلا فرزند مولی در حال غرق شدن است و غلام مولی ناظر است و فعلا مولی در سفر است و از امر فعلی کردن مانع دارد ولی ملاك امر که هست و عید می داند که نجات دادن فرزند، مطلوب مولی است و نباید صبر کند تا مولی بیاید) و ما نحن فیه هم از این قبیل است که امر و ایجاب ذی المقدمه مانع دارد و ساقط شده ولی ملاك امر هست و ترك غضب یا نجات از هلاکت کماکان مطلوب مولی است چه قبل از اضطرار و چه پس از آن، و عقل ما را ملزم می سازد که ذی المقدمه را امتثال کنیم و با انجام مقدمه به ذی المقدمه برسیم و وجود ملاك کافی است و نیازی به امر و ایجاب فعلی نیست. در نتیجه مرحوم آخوند از ایجاب فعلی ذی المقدمه رفع ید کردند و گرنه وجوب فعلی مقدمه را نپذیرفتند.

قوله: و قد ظهر: از مجموع پنج نظریه ای که درباره خروج از ارض غضبی مطرح شد تا به حال دو نظریه بررسی شد:

۱- قول مرحوم آخوند که از سه ادعا تشکیل شده بود و عمدتاً این بود که خروج به عنوان مقدمه واجب نیست.

۲- قول شیخ اعظم (ره) که اصرار داشتند بر اینکه خروج فقط واجب و مأمور به است و نه چیز دیگر، که ردّ شد.

۳- قول صاحب فصول (ره): ایشان از طرفی مثل مرحوم آخوند مدعی است که خروج منهیّ به نهی سابق است که در سایه اضطرار ساقط شده، و احکام معصیت بر آن جاری است و موجب عقوبت است. ولی از طرفی مثل مرحوم شیخ مدعی شده که خروج از باب

ص: ۵۵

مقدمه، مأمور به و واجب هم هست. (۱)

مرحوم آخوند دو جواب به صاحب فصول داده اند:

۱- همان جوابی که به شیخ دادند که هر مقدمه ای واجب نیست بلکه شرایطی دارد که مقدمه مباح باشد یا اگر حرام است منحصره باشد و مقدمه واجب اهم باشد و انحصار هم به سوء الاختیار نباشد

۲- جواب اساسی از صاحب فصول آنست که: لازمه سخن شما (که خروج را هم منهیّ عنه و هم مأمور به دانستید) آنست که: شیئی واحد (خروج) به عنوان واحد (عنوان خروجی) هم دارای تحریم باشد و هم ایجاب، یعنی اجتماع ایجاب و تحریم در شیئی واحد به عنوان واحد پیش آید، و چنین چیزی به اتفاق کلمه از محالات است و امتناعی و اجتماعی هر دو این را قائلند.

(اگر شما بفرمائید: در اینجا دو عنوان وجود دارد نه یک عنوان و آن دو عبارتند از: ۱- خروج به عنوان غصبی حرام است. ۲- و به عنوان مقدّمی واجب است و شیئی واحد به دو عنوان دارای دو حکم شده نه به یک عنوان.

در جواب خواهیم گفت: بحث ما در دو عنوان و حیثیت تقییدی است مثل صلاحیت و غصبیت نه حیثیت تعلیلی و در مثال خروج، عنوان غصبیت از عناوین تقییدی است و تمام موضوع برای حرمت خروج همین حیثیت است ولی عنوان مقدمیت از عناوین تعلیلی است و حکم روی عنوان مقدمیت نرفته بلکه روی واقع مقدمه و مصداق آن یعنی خود خروج بار شده است آن گاه خروج به عنوان واحد هم واجب و هم حرام می گردد که این هم نشاید و کسی منکر آن نیست.

البته اشکال لفظی دیگری به آخوند (ره) وارد می شود که بنا بر قول فصول اجتماع ایجاب و تحریم در شیئی واحد نیست زیرا فصول می گوید: خروج منهی به نهی سابق و مأمور به به امر فعلی است نه منهی به نهی فعلی پس فعلا تنها واجب است آری ملاک حرمت را دارد که مبعوضیت باشد و خوب بود بفرمائید: اجتماع دو ملاک وجوب و

ص: ۵۶

حرمت در شیئی واحد پیش می آید نه اجتماع خود وجوب و حرمت فعلی، چه اینکه در ادامه بدین تعبیر، تصریح می کنند.)

قوله: و لا- يرتفع: صاحب فصول توجه به محذور مذکور داشته و لذا در کتابش کوشش کرده تا به یکی از دو صورت غائله و محذور را رفع کند ولی هر دو راه حل ایشان هم مورد مناقشه آخوند است:

راه اول: فصول فرموده: زمان ایجاب و تحریم دو زمان است یعنی همین عمل واحد به نام خروج پیش از آنکه مکلف وارد ارض غصبی شود و مضطر به خروج گردد، متعلق نهی و تحریم بود و الآن پس از اضطرار واجب شده است و مانعی ندارد که عمل واحد در زمانی متعلق ایجاب و در زمان دیگر متعلق نهی شود و اجتماع ایجاب و تحریم در شیئی واحد نمی شود. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: مسأله اختلاف یا اتحاد زمان ایجاب و تحریم با زمان فعل چهار صورت دارد:

۱- هم زمان ایجاب و تحریم دو تا باشد و هم زمان ایجاب آنها از سوی مکلف دو زمان باشد، مثلاً روز سه شنبه بفرماید: اکرم زیدا یوم الخمیس و روز چهارشنبه بفرماید: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة، این قسم قطعاً جایز است.

۲- زمان ایجاب و تحریم واحد است ولی زمان فعل متعدد است و دو وجود مطرح است. مثلاً روز چهارشنبه در فلان لحظه بگوید: اکرم زیدا یوم الخمیس و بلافاصله بگوید:

و لا تکرّمه یوم الجمعة. باز هم هیچ محذوری نیست و محالی پیش نمی آید، چون دو وجود مطرح است که یکی امر و دیگری نهی دارد.

۳- زمان ایجاب و تحریم واحد و زمان وجود متعلق هم واحد باشد یعنی هم اکنون بفرماید: اکرم زیدا یوم الجمعة و لا تکرّمه یوم الجمعة این قسم مطلقاً محال است زیرا وجود واحد شخص خارجی بنام خروج از دار غصبی که یک عمل خاصّ است معقول نیست که در آن واحد هم مطلوب باشد و هم مبغوض باشد.

۱- الفصول الغرویّه، ص ۱۳۹-۱۳۸.

ص: ۵۷

۴- زمان ایجاب و تحریم دو تا باشد. ولی زمان فعل یکی باشد. یعنی امروز بگوید: «اکرم زیدا یوم الجمعة» و فردا هم بگوید: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة». صاحب فصول فرمود: چون زمان ایجاب و تحریم دو زمان است، پس محذوری ندارد. ولی آخوند در جواب می فرماید: صرف تعدد زمان امر و نهی کافی نیست. بلکه باید تعدد وجود متعلق هم باشد و علی الفرض در ما نحن فیه متعلق، وجود واحد است که خروج از مکان غضبی باشد و چنین چیزی محال است که هم بالفعل معصیت نهی سابق و قبل از اضطرار باشد و هم بالفعل اطاعت امر لا حق و پس از اضطرار باشد، یعنی هم فعلا مبعوض باشد و هم محبوب، آنهم به عنوان واحد (خروج از مکان غضبی) که چنین چیزی را حتی قائلین به جواز اجتماع هم تجویز نکردند (زیرا آنها اجتماع امر و نهی در شیئی واحد را اگر به دو عنوان باشد جایز می دانستند) تا چه رسد به امتناعی ها (صاحب فصول هم امتناعی است) که به طریق اولی تجویز نمی کنند. پس محذور کماکان باقی است و مرتفع نشد.

(البته این ها بر فرض آن است که خطاب دوّمی را که روز بعد صادر شده ناسخ خطاب قبلی ندانیم و هر دو به قوت خود باقی باشند و گرنه نوبت به اشکال مذکور نمی رسد.)

قوله: کما لا یجدی: راه دوّم: صاحب فصول فرموده است: نهی از غضب مطلق است، یعنی مقید به حال خاصّی نیست بلکه علی کلّ حال است چه قبل از اضطرار به خروج و چه پس از آن، ولی امر به خروج مشروط به دخول است یعنی اگر وارد شدی باید خارج شوی، آنگاه اجتماع این امر با آن نهی مانعی ندارد، زیرا تا شرط امر حاصل نشده فعلا فقط نهی است و پس از تحقق شرط، فقط امر فعلی است. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: این راه حلّ نیز مناسب نیست، زیرا (اولا اصل اشتراک امر را به دخول قبول نداریم و چنانچه در دلیل قول چهارم هم خواهد آمد، هر دو طلاق دارند. و ثانيا بر فرض مشروط بودن امر، می گوئیم که) در رتبه نهی مطلق، امر مشروط نیست، ولی در مرتبه امر مشروط، نهی مطلق هست زیرا که اطلاق دارد و حال پس از اضطرار را هم می گیرد و الآن هم خروج مبعوض مولی است. آنگاه در این مرتبه اجتماع ایجاب و تحریم

ص: ۵۸

و به تعبیر بهتر و اجتماع اطاعت و عصیان یا مطلوب و مبغوض، در شیئی واحد به عنوان واحد می شود که آن هم به اتفاق کلمه باطل است.

قوله: و اما القول: قول چهارم درباره خروج از مکان غضبی قول مجوزین اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است، از قبیل محقق قمی و دیگران که می گویند: خروج هم مأمور به امر فعلی است و هم منهی عنه به نهی فعلی است و مثل نماز در مکان غضبی است و هیچ مانعی ندارد که هم امر و هم نهی هر دو فعلی باشند. در نتیجه مکلف هم مطیع باشد و هم عاصی (۱) مرحوم آخوند پیش از بیان استدلال این قول، به رد آن پرداخته و در مجموع سه اشکال بر این قول وارد می کنند:

۱- به عقیده ما اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال است و سابقا در تحقیق مفصّلی که داشتیم برهان آوردیم و مبنای شما را که جواز باشد رد کردیم (این جواب مبنائی است). ۲- بفرض که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز باشد مربوط به شیء واحدی می شود که دارای دو عنوان و دو حیثیت باشد که به عنوانی حرام و به جهت دیگر واجب باشد. مثل نماز در مکان غضبی که به عنوان نماز بودن واجب و به عنوان غضب بودن حرام است. ولی در ما نحن فیه خروج این گونه نیست و دارای دو عنوان نیست، بلکه شیئی واحد به عنوان واحد است زیرا عنوان تخلّص از غضب و عنوان تصرف در ملک غیر بدون اذن مالک، هر دو حیث تعلیلی هستند و علت حکم می باشند. یعنی خروج به عنوان اینکه خروج است واجب است. چرا که مقدمه تخلّص از غضب است و خروج به عنوان خودش واجب است چرا که تصرف در ملک غیر است، آنگاه اجتماع وجوب و تحریم در شیئی واحد به عنوان واحد مطلقا محال است و همگان در این استحاله اتفاق نظر دارند.

قوله: و لیس: البتّه در ضمن دلیل محقق قمی خواهد آمد که خروج دارای دو عنوان است: یکی عنوان تخلّص که بر خروج منطبق می شود و یکی عنوان غضبیت ولی به عقیده ما خروج، مصداق تخلّص نیست و عنوان تخلّص هم یک عنوان حقیقی و اصیل نیست که مستقیما واجب شده باشد، بلکه آنچه واجب است ترک غضب و بودن در خارج از مکان

ص: ۵۹

غصبی است و خروج مقدمه منحصره این کون در خارج غضب است و عنوان تخلص از همین انتزاع می شود، و گرنه کسی که در حال بیرون رفتن از زمین غصبی است، نمی گویند که او از غضب خلاص شد بلکه او هنوز مبتلا به غضب است و وقتی خارج شد و در مکان مباح واقع شد، عنوان تخلص صدق می کند. پس دو عنوان اصیل و دو حیث تقییدی در میان نیست.

(البته از عبارت کفایه به وضوح استفاده نمی شود که دو حیث تعلیلی باشند. ولی مرحوم مشکینی در حاشیه این برداشت را کرده و سپس اعتراض کرده است که حیث مقدمیت و سببیت، حیث تعلیلی است ولی حیث غضبیت یک حیث تقییدی است. ولی باز هم فایده ای ندارد و نزد آخوند باید دو عنوان تقییدی باشد تا محل نزاع واقع شود.)

۳- قوله: انّ الاجتماع: برفرض قبول کنیم که دو عنوان در کار است و خروج، معنون به دو عنوان است. با این فرض اجتماع امر و نهی محذوری ندارد و اجتماع ضدین نیست تا نفس تکلیف و امر و نهی فعلی از مولی محال باشد. بلکه اصل تکلیف یا ایجاب و تحریم جایز است و استحاله ذاتی ندارد، ولی اشکال دیگری پیش می آید که فعلی شدن هریک از امر و نهی مستلزم تکلیف به محال است. یعنی مکلف در مقام امتثال قدرت ندارد، زیرا سابقا در یکی از مقدمات گفتیم که بر مسلک جواز هم وقتی امر و نهی هر دو فعلی می شوند که مندوحه ای باشد، یعنی مکلف متمکن باشد از اینکه مورد امر را جدا از مورد نهی انجام دهد و میان آن دو را جمع نکند و در ما نحن فیه پس از ورود در زمین غصبی و اضطرار به خروج، الآن مکلف قدرت بر هر دو یعنی فعل و ترک خروج ندارد، بلکه جبراً یا فاعل است و جانب فعل، ضروری و واجب الوجود است و جانب ترک، محال و ممتنع، و یا تارک است پس جانب فعل، ممتنع و جانب ترک، ضروری و حتمی است، و محال است و هر دو تکلیف در حق او فعلی باشند، هر چند این اضطرار به سوء اختیار خودش باشد ولی فعلا که مضطر است و نمی تواند هم فاعل و هم تارک باشد. پس ایجاب و تحریم فعلی در حق وی قبیح است و از مولای حکیم امتناع وقوعی دارد.

قوله: و ما قیل: ممکن است شما بفرمائید که اجتماع جایز است و چنین تکلیف به

ص: ۶۰

محالی قبیح نیست، زیرا به قول دانشمندان «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» یعنی امتناع و استحاله ای که از اختیار و اراده انسان سرچشمه بگیرد منافاتی با اختیار و تمکن ندارد و جلو تکلیف را نمی گیرد. متقابلاً می گویند: «الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» یعنی ایجاب و ضرورت فعلی که به سبب اختیار خود انسان باشد، منافاتی با اختیار و قدرت ندارد. در ما نحن فیه اضطرار به خروج به سوء اختیار بوده و چنین اضطراری مانع از ایجاب و تحریم نیست و صدور چنین امر و نهی از مولای حکیم محال نیست.

قوله: انما هو: مرحوم آخوند می فرماید که این قول دانشمندان ربطی به مسئله ما ندارد و منظور این نیست که عملی و لو به سوء اختیار محال و ممتنع شده است باز هم تعلق تکلیف به او صحیح باشد. خیر، چنین چیزی معقول نیست و اضطرار، رافع تکلیف است. بلکه سخن دانشمندان در مقابل عقیده اشاعره در مسأله جبر و اختیار است اشاعره می گویند که انسان فاعل موجب و مجبور است و از خود اراده ای ندارد و برای این مدعا از سخن حکماء دلیل می آورند که «الشئی ء ما لم یجب لم یوجد» یعنی تا چیزی به سرحدّ وجوب و ضرورت وجود نرسد، موجود نمی شود «فاذا وجب وجد» یعنی هنگامی که به مرز وجوب و ضرورت هستی رسید، موجود می شود و واضح است که با وجود ضرورت وجوب جایی برای اراده و اختیار نیست، یعنی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم حتماً موجود می شود و خواست ما در آن نقشی ندارد، پس ما مجبوریم.

دانشمندان در برابر این سخن فرموده اند: «الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» یعنی وجوب و ضرورتی که از اختیار و اراده سرچشمه می گیرد (چون در افعال اختیاری یکی از اجزاء علت تامه و بلکه جزء اخیر آن اراده است و تا نیاید علت تام نمی شود. پس باید اراده هم بیاید. منافاتی با اختیار و آزادی ندارد و سر از جبر در نمی آورد. بلکه مؤکّد اختیار است و آدمی فاعل مختار است نه فاعل موجب چه اینکه متقابلاً «الشئی ء ما لم یمتنع لم یعدم». ولی امتناعی که از اختیار ما سرچشمه بگیرد، (یعنی چون نخواستیم، آن کار انجام نشد.) منافاتی با اختیار و اراده ما ندارد، بلکه مؤید آن است. پس اجتماع وجوب و تحریم در شیئی واحد (خروج) به دلائل متعدّد محال است که سه مورد بیان شد.

قوله: فانقدح: مرحوم میرزای قمی برای جواز اجتماع امر و نهی در مورد خروج این گونه استدلال کرده است:

ما در اینجا دو خطاب مطلق داریم: یک امر به تخلّص از غضب و دیگری نهی از غضب است که هر دو در مثل خروج از امکان غضبی مجتمع می شوند و قاعده آن است که حتی الامکان به هر دو اطلاق عمل شود و در ما نحن فیه عاملی که ما را ملزم بسازد که اطلاق را تقیید کنیم، وجود ندارد، زیرا هیچ استحاله ای ندارد که خروج هم واجب باشد و هم حرام، منتها به دو اعتبار: به عنوان اینکه تخلّص از غضب است و واجب و به عنوان غضبی حرام باشد. زیرا منشأ استحاله اجتماع، یا اجتماع ضدّین شدن است که موجب می شود نفس تکلیف محال باشد و یا لزوم تکلیف به محال است که متعلّق تکلیف محال باشد و هر دو قابل جواب است.

اما اجتماع ضدّین به این دلیل پیش نمی آید که دو عنوان در کار است و تعدّد عنوان مجدی است.

و امّا لزوم تکلیف به محال: همیشه تکلیف به محال محال نیست، و اگر مسبّب از سوء اختیار مکلف باشد محال و قبیح نیست و خلاف حکمت نمی باشد. پس مانعی ندارد که خروج هم واجب و هم حرام باشد. (۱)

قوله: و ذلك: مرحوم آخوند در ردّ این دلیل همان سه جواب را تکرار می کنند:

۱- ما امتناعی شدیم و ثابت کردیم که اجتماع جایز نیست و باید یکی از دو خطاب را مقتیّد سازیم و حمل بر مرحله انشاء و غیره بکنیم، و گرنه اجتماع ضدّین می شود که محال است به عقیده ما صرف تعدّد عنوان هم مفید فایده نیست و استحاله را بر نمی دارد، زیرا معنون واحد است و حکم هم از عنوان به معنون سرایت می کند.

۲- برفرض جواز اجتماع این جواز در موردی است که دو عنوان موجود باشد و اما در ما نحن فیه دو عنوان نیست. بلکه خروج به همین عنوان واحد خروجی می خواهد هم امر پیدا کند و هم نهی که بالاجماع محال است.

ص: ۶۲

۳- از اشکالات قبل هم که بگذریم فعلیت امر و نهی سر از تکلیف به محال درمی آورد و تکلیف به محال مطلقا محال است چه مسبب از سوء اختیار باشد و چه نباشد اگر از سوء اختیار سرچشمه گرفته باشد، ملاک تکلیف هست و عقاب ساقط نمی شود و گرنه خود نهی از بین می رود.

قوله: ثم لا یخفی: در حقیقت این قسمت بیان ثمره، اصل مسئله اجتماع امر و نهی است که یک بار در مقدمه دهم از مقدمات مسئله بیان شد، همچنین بیان ثمره عملی اقوال خمسه در باب خروج از مکان غضبی نیز می باشد که در این تنبیه مورد بحث و بررسی واقع شد. در مجموع سه صورت ذکر می شود:

۱- بنا بر اینکه اجتماعی شویم و بگوئیم که اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است در نتیجه نماز در مکان غضبی محکوم به صحت است. زیرا که امر فعلی دارد و قصد امتثال امر می شود و همه جهات مؤثر در مقربیت را داراست و کمبودی ندارد، آنهم مطلقا صحیح است، یعنی چه در وسعت وقت و چه در ضیق وقت، چه در حال اختیار و چه در حال اضطرار، چه در حال ورود و چه بقاء و چه خروج، چه اضطرار بسوء اختیار باشد یا خیر، با این تفاوت که در برخی موارد و فرضیات علاوه بر امتثال امر، یک عصیان و عقابی هم در کنار آن محقق می شود. مثل فرض اختیار یا اضطرار بسوء الاختیار و وسعت وقت، و گاهی عصیانی محقق نمی شود، مثل ضیق وقت و اضطرار لا بسوء الاختیار.

۲- اگر امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح دهیم و ملاک نهی را بر ملاک امر غلبه دهیم و بگوئیم که نماز در مکان غضبی بالفعل فقط منهی عنه است، باز دو صورت ایجاد می شود:

الف) مکلف در حال اختیار و تمکن و وسعت وقت، در مکان غضبی نماز بخواند.

چنین نمازی قطعا باطل است، زیرا نهی در عبادات دال بر فساد است و حرکات مزبور فعلا مبعوض مولی است و نمی تواند مطلوب و مقرب باشد.

ب) مکلف در حال اضطرار و ضیق وقت و از روی ناچاری در مکان غضبی نماز بخواند و اگر بخواهد از مکان غضبی خارج شود، وقت تمام می شود و نماز قضا می گردد. خود

ص: ۶۳

فرض اضطرار دو صورت دارد:

۱- اضطرارش لا- بسوء الاختیار باشد؛ مثل انسانی که ظالمی او را در مکان غضبی زندانی کرده است و به گونه ایست که یا اصلاً آزاد نمی شود و تمام وقت در مکان غضبی زندانی است و یا اگر هم آزاد شود، آخر وقت است و فرصت ندارد که از زمین غضبی خارج شود چنین کسی اگر در مکان غضبی نماز بخواند، باز نمازش محکوم به صحت است (مثل قول به جواز اجتماع) زیرا که در سایه اضطرار، نهی لا یغصب از فعلیت می افتد و در سایه لا بسوء الاختیار بودن، ملاک و مصلحت ملزومه هست و مزاحمی هم ندارد و لذا این امر صلاتی است که فعلی می شود و این ملاک امر است که مؤثر واقع می شود و باید حکم به صحت کرد.

۲- اضطرارش بسوء الاختیار باشد، یعنی عمدا وارد زمین غضبی شده است و حالا مضطرّ به غضب است تا زمانی که بکلی از زمین غضبی خارج شود، در این فرض اگر در زمین غضبی بماند و نماز بخواند، در حال بقاء قطعاً نمازش باطل است. زیرا همه می گویند: بقاء حرام و منهی و مبعوض است و با عمل مبعوض نمی توان به مولی نزدیک شد. و اگر در حال خروج آنهم در وسعت وقت و تمکن از اداء در خارج زمین غضبی نماز بخواند، باز نمازش باطل است. ولی سخن در این است که اگر کسی در ضیق وقت در حال خروج نماز بخواند (طبعاً باید رکوع و سجود را با ایما و اشاره بجای آورد تا مرتکب غضب بیشتر نشود). آیا این نماز صحیح است یا نه؟ مرحوم آخوند این فرض را بر اقوال مذکور در باب خروج از زمین غضبی مبتنی می کنند که پنج قول بود و می فرمایند:

بر مسلک شیخ اعظم که خروج را فقط مأمور به و مطلوب می دانست و می فرمود حکم معصیت (عقاب) هم بر آن جاری نیست، باید گفت که نماز مذکور محکوم به صحت است چون ملاک امر را دارد ولی ملاک نهی را ندارد.

و نیز بر مسلک محقق قمی که خروج را هم واجب و مطلوب و هم حرام و مبعوض می دانست، باز نماز محکوم به صحت است که در صورت اول با کلمه مطلقاً به این فرض هم اشاره شد.

ص: ۶۴

ولی بر مسلک فصول که احکام معصیت را بر خروج اجرا می‌کرد و می‌فرمود که خروج بالفعل مبعوض است و عقاب دارد و نیز بر مسلک کلباسی (ره) که خروج را فقط منهی عنه می‌دانست و نیز بر مبنای آخوند در باب خروج، باید گفت که نماز مذکور باطل است و با عملی که مبعوض فعلی است، تقرب ممکن نیست.

۳- اگر امتناعی شویم و جانب امر را مقدم بدانیم و بگوییم این ملاک امر است که غالب و راجح است و ملاک نهی را از فعلیت می‌اندازد. حال اگر کسی در زمین غضبی نماز بخواند: آیا نمازش محکوم به صحت است؟ مرحوم آخوند در اینجا هم تفصیل داده و دو فرض درست می‌کنند.

الف) ضیق وقت: اگر در ضیق وقت نماز بخواند، این نماز مطلقاً محکوم به صحت است، مطلقاً یعنی و لو اضطرارش بسوء اختیار باشد. حتی مشکل قول به جواز را هم ندارد که در بعض صور هم ثواب بود و هم عقاب اینجا فقط ثواب دارد.

ب) وسعت وقت: در وسعت وقت هم بر مبنای ترجیح ملاک امر بر ملاک نهی از ناحیه نهی لا تغصب مشکلی نیست ولی از ناحیه دیگر مشکلی وجود دارد و آن اینکه فرض این است که فرد دیگری هم وجود دارد که نماز در مکان مباح باشد و از طرفی جمع میان آن دو صحیح نیست زیرا در یک وقت دو نماز ظهر یا عصر بر ما واجب نیست و جمع میان آن دو جایز نیست. پس نماز در مکان مباح با نماز در زمین غضبی ضد یکدیگرند: و از طرفی نماز در مکان مباح واجب اهم است (شبهه ازاله نجاست و نماز اول وقت) و شکی نیست که امر به اهم فعلی می‌شود و نوبت به امر به مهم نمی‌رسد هرچند واجد ملاک امر باشد، ولی دارای امر فعلی نیست.

آنگاه مسئله صغرای مبحث ضد می‌گردد و بر مبنای آن باب مبتنی می‌شود، اگر در آن باب قائل به اقتضاء شدیم و گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، در اینجا باید حکم به بطلان نماز در مکان غضبی در وسعت وقت و تمکن از نماز در خارج وقت بنمائیم، زیرا فعلاً از باب اقتضاء این نماز منهی است و نهی در عبادات هم دال بر فساد است. ولی اگر در آن باب قائل به عدم اقتضاء شدیم، در اینجا حکم به صحت نماز می‌کنیم

ص: ۶۵

زیرا فرض این است که نماز در مکان غضبی هم بر مبنای تغلیب جانب امر، واجد ملاک است و اگر به قصد ملاک امر انجام دهیم صحیح است و حتی اگر امر هم لازم باشد. (که مشهور آن را لازم می‌دانند و عبادت عبادت را در گرو امر فعلی می‌دانند.) باز به بیاناتی که در مسئله ضدّ در بحث ترتب گذشت، امر هم قابل درست شدن است.

رای مرحوم آخوند در آن مسئله این بود که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست بر آن اساس در اینجا می‌فرماید که نماز در مکان غضبی در حال اختیار و در وسعت وقت محکوم به صحّت است. و لو بالفعل مأمور به نیست زیرا مبتلا و به مزاحم اقوی است که نماز در مکان مباح باشد. (بلکه چنانچه چند سطر قبل اشاره شد، جناب آخوند سابقا امر هم درست کردند که امر به کلی و طبیعت بود نه امر به خصوص این فرد مبتلا به مزاحم اقوی ...)

«تنبيه دوّم»

تنبيه دوّم از تنبيهات مسأله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد، درباره سه مطلب است:

مطلب اوّل: این مطلب خلاصه مطالبی است که مبسوطا در مقدمه هشتم و نهم این مسئله گذشت:

مسئله اجتماع امر و نهی یعنی صلّ و لا تغصب در شیئی واحد (نماز در مکان غضبی) از مسائل متعارضین نیست و داخل در آن باب نمی‌باشد که یکی از دو خطاب دارای ملاک و دیگری فاقد ملاک باشد و در اصل مقام صدور و تشریح، متکاذب باشند و در نتیجه احکام و قواعد باب تعارض را داشته باشد (که در قدم اوّلی اخذ به مرجحات دلالی یا سندی نمائیم و اگر دو دلیل از هر حیث مساوی بودند، نوبت به تخییر شرعی ظاهری برای مجتهد برسد.) بلکه از مسائل باب تراحم و داخل در این باب است و هر کدام از خطاب صلّ و لا تغصب دارای ملاک و مقتضی (مصلحت و مفسده ملزمه) می‌باشند و هر دو از مولی صادر شده‌اند.

حال اگر اجتماعی شدیم می‌گوئیم که در ماده اجتماع امر فعلی است و هم نهی، و تراحم و تعارضی نیست، زیرا هر کدام از امر و نهی به طبیعت جدایی تعلق گرفته‌اند و احکام مال عناوین است، عناوین هم متعدّد است و مانعی ندارد که دو حکم باشد و بر فرض

ص: ۶۶

سرایت حکم از عنوان به معنوی هم می گوئیم که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنوی می شود و وقتی متعلّق ها در واقع دو چیز باشند و به دو وجود موجود باشند، چه مانعی دارد که یکی امر و دیگری نهی داشته باشد؟!

ولی اگر امتناعی شدیم و گفتیم که امکان ندارد هر دو ملاک فعلی و مؤثر باشند و جمع میان آن دو جمع بین ضدّین است در اینجا باید دید کدامیک از دو خطاب ملاکش قوی تر است؟ هر کدام قوی تر بود همان حکم فعلی می شود و دیگری از مرحله فعلیت سقوط می کند. در این مقام تمام توجه به قوّت ملاک است. (مثلاً یکی صددرجه مصلحت دارد و دیگری صد و بیست درجه مفسده) اگر یکی از آنها ملاکش قوی تر باشد و لو از لحاظ دلالتی و سندی اضعف از دیگری باشد، (مثلاً یکی خبر ثقه است و دیگری خبر صحیح، یک اظهار است و دیگری ظاهر) ولی باز هم تقدّم دارد. البته این در صورتی است که احراز کنیم که مثلاً جانب امر از حیث ملاک قوی تر از جانب نهی است و یا به عکس، اما اگر این جهت محرز نشد و ما هم امتناعی بودیم، نتیجه آن است که متزاحمین با لذات، متعارضین بالعروض می شوند و در مرحله فعلیت مکذّب یکدیگر می شوند. (زیرا نمی دانیم آن دیگری که از فعلیت افتاده آیا ملاک و مقتضی دارد ولی به فعلیت نرسیده؟ یا اصلاً ملاک ندارد؟

پس وجود ملاک در یکی از آن دو محرز نیست و میدان تعارض است که مبسوطاً در مقدمه نهم گذشت.) آنگاه نوبت به اعمال قواعد باب تعارض می رسد و هر کدام از لحاظ سند یا دلالت، قوی تر بودند همان یکی را اخذ می کنیم و دیگری را طرح می کنیم و سپس به حکم برهان آنی که از اثر پی به مؤثر می بریم و از معلول به علّت می رسیم، از راه ترجیح یکی از دو خطاب بوسیله یکی از مرجّحات باب تعارض، به این نتیجه می رسیم که همین راجح ملاکش قوی تر از دیگری است و همین فعلی است.

قوله: هذا لو كان: بطور کلی خطاب صلّ و لا تغصب سه صورت دارد:

۱- هر دو مبین حکم فعلی باشند. تا به حال بر همین فرض محاسبه می کردیم که اهمّ فرضیات بود.

۲- یکی مبین حکم فعلی و دیگری در مقام انشاء و شأئیت باشد، پرواضح است که

ص: ۶۷

مبین حکم فعلی مقدّم است و میان آن دو اصطکاک نیست.

۳- هر دو متکفل بیان حکم شأنی و انشائی باشند، باز به هر دو اخذ می شود و بنا را بر صدور و تشریح هر دو حکم می گذاریم، ولی چون به مرحله فعلیت نرسیده اند، به هیچ کدام عمل نمی شود و نوبت به مراجعه به اصول عملیه می رسد که عند الشک در حرمت و عدم حرمت غضب، جای اصل برائت است و نیز در شک در صحت و بطلان نماز و شک در وجوب اعاده اصل عدم وجوب جاری می شود و ... که مبسوطا در بخش اصول عملیه مطرح می شود.

مطلب دوم: از فرمایشات شیخ اعظم در تقریرات استفاده می شود

مطلب دوم: از فرمایشات شیخ اعظم در تقریرات (۱) استفاده می شود

که اگر اجتماع یکی از دو خطاب (مثلا لا تغصب) را بر خطاب دیگر (مثل صل) ترجیح دادیم و ماده اجتماع را به لا تغصب دادیم، و خطاب صل را تخصیص زدیم، لازمه اش آن است که نسبت به ماده اجتماع خطاب صل نه تنها از فعلیت ساقط شود، بلکه از شأنیّت و اقتضاء هم ساقط شود و مورد اجتماع به کلی از تحت امر صلاتی خارج شود و حتی ملاک امر را هم نداشته باشد. (شبهه تقیید و تخصیص های مصطلح و در باب متعارضین که وقتی مولی می گوید: «اکرم العلماء» سپس می گوید: «لا تکرّم الفاسقین منهم». این دلیل خاص کاشف از این است که: از اول هم اکرام علمای فاسق دارای ملاک و مصلحت نبود. یا وقتی می گوید:

«اعتق رقبه» سپس می گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره» این تقیید کاشف از این است که از اول اعتق رقبه کافره مصلحت نداشته است.)

مرحوم آخوند می فرماید: ما نحن فیه را به باب تخصیص و تقیید مصطلح مقایسه نکنید، زیرا در آن موارد اصلا از ابتدا هم ملاک امری در علمای فاسق یا رقبه کافره وجود نداشت و ملاک محرز نبود، ولی در ما نحن فیه (باب اجتماع امر و نهی) فرض این است که هر دو خطاب دارای ملاک هستند و به اطلاّقشان ماده اجتماع را هم می گیرند، آنگاه با ترجیح و تقدیم یکی از آنها، دیگری از مرحله فعلیت می افتد ولی از مرحله شأنیّت و اقتضاء ساقط نمی شود و کماکان ملاک تکلیف را دارد. و شیخ خلف فرض عمل کرده اند

ص: ۶۸

قوله: فاذا لم یکن: گویا کسی می پرسد: حال ثمره این نزاع چیست؟ اینکه قول شیخ را بگیریم و بگوئیم که خطاب مرجوح از مرحله اقتضاء و شائیت هم ساقط می شود، یا قول آخوند را گرفته، بگوئیم که خطاب مرجوح از فعلیت می افتد ولی از مرحله ملاک و شائیت ساقط نمی شود، کجا نتیجه عملی دارد؟

می فرماید: ثمره اینجا ظاهر می شود که اگر بنا به ضرورت، ملاک و مقتضی نهی نتواند مؤثر در حرمت غضب باشد و نهی لا تعصب از درجه فعلیت ساقط شود «مثلا در سایه اضطرار به غضب به حکم عقل و نقل، نهی از غضب ساقط شود و یا در سایه نسیان و غفلت مرتفع شده باشد یا بر اثر جهل قصوری به موضع غصبت یا به حکم حرمت غضب، تکلیفی فعلی نشد. در چنین مواردی اگر جانب امر اصلا ملاک نداشته باشد و رأسا ساقط شده باشد قابل اعاده نیست و نماز در مکان غضبی مشکل دارد. (چنانچه در ادامه از زبان شیخ خواهد آمد). ولی اگر دارای ملاک و مقتضی باشد. حتما حکم به صحت می شود و ملاک صلاتی بالفعل تأثیر خواهد گذاشت، زیرا مقتضی موجود و مانع مفقود است فیؤثر المقتضی اثره و در نتیجه در موارد عذر اگر کسی در مکان غضبی نماز بخواند، نمازش صحیح است.

قوله: کما: فرض بحث این بود که هر دو خطاب مبین حکم فعلی باشد: و جانب نهی اقوی و مقدم بر امر باشد که شیخ فرمود: جانب امر بکلی ساقط می شود ولی آخوند فرمود:

امر از فعلیت می افتد ولی از ملاک نمی افتد. حال این مورد را با چند مورد دیگر قیاس و تنظیم می کنیم:

۱- اگر در ماده اجتماع هیچ کدام از دو خطاب مقدم نمی شد و هر دو را کنار می گذاشتیم، نتیجه این بود که نماز به قصد ملاک صحیح است چون واجد ملاک که هست و نهی هم فعلا در کار نیست تا با قصد قربت منافی باشد.

۲- اگر در ماده اجتماع جانب امر را مقدم می داشتیم که مطلب روشن تر بود و قطعاً نماز در مکان غضبی محکوم به صحت بود و قصد امتثال امر هم میسر بود و از نظر مشهور هم کمبودی نداشت.

۳- اگر هر دو خطاب مبین حکم شأنی و انشائی بود و هیچ کدام مبین حکم فعلی نبود، باز هر دو دارای ملاک بودند و می توانستیم نماز را به قصد ملاک بجا آوریم.

قوله: فانقدح: شیخ اعظم بدنبال فرمایشی که قبلا داشت که با تقدیم جانب نهی بطور کلی خطاب امری ساقط می شود و دو خطاب مثل متعارضین بالاصاله می شوند که از اول امر یعنی از اصل تشریح با یکدیگر تنافی دارند، می فرماید: بنابراین اگر کسی برحسب اضطرار یا جهل قصوری یا نسیان در مکان غصبی نماز بخواند، نمازش اشکال دارد. زیرا نه امر فعلی دارد و نه ملاک امر در او هست، پس صلاحیت مقرریت ندارد. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: این اعتراض وارد نیست. زیرا مفروض بحث ما جائی است که هر دو خطاب واجد ملاک و مقتضی باشند (حتی نسبت به ماده اجتماع که مورد تعارض است) و مثل فرض عدم تعارض باشند و یا دو خطاب متکفل حکم فعلی نباشند. (بلکه یا هر دو مبین حکم انشائی باشند و یا یکی از آنها مبین حکم انشائی و دیگری بیان کننده حکم فعلی باشد.) که تعارضی میان آنها نیست. آنگاه وزان تخصیص در ماده اجتماع، وزان تخصیص و تقیید عرضی و مصطلح نیست که کاشف از عدم ملاک در فرد استثناء شده باشد؛ بلکه وزان تخصیص عقلی است که در متراحمین مطرح است و از باب اینکه امکان جمع میان هر دو حکم نیست، ناگزیر یکی را تخصیص می زنیم و کنار می گذاریم.

«الضرورات تتقدّر بقدرها» یعنی به مقداری که ناچاریم باید تخصیص بزینم و مقدار ضرورت آن است که با تقدیم جانب نهی در ماده اجتماع، جانب امر از مرتبه فعلیت و تنجز ساقط شود نه از مرحله شأنتیت و اقتضاء و انشاء. آنگاه همچنان مقتضی برای امر موجود است و مادامی که جانب نهی فعلی است از تأثیر گذاری ملاک امر جلوگیری می کند و همین که عذر و اضطراری پیش آمد و جانب نهی به کلی ساقط شد و یا از فعلیت افتاد، ملاک امر تأثیر می کند و در بعضی موارد امر هم فعلی می شود و به قصد امر بجا می آوریم و در بعضی موارد هم گرچه خود امر فعلی نمی شود، ولی همان ملاک امر به اعتقاد ما کافی است. و تفصیل مطلب (که در چه مواردی امر زنده می شود و در چه مواردی ملاک امر

موجود است) در مقدمه دهم از مقدمات مسأله اجتماع امر و نهی در رابطه با ثمره مسئله تبیین شد.

قوله: و کیف کان: بر مسلک امتناعی هم اگر بخواهیم یکی از دو حکم (ایجاب و تحریم) و دو خطاب (صلّ و لا- تغصب) را بر دیگری ترجیح دهیم و حکم راجح به فعلیت برسد، حتما باید مرجّحی در میان باشد. مشهور جانب نهی و تحریم را ترجیح داده اند و برای اثبات این رجحان به وجوهی تمسّک کرده اند که در حقیقت این وجوه مرجّحات جانب نهی محسوب می شوند که سه وجه در کفایه عنوان شده است:

۱- وجه اول: نهی از حیث دلالت قوی تر از امر است. «صغری» و هر دلیل که قوی تر باشد مقدم است. «کبری» پس نهی مقدم است و ماده اجتماع به نهی داده می شود. «نتیجه»

بیان صغری: وجه اقوی بودن نهی آن است که نهی عامّ مقدم است. زیرا ظهورش در عموم یا وضعی است و یا عقلی. در هر حال، حالت منتظره ندارد و تنجیزی است، ولی مطلق ظهورش اطلاقی و به برکت مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت آن است که قرینه و بیانی برخلاف نباشد و عامّ وضعی یا عقلی صلاحیت قرینه بودن را دارد و با وجود آن، مقدمات حکمت فراهم نیست و نوبت به مطلق نمی رسد. تفصیل مطلب در باب تعارض خواهد آمد اما اینکه امر مطلق است برای این است که مولی فرموده: «اقم الصلاه» و از ما فعل صلاه را طلب کرده است و اما اینکه آیا متعلّق این امر یعنی صلاه اطلاق دارد و صلاه در مکان غضبی را هم شامل می شود یا خیر، نیازمند به اطلاق و مقدمات حکمت است که مولی در مقام بیان باشد و بتواند تقیید کند و مع ذلک قیدی نیاورد و ... در این صورت است که اطلاق درست می شود. اما اینکه نهی عام است برای این است که نهی یا برای دوام و تکرار وضع شده و مستقیماً بر طلب ترکّ جمیع افراد دلالت می کند و عموم و شمول، مدلول مطابقی نهی است. (چنانکه صاحب معالم فرموده (۱) و یا برای طلب ترکّ طبیعت وضع شده ولی به دلالت التزامیه لفظیه بر ترکّ جمیع افراد دلالت دارد و عموم، مدلول التزامی نهی است. (چنانکه در متن کفایه در بیان

ص: ۷۱

صغری روی این مطلب تکیه شده و کلمه استلزام بکار رفته است.) هر کدام که باشد، دلالت نهی بر عموم و شمول وضعی است و نیازی به مقدمات حکمت ندارد. در نتیجه امر نسبت به ماده اجتماع مطلق است و به برکت قرینه حکمت اینجا را شامل می شود؛ ولی نهی نسبت به ماده اجتماع عام است و ظهور وضعی در آن دارد، و عام قوی تر از مطلق است، پس نهی قوی تر از امر است.

و اما بیان کبری: کبری نیاز به بیان ندارد و از مسلمات باب تعارض است که دلیل قوی تر مقدم است. در نتیجه این جانب نهی است که در ماده اجتماع فعلی و مقدم می شود و جانب امر از فعلیت می افتد.

قوله: و قد آورد: مستشکل می گوید: ما قبول نداریم که نهی صددرصد عام باشد و امر مطلق باشد، بلکه می گوئیم که هر یک از امر و نهی مطلق هستند و نیاز به مقدمات حکمت دارند، به این بیان: امر صلاتی بر طلب فعل صلاه دلالت دارد، اما اینکه آیا متعلق امر یعنی صلاه، مطلق است و از آن مطلق صلاه اراده شده یا مقتید است و از آن صلاه خاصی اراده شده؟ و یا اهمال و اجمال دارد؟ این جهات نیاز به مقدمات حکمت دارد که بگوئیم: مولی در مقام بیان بود نه اهمال و اجمال و قرینه برخلاف نیابرد و فرمود: «اقم الصلاه فی الدار المباح»، پس معلوم می شود که منظور مولی مطلق صلاه است و لو در مکان غضبی باشد.

و نهی از غضب هم بر طلب ترک متعلق دلالت دارد. آیا اینکه آیا متعلق نهی (الغضب) مطلق غضب است یا غضب خاص است؟ یا خطاب اهمال دارد؟ با توجه به مقدمات حکمت باید بگوئیم که مولی در مقام بیان بود و مع ذلک فرمود: «لا تغضب الغضب الفلانی» بلکه مطلق آورد. پس معلوم می شود مراد مولی مطلق غضب است و حتی غضب در ضمن نماز را هم شامل است در نتیجه اطلاق امر به لحاظ متعلق با اطلاق نهی به این لحاظ، در ماده اجتماع تعارض می کنند. پس هر دو مطلق هستند، هر دو نیازمند به مقدمات حکمت هستند و از این جهت مساوی هستند و هیچ کدام قوی تر از دیگری نیست تا مقدم شود. یک تفاوت میان آن دو وجود دارد و آن اینکه نتیجه اطلاق و مقدمات حکمت در جانب امر یک اطلاق بدلی است. یعنی یک فرد از افراد مطلق صلاه علی البدل واجب

است و اتیان همه افراد لازم نیست، چرا که «الطبیعه توجد بوجود فرد ما»، ولی نتیجه مقدمات حکمت در جانب نهی یک اطلاق شمولی است یعنی ترک همه افراد طبیعت مطلوب است. چرا که «الطبیعه تترك بترك جميع افرادها»، ولی ما فعلا کاری به نتیجه اطلاقی نداریم، مهم آن است که هر دو خطاب اطلاقی هستند و تکافؤ دارند نه تراجع، پس استدلال شما مخدوش است.

قوله: و قد اورد علیه: قبلا- اصل استدلال بیان شد، سپس ایراد به آن بیان شد و اکنون ایراد بر ایراد مطرح است. یعنی کسی به حمایت از مستدل بر ایراد مذکور، ایراد کرده و در صدد رفع اشکال مذکور برآمده است و آن اینکه: عموم بدلی در ناحیه امر اطلاقی است و به برکت مقدمات حکمت ثابت می شود ولی عموم شمولی در ناحیه نهی اطلاقی و به مقدمات حکمت نیست، چرا که اگر این شمول هم اطلاقی بود، لازمه اش این بود که استعمال مطلق (لا تغصب) در مقید (غصب در فلان زمان یا فلان مکان) حقیقت باشد. (در باب مطلق و مقید خواهد آمد که تقیید موجب مجازیت نیست، بلکه استعمال حقیقی و از باب تعدد دال و مدلول است) در حالی که قطعاً این استعمال مجاز است و از باب اطلاق کلی و طبیعی و لا بشرط و اراده جزئی و مصداق و بشرط شیء است. پس دلالت نهی بر عموم به برکت مقدمات حکمت نیست. بلکه به حکم عقل است.

[در اصل استدلال سخن از عموم لفظی و وضعی بود ولی در این فراز سخن از عموم عقلی است. و اصولاً شمول یا لفظی است، مثل «اکرم کلّ عالم» که لفظ کلّ مفید عموم و شمول مدخولش می باشد و یا عقلی است، مثل نکره در سیاق نهی یا نفی و اطلاقی است، مثل «أحلّ الله البيع» و «حرّم الربوا» ای کلّ ربا به بیانی که در جای خود تبیین شده است. (۱)]

به این نحو که مطلوب مولی در باب نهی (لا- تغصب) و نفی (لا- يجوز الغصب) عبارتست از ترک طبیعت و انتفاء و اجتناب از طبیعت و انتفاء و انعدام طبیعت، و از نظر عقل ترک طبیعت و انتفاء از طبیعت و (در نهی) و انتفاء (در نفی) به ترک و اجتناب از جمیع افراد آن و

ص: ۷۳

انعدام کلیه افراد طبیعت است و از جمله افراد همین ماده اجتماع است. پس عموم نهی و نفی عقلی است نه اطلاقی و باز با وجود بیان عقلی نوبت به اطلاق جانب امر نمی رسد و این حکم عقلی قرینه بر خلاف می شود و جلو اطلاق را سد می کند. پس کماکان نهی قوی تر و خطابش تنجیزی است و امر ضعیف تر و خطابش تعلیقی است (اگر مقدمات حکمت باشد) و دلیل قوی تر مقدم است.

قوله: قلت: استدلال و اعتراض و انتصار را دیدیم. حال قضاوت مرحوم آخوند را بشنویم: ایشان در رابطه با استدلال مذکور و ایراد و جواب آن، سه قدم برداشته اند.

قدم اول: همان گونه که معترض گفت: هریک از امر و نهی اطلاقی بوده، نیاز به مقدمات حکمت دارند و از این جهت در یک مرتبه قرار دارند. بیان مطلب: (اما امر: هیئت امر بر طلب فعل و ایجاد دلالت دارد، و منظور طلب ایجاد متعلق یعنی صلاه اما اول باید وضع متعلق روشن شود که مراد از صلاه چیست؟ پس از اینکه به برکت مقدمات حکمت، ثابت شد که مطلق صلاه مراد است می گوئیم که امر به مطلق صلاه بار شده است و به حکم عقل مطلق طبیعت به وجود فرد واحد موجود می شود و یک فرد هم کافی است و همین محاسبه در نهی هم هست) نهی هیئتی دارد که بر طلب ترک دلالت دارد و این طلب ترک بر چیزی (مثلا غضب) بار شده است و مولی ترک این عمل را از ما می خواهد. اما آیا منظور مطلق غضب است. و لو در ضمن نماز باشد؟ یا منظور غضب خاص و مقید و در غیر حال نماز است؟ یا هدف اصل غضب بطور مجمل و سربسته است که نه اطلاقی هست و نه تقییدی؟ نخست باید این جهات روشن شود. برای احراز اینکه منظور مطلق غضب است، باید قرینه خاصه در بین باشد مثلا از عادت مولی یا از قرائن حالیه و مقالیه خاصه بدست آوریم که منظورش هر غضبی است، و یا اگر قرینه خاصه نبود، باید از قرینه عامه مقدمات حکمت استفاده کنیم و بگوئیم که مولی در مقام بیان بود نه در مقام اهمال و اجمال، قرینه و قیدی هم نیاورد با اینکه می توانست بیاورد و انصراف و متیقنی هم در میان نیست، تا اطلاق را نتیجه بگیریم و پس از روشن شدن وضع متعلق و اینکه مطلوب مولی ترک مطلق طبیعت است و روی فرد خاصی عنایت ندارد، آنگاه نوبت به حکم عقلی

می رسد که ترک طبیعت باید به ترک جمیع افراد باشد. پس دلالت نهی و نفی بر عموم و شمول جای بحث نیست و این دلالت هم چنانکه منتصر گفت عقلی است،

ولی این مقدار کافی نیست زیرا عموم نهی و نفی تابع سعه و ضیق متعلق آن دو می باشد و نخست باید وضع متعلق روشن شود. برای اثبات اطلاق و سعه متعلق از مقدمات حکمت مستغنی نیستیم، پس نهی مثل امر اطلاق است و هیچ کدام قوی تر نیستند.

(نظیر این سخن درباره الفاظ عموم یعنی کل و اخوات او نیز گفته شده که وقتی می گوئیم: «کلّ رجل» واژه کل مفید عموم و شمول است و اساساً برای این جهت وضع شده است، ولی بر عموم مدخول و مضاف الیه یعنی رجل دلالت دارد باین حال اول باید وضع مدخول روشن شود که آیا مطلق است یا مقید به عالم و عادل و ... است؟ پس از اینکه با استفاده از مقدمات حکمت اطلاق مدخول را ثابت کردیم، آنگاه کلمه کلّ بر شمول جمیع افراد طبیعت دجل دلالت می کند، پس در الفاظ عموم هم به نوعی محتاج به مقدمات حکمت هستیم.)

قوله: اللهم: قدم دوم: در این قدم فرضیه ای را عنوان می کنند و براساس آن به حمایت از مستدل و منتصر می پردازند و اشکال معترض را دفع می کنند: تا به حال می گفتیم که درست است که نهی و نفی بر عموم و شمول و استیعاب دلالت دارند، (به حکم عقل) ولی این مقدار کافی نیست و باید از خارج و به برکت مقدمات حکمت اطلاق متعلق نیز ثابت شود. اما حالا می گوئیم که خود همین دلالت نهی و نفی بر استیعاب و شمول کفایت می کند و به ملازمه عرفیه بر اطلاق متعلق هم دلالت می کند و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست. اگر خطاب لا- تغصب را به عرف و اهل محاوره بدهیم، از این خطاب اطلاق را می فهمند که هیچ غصبی را نباید مرتکب شد و لو غصب در ضمن نماز را و ظهور عرفی در کار است و نیازی به مقدمات حکمت نیست. اگر این احتمال را پذیرفتیم نتیجه آن است که عموم نهی و نفی فقط عقلی است و شمول امر نسبت به ماده اجتماع، اطلاق و با مقدمات حکمت است و عام قوی تر است و بر مطلق مقدم می شود. پس حقّ با مستدلّ است.

قوله: کما ربّما: نظیر مطلب مذکور درباره الفاظ عموم از قبیل لفظ کلّ و اخوات او نیز ادعا شده و در باب عام و خاص مطرح است و آن اینکه: در مثل کلّ رجل هم نیازی به مقدّمات حکمت نیست، بلکه همین که کلّ مفید عموم است و بر اسم جنس یعنی رجل داخل شده، کافی است تا مراد همه افراد این جنس باشد. متفاهم عرفی همین است و لازم نیست اول ثابت کنیم که از «رجل» طبیعت مطلقه و لا بشرط قسمی اراده شده تا کلّ مفید عموم همه افراد رجل باشد. بلکه از رجل معنای خودش یعنی طبیعت مهمله و لا بشرط مقسمی و قطع نظر از اطلاق و تقیید (عقیده آخوند در اسماء اجناس همین است و در باب مطلق و مقید خواهد آمد.) اراده شده ولی خاصیت کلّ و اخواتش این است که وقتی بر اسم جنس داخل می شوند، ظهور در عموم جمیع افراد آن جنس پیدا می کنند و همین ظهور عرفی برای ما ارزشمند است و نیازی به مقدّمات حکمت در ناحیه مدخول نداریم.

قوله: و ان کان: این فراز تعریض به استدلال منتصر است که گفت: استعمال عام در خاص مجاز است. مرحوم آخوند می فرماید: ما از خود کلّ استیعاب و شمول را فهمیدیم، اگرچه معتقدیم که اگر قرینه ای هم بیاید و از کلّ رجل به برکت کلمه عادل خصوصاً رجل عادل اراده شود باز مجاز نمی شود. نه در لفظ کلّ مجازیّتی هست (چرا که کلّ برای دلالت بر عموم و شمول مدخولش وضع شده است خواه مدخولش کلمه رجل باشد خواه رجل عادل باشد) و نه در مدخول کلّ یعنی رجل مجازیّتی پیش می آید (چرا که از باب تعدّد دالّ و مدلول است، یعنی رجل در معنای خودش که طبیعت لا بشرط است استعمال شده و قید عادل بودن از کلمه عادل که بعدش آمده است، استفاده می شود و دو دالّ است که هر کدام مدلولی دارند و در همان استعمال شده اند.) البته اگر خود کلمه رجل که اسم جنس است، در رجل خاص یعنی رجل عادل استعمال شود و از کلمه رجل، این خصوصیت اراده شود، مجاز خواهد بود چون رجل برای خصوصیت وضع نشده است ولی ما این حرف را نمی زنیم. بلکه تعدّد دالّ و مدلول را مطرح می کنیم.

قوله: فتأمل: قدم سوّم: شاید اشاره باشد به اینکه فرض و احتمال مذکور در اللّهم به بعد را قبول نداریم و در مثل نهی و نفی حتماً باید از اطلاق و مقدّمات حکمت استفاده

کنیم و نهی تنها کافی نیست، در نتیجه حق با معترض است و استدلال اول مشهور بر ترجیح جانب نهی مخدوش است.

۲- قوله: و منها: دلیل دوم از ادله مشهور برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر در ماده اجتماع، قاعده اولویت دفع مفسده از جلب منفعت است که قاعده ای عقلانی است. عقل هر عاقلی حکم می کند که دفع مفسده از جلب منفعت بهتر است. یعنی هرگاه امر دایر شد میان اینکه کاری بکنیم که به مصلحت و منفعتی برسیم یا کاری کنیم که از مفسده و ضرری نجات یابیم، عقل می گوید: کاری نکن که در مفسده نیفتی و رسیدن به منفعت مهم نیست.

حال روی این اصل در ما نحن فیه می گوئیم که همیشه در جانب وجوب و امر مصلحت و منفعت وجود دارد و در جانب نهی حرمت و مفسده وجود دارد و در مواردی که دوران امر میان آن دو باشد، (مثل ماده اجتماع که دوران بین وجوب و حرمت است) دفع مفسده اولی است؛ یعنی اگر احتمال می دهید نماز در مکان غضبی واجب و دارای مصلحت باشد و یا حرام و دارای مفسده باشد و در صورت ارتکاب به حرام بیفتید، در اینجا کاری کنید که در حرام واقع نشوید، یعنی دفع مفسده بکنید و بدنبال جلب منفعت نباشید. معنای ترجیح نهی هم همین است. پس ما نهی را ترجیح می دهیم.

قوله: و قد اورد: محقق قمی در قوانین به این دلیل ایرادی کرده که این قاعده اولویت را به صورت مطلق و موجه کلیه قبول نداریم، بلکه آن را بصورت موجه جزئی، در بعض موارد می پذیریم و در بعضی موارد نمی پذیریم. در حقیقت قاعده مذکور موجه کلیه نیست تا منتج باشد، بلکه موجه جزئی است.

بیان مطلب: قبول داریم که در دوران امر میان استحباب و حرمت، دفع مفسده از جلب منفعت اولی است و باید مستحب را فدای حرام کرد و از آن عمل اجتناب کرد. همچنین در دوران امر میان حرام تعیینی و واجب تخییری هم دفع مفسده اولی از جلب منفعت است، زیرا واجب تخییری عدل و بدل دارد و می توان آن را در فرد دیگر هم امثال کرد و لذا داعی نداریم که ماده اجتماع را اختیار کنیم و خود را در احتمال حرام و مفسده بیفکنیم.

ص: ۷۷

ولی در دوران امر میان واجب تعیینی و حرام تعیینی مثل نماز در مکان غضبی بنا بر اینکه نماز هم منحصر در همین فرد است و فعلا بدلی ندارد و امر دائر است که این نماز واجب باشد یا حرام، در اینجا جای قاعده مذکور نیست. زیرا اگر نماز واجب باشد، ترکش دارای مفسده و حرام است. آنگاه دوران امر میان دو مفسده می شود: اگر این نماز واجب باشد، ترکش مفسده دارد و اگر حرام باشد، فعلش مفسده دارد و در دوران امر میان دو مفسده جای قاعده مزبور نیست، بلکه جای قاعده دیگری است که اگر یکی از آن دو مفسده اش بیشتر بود، باید دیگری را مرتکب شویم و دفع افسد به فاسد نمائیم. و بحث ما در اجتماع وجوب و حرمت در شیئی واحد اعم از این بود که وجوب و تحریم هر دو تعیینی یا هر دو تخییری و یا مختلفین باشند. ولی قاعده شما فرض تعیینی بودن هر دو را شامل نشد، پس ناتمام است. (۱)

قوله: و لا- یخفی: مرحوم آخوند اشکال محقق قمی را نپذیرفته است و در رد آن چنین می فرمایند: گفتید که واجب اگر تعیینی باشد، علاوه بر مصلحت ملزومه در فعل، یک مفسده ملزومه ای در ترکش وجود دارد و در نتیجه دوران میان دو مفسده است. ما این حرف را قبول نداریم، زیرا واجب چه تعیینی باشد و چه تخییری ویژگی اش آن است که فقط در جانب فعلش مصلحت ملزومه است و بخاطر تدارک آن، واجب شده است. اما اینکه علاوه بر مصلحت مزبور، در جانب ترک هم مفسده ملزومه ای باشد مورد قبول نیست زیرا مستلزم آن است که هر تکلیفی دو تکلیف و دو ثواب باشد و دو عقاب داشته باشد، یکی برای از دست دادن مصلحت ملزومه و دیگری برای رسیدن به مفسده ملزومه، یکی بر ترک واجب و یکی بر فعل حرام، در حالی که احدی بدان ملتزم نیست. کما اینکه متقابلا در باب محرمات هم یک مفسده ملزومه بیشتر نیست که در ناحیه فعل حرام است و بخاطر وجود این مفسده مولی از آن کار منع کرده است. اما اینکه علاوه بر وجود مفسده در فعل، یک مصلحت ملزومه هم در ترک حرام وجود داشته باشد، مورد قبول نیست؛ و گرنه باید مرتکب حرام دو عقاب داشته باشد، یکی بخاطر فعل حرام و یکی بخاطر ترک واجب، و قطعاً چنین نیست

و احدی بدان تفوه نکرده است.

در نتیجه چه دوران امر میان واجب و حرام تعیینی باشد و چه میان واجب تخییری با حرام تعیینی، در هر حال دوران امر میان مصلحت (اگر فعل واجب باشد) و مفسده (اگر فعل حرام باشد) است و قاعده مذکور از این ناحیه مشکلی ندارد و جاری می شود. پس اشکال محقق قمی وارد نیست.

قوله: و لکن: خود مرحوم آخوند به دلیل دوم (اولویت دفع مفسده...) چهار ایراد دارند:

ایراد اول: قضیه «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه» کلیت و عمومیت ندارد و چنین نیست که دفع هر مفسده ای از جلب هر منفعتی بهتر باشد؛ بلکه گاهی مطلب به عکس است، یعنی جلب منفعت اولی و ارجح است. این مطلب هم در شرعیات مثال دارد و هم در عرفیات دارای مثال است:

در شرعیات: مثلاً در دوران امر میان یک حرام صغیره با یک واجب بسیار مهم مثل نماز و حج و ... آیا می توان گفت که دفع مفسده اولی است و از حرام صغیره اجتناب کنیم و واجبی با آن همه اهمیت و منافع را فدای این حرام کوچک نمائیم؟ هرگز حرام کوچک و مهم با واجب بزرگ و اهم قدرت مزاحمت ندارد. مثلاً میان ارتکاب حرامی بنام غضب و انجام واجبی بنام انقاذ غریق، یا باید از خیر نهی بگذریم و غضب را مرتکب شویم تا به واجب اهم یعنی انقاذ برسیم و یا از خیر امر بگذریم و وارد غضب نشویم و انقاذ غریق هم نکنیم. در اینجا هیچ فقیهی نمی تواند واجب اهم را که مسأله جانی یا مالی یا آبرویی است، فدای حرام مهم بکند و بگوید که غضب نکن و از نهی اجتناب کن.

در عرفیات: این همه تجارت و دادوستد و واردات و صادرات در دنیا انجام می گیرد و قطعا در کنار آن پاره ای از کالاها فاسد یا ارزانتر می شود و موجب زیان شخص می گردد.

ولی در کنار این ضررها و آن سختی های راه، منافع فراوانی هم نصیب بازرگان می شود. در اینجا هم احدی نمی گوید که برای فرار از زیان کم، از منافع فراوان چشم پوشی کن. بلکه روشن عقلاء این است که برای رسیدن به مصالح برتر، ضرر کمتر و سختی های راه را

متحمّل شوند. پس نمی توان گفت که دفع هر مفسده ای اولی از جلب هر مصلحتی است.

ایراد دّوم: در این قاعده، کلمه مفسده و منفعت آمده است و الفاظ برای معانی واقعی و نفس الامری وضع شده اند و منظور این است که مفسده ای وجود دارد که برای ما محرز است، چه اینکه منفعت هم محرز است و مفسده و مصلحت محتمل را شامل نیست و کسی نگفته دفع مفسده محتمله بر جلب منفعت محتمله اولویت دارد.

با توجه به این نکته می گوئیم که بر فرض از ایراد قبلی صرفنظر کرده و قبول کنیم که دفع مفسده در هر مرتبه ای که باشد اولی از جلب منفعت است در هر مرتبه ای که باشد و لکن این قاعده از ما نحن فیه بیگانه است و مربوط به فرضی است که مصلحت و مفسده محرز باشد. یعنی دوران امر میان یک واجب مسلّم الوجوب با یک حرام مسلّم الحرمة باشد که در آنجا دفع مفسده معلومه بر جلب مصلحت مسلّمه اولویت دارد. ولی در ما نحن فیه بر مبنای مشهور که امتناعی هستند. در ماده اجتماع واجب و حرام مسلّمی نداریم، بلکه تنها احتمال است. یعنی یکی از وجوب و حرمت باید بماند و آن یکی محتمل است که جانب وجوب باشد یا جانب حرمت و قاعده شما این موارد را شامل نیست (البته اگر منظورتان از مفسده و مصلحت اعمّ از معلوم و محتمل باشد، شامل ما نحن فیه می شود، ولی جوابهای بعدی را می آوریم).

ایراد سوّم: اولویّت گاهی ظنی است و گاهی قطعی، آنکه ارزشمند می باشد اولویّت قطعی است و گرنه اولویّت ظنی اعتباری ندارد و خودش نیازمند دلیل حجّیت است. با توجه به این نکته می گوئیم که بفرض از اشکال قبلی صرفنظر کنیم و قبول کنیم که دفع مفسده محتمل هم بر جلب مصلحت محتمل اولویت دارد، ولی اشکال دیگری داریم که اگر این اولویّت مفید قطع باشد، ارزش دارد و گرنه با افاده ظنّ (که از ظاهر قاعده مستفاد است) ارزشی نخواهد داشت.

ایراد چهارم: بر فرض از همه ایرادهای قبلی صرفنظر کنیم و بپذیریم که دفع مفسده محتمله هم اولی از جلب منفعت است و قاعده ما نحن فیه را هم شامل است و اگر اولویّت ظنی هم باشد کفایت می کند، ولی اشکال چهارمی هم داریم و آن اینکه حال که صحبت از

احتمال به میان آمد، مجرای اصول عملیه هم درست می شود. اما قاعده مذکور در موردی جاری می شود که مجالی برای اصل برائت و اصل احتیاط نباشد و اصول عملیه جاری نشوند، مثل دوران بین محذورین که نماز در مکان غضبی واجب تعیینی و بلابدیل باشد یا حرام تعیینی که جای برائت نیست، چون علم اجمالی به تکلیف الزامی داریم و شک ما در اصل تکلیف نیست بلکه در متعلق تکلیف یا مکلف به است. و جای اصاله الاحتیاط هم نیست. چون در دوران میان محذورین اصلا احتیاط ممکن نیست. اینجا نوبت به قاعده اولویت می رسد.

اما در مواردی که اصل عملی قابل جریان است و وضع شک و احتمال را روشن می کند، نوبت به این اولویت های ظنی نمی رسد و در ما نحن فیه چنین است.

زیرا در ماده اجتماع که نماز در مکان غضبی است، اگر واجب باشد معمولا تخیری است و عدل آن، نماز در مکان مباح می باشد. ولی اگر حرام باشد معمولا- تعیینی است و عدل ندارد و ما فعلا یقین به هیچ کدام نداریم و هر دو محتمل است. ولی نسبت به احتمال وجوب، اصل برائت جاری نمی شود، زیرا اصل برائت برای رفع کلفت و مضیقه است و در مورد واجب تخیری خودبه خود توسعه و آزادی هست و مضیقه ای نیست تا با اصل مرتفع شود. لذا تنها احتمال حرمت می ماند و در آنجا اصل برائت جاری می شود و بلا معارض است.

در نتیجه حرمت فعلی را از این ماده اجتماع برمی دارد (حکم تکلیفی) و وقتی حرمت و مبعوضیت فعلی مرتفع شد، حکم به صحت این نماز هم می شود (حکم وضعی) چرا که مقتضی موجود و مانع مفقود است: مانع حرمت فعلی بود که با اصل برائت مرتفع شد پس مانعی از صحت نماز نیست.

قوله: و لو قیل: در مباحث اصول عملیه در بخش اصاله الاحتیاط و علم اجمالی خواهد آمد که گاهی دوران میان متباینین است که در اینجا حتما باید احتیاط کرد، و گاهی دوران میان اقل و اکثر است که خود این هم گاهی اقل و اکثر استقلالی است و گاهی اقل و اکثر ارتباطی. در استقلالی هم مشهور نسبت به اکثر و مشکوک برائتی هستند. ولی در

ارتباطی که شک در اجزاء و شرائط است، عدّه قابل توجهی احتیاطی شده اند و گفته اند که باید جزء یا شرط مشکوک را هم بیاوریم. حال آخوند می فرماید: و لو در آن مسئله ما احتیاطی شویم و اتیان جزء مشکوک را لازم بدانیم و بدون آن حکم به بطلان عبادت کنیم، باز هم در ما نحن فیه جای احتیاط کردن و خواندن همان در خارج مکان غصبی نیست و اگر در مکان غصبی هم خوانده شود، باز حکم به صحّت می شود.

سرّ مطلب آن است که در باب اجزاء و شرائط اگر چیزی جزء یا شرط باشد، وجود واقعی اش جزء یا شرط است و عدم آن مانع واقعی است چه بدانیم و چه ندانیم. لذا باید احتیاط کرد. ولی در ما نحن فیه وجود واقعی حرمت و مبعوضیت مانع نیست و وجود فعلی آن مانع است. یعنی اگر این عمل فعلاً حرام و مبعوض باشد، باطل است و خوشبختانه با اصل برائت عقلی (قیح عقاب بلا بیان) و نقلی (رفع ما لا يعلمون و ...) حرمت و مبعوضیت فعلی مرتفع می شود. پس مانعی برای صحّت نماز نیست. از طرفی مقتضی برای صحّت هم وجود دارد که همان رجحان و مطلوبیت ذاتی نماز است فیؤثر المقتضی اثره و حکم به صحّت نماز می شود.

قوله: نعم: این فراز استدراک از اجرای اصل برائت از حرمت و بدنال آن حکم به صحّت است. سابقاً در مقدمه دهم در بیان ثمره مسأله فرمودند که بر مسلک عدلیه احکام شرعیّه تابع جهات (ملاکات و مصالح و مفاسد) است. ولی آیا احکام تابع جهات واقعی است - چه ما بدانیم و چه ندانیم - یا تابع جهات فعلی است که در گرو علم می باشد؟ بنا بر تبعیت احکام از جهات و ملاکات واقعی می گوئیم که در ما نحن فیه شما با اصل برائت نهی و حرمت فعلی را برداشتید، ولی ملاک نهی که مرتفع نشده است (کما هو المفروض فی المسأله) حال اگر ملاک نهی با ملاک امر مساوی باشد، ساقط می شود و اگر ملاک نهی مغلوب ملاک امر باشد، باز به طریق اولی ساقط می شود. ولی اگر ملاک نهی غالب باشد باقی می ماند و فرض می کنیم که همان ملاک غالب واقعی موجب مبعوضیت است، و این احتمال هست که شاید در وقاع مفسده عمل غالب باشد با این احتمال، الآن نسبت به نماز در مکان غصبی احتمال مبعوضیت می دهیم و علی الفرض غافل از این احتمال هم نیستیم

بلکه ملتفت هستیم حال با این محاسبه باید گفت که در ما نحن فیه جای اصل براءت نیست، بلکه اگر ماده اجتماع یک عمل توصلی و از قبیل خیاطت ثوب یا تطهیر لباس یا حدیث کردن باشد مشکلی نیست زیرا و لو حرام مسلم هم باشد موجب امثال امر می باشد، ولی اگر یک عمل تعبّدی از قبیل نماز در مکان غضبی باشد، مجرای اصاله الاحتیاط است نه اصل براءت، زیرا با احتمال مبعوضیت، قصد قربت متمشی نیست و با نبود قصد قربت هم عبادت صحیح نیست و حتما باید در مکان مباح بجا آوریم. پس وجهی برای اجرای براءت و بدنبال آن حکم به صحت، نیست.

قوله: و لو قیل: ... در مورد مطلب مزبور (حکومت اصل احتیاط) فرقی میان دو مبنای باب اقل و اکثر ارتباطی یا شک در اجزاء و شرائط نیست. یعنی در آن باب چه نسبت به اکثر و جزء مشکوک براءتی شویم و چه احتیاطی، در ما نحن فیه جای احتیاط است. زیرا در آن باب شک ما در اصل جزئیت یا شرطیت است و جا دارد که به اصل براءت تمسک کرده و حکم به عدم وجوب امر مشکوک نماییم. ولی در ما نحن فیه شک ما در اصل لزوم قصد قربت نیست. زیرا یقین داریم که در عبادت این قصد باید باشد. شک ما در محصل غرض است که آیا با این نماز در مکان غضبی غرض مولی حاصل می شود یا نه؟ بلکه با احتمال مبعوضیت اصلا قصد قربت میسر نیست و وقتی چنین قصدی میسر نشد عبادت هم درست نخواهد شد. پس جای احتیاط و خواندن نماز در خارج مکان غضبی است و جای براءت نیست.

قوله: فتأمل: ... شاید اشاره باشد به اینکه همان طوری که احتمال مفسده واقعی غالب، وجود دارد، احتمال مصلحت کذائی نیز موجود است و اصل عدم غلبه در هر کدام تعارض و تساقط می کنند و اصل حکمی براءت از وجوب یا حرمت مجرا پیدا نمی کند و چون نسبت به جانب احتمال وجوب اصل براءت جاری نشد (چون وجوبش تخییری است) پس نسبت به جانب حرمت جریان پیدا می کند. و شاید اشاره باشد به اینکه بحث ما که فقط مخصوص عبادات نیست، توصلیات هم مطرح است و آنجا این تبصره و اشکال جاری نیست. و یا شاید اشاره به این باشد که تبصره مذکور بر مبنای تبعیت احکام از جهات

واقعی است، ولی بر مبنای تأثیر جهات فعلی در حسن و قبح جاری نیست. و شاید اشاره به وجهی باشد که خود مرحوم آخوند در حاشیه منه فرموده است.

۳- قوله: و منها: ... وجه سوّم از وجوه مشهور برای ترجیح جانب نهی بر جانب امر، «استقراء» است که به صورت استدلال منطقی بیان می شود: مسأله ما یعنی مادّه اجتماع امر و نهی (مثلاً نماز در مکان غضبی) بر مسلک امتناعی ها از مصادیق دوران میان وجوب و حرمت در شیئی است. «صغری» زیرا هر دو جمع نمی شوند و لذا امر دائر است که یا این باشد و یا آن. و قاعده کلی این است که هر جا دوران امر میان وجوب و حرمت باشد، فقهاء عظام، جانب حرمت را مقدّم داشته اند. «کبری» و دلیل این تقدیم، استقراء و تتبع موارد مختلف فقهی است که ذیلاً دو نمونه آن را می آوریم:

۱- حرمت نماز در ایّام استظهار: برای مثال خانمی دارای عادت بوده و هر ماه تا هفت روز خون می دیده است، ولی این بار از هفت روز تجاوز کرده و روزهای هشتم و نهم و دهم را نیز خون دیده است این سه روز را روزهای استظهار یعنی طلب ظهور حال گویند که زن منتظر و مردّد است تا وضعش روشن شود: اگر از ده روز تجاوز کرد، از روز هشتم به بعد را خون حیض حساب نکند. ولی اگر در ده روز منقطع شد تمام این ایّام را حیض حساب می کند، حال در روزهای ۸ و ۹ و ۱۰ چه کند؟ اگر دم الحیض باشد، نماز خواندن بر آن زن حرام است و اگر دم دیگر باشد نماز را باید بخواند، پس دوران امر میان وجوب و حرمت است. مع ذلک فقهاء فرموده اند که نماز در ایّام مزبور حرام است. یعنی در دوران امر میان آن دو، جانب تحریم را مقدّم داشته اند.

۲- وضو گرفتن از دو ظرف آب که اجمالاً می دانیم یک از آنها نجس است ولی تفصیلاً نمی دانیم و امر بر ما مشتبه است. از طرفی وقت نماز فرا رسیده و روزه گرفتن واجب است. آنگاه به هر ظرف آبی که دست می زنیم، اگر پاک باشد، وضو با آن واجب است و اگر نجس باشد، وضو با آن حرام است. پس دوران امر میان وجوب و حرمت است و در چنین موردی نصوص و فتاوی می گویند که هر دو ظرف آب را دور بریزید و برای نماز تیمّم کنید، و این شاهد بر تقدیم جانب حرمت است. چون در غیر این صورت می گفتند که احتیاط کنید

ص: ۸۴

و با هر دو وضو بسازید یا بنا را بر طهارت یکی بگذارید و با همان وضو بسازید.

نتیجه: پس در ما نحن فیه هم که یکی از مصادیق دوران میان وجوب و حرمت در شیئی واحد است، جانب حرمت را مقدم می داریم.

قوله: و فیه: ... مرحوم آخوند با سه بیان به این وجه جواب می دهند:

۱- استقراء حجّت است که مفید قطع و یقین باشد، و گرنه استقراء ظنی ارزشی ندارد، و استقراء مذکور مفید قطع نیست. مگر با دو یا چند مورد برای آدمی قطع پیدا می شود؟

مگر اینکه فرد قَطّاع و زودباور باشد!!

۲- بفرض که استقراء ظنی هم ارزشمند باشد، در صورتی است که انسان نود درصد موارد را تتبع کند تا مظنه به دستش بیاید؛ و گرنه با تتبع دو یا چند مورد مظنه هم پیدا نمی شود و صرف احتمال است.

۳- بفرض که تتبع دو یا چند مورد هم موجب ثبوت استقراء و تحقق آن و حجّت آن باشد، ولی دو مثال مذکور از ما نحن فیه اجنبی است و اصلاً از باب دوران میان دو محذور نیست.

قوله: لآنّ حرمه: ... اما در مثال نماز در ایام استظهار دو نکته را باید در نظر گرفت:

الف) حرمت یا ذاتی است مثل شرب خمر، زنا، قمار و ... که ذاتاً مفسده دارند. و یا تشریحی است یعنی ذاتاً مفسده ندارد و بدون اسناد آن به شارع انجامش حرام نیست، ولی به نیت تشریح و به قصد اسناد آن به خداوند اشکال دارد و حرام است؛ و گرنه ذاتاً چه بسا مباح یا مستحب باشد ولی به عنوان تشریح چون افتراء بر خداوند است، به حکم ادله اربعه تحریم شده است. حال بحث ما در اجتماع وجوب و تحریم ذاتی است (مثل غصبت که حرمت ذاتی دارد). نه حرمت تشریحی. چرا که در مورد محرّمات تشریحی هرگز دوران امر میان وجوب و حرمت نخواهد بود، بلکه اگر با قصد تشریح باشد، صد درصد حرام است و عقاب دارد و یک درصد هم احتمال مطلوبیت در آن نیست و اگر بدون این قصد باشد، صد درصد مطلوب است و احتمال حرمت و مبعوضت در آن نیست.

ب) بحث ما در موردی است که اماره یا اصل بر یکی از دو طرف نباشد و گرنه با جریان

اماره یا اصل و روشن شدن حکم مسئله نوبت به بحث از ترجیح نهی بر امر یا بالعکس نمی رسد با توجه این دو نکته، در مورد مثالی نماز در ایام استظهار دو جواب می دهیم:

اولاً به عقیده مشهور مثل شراب خوردن و زنا کردن نیست تا مفسده ذاتی در رکوع و سجود و غیره باشد، بلکه به عنوان تشریح حرام است و چنانکه در نکته اول آوردیم، حرام تشریحی از محلّ بحث خارج است. زیرا در هیچ صورتی دوران میان وجوب و حرمت پیش نمی آید، بلکه با صدق تشریح (که با نیت اسناد به الله است.) فقط حرام است و احتمال وجوب ندارد. با عدم صدق آن هم فقط غیر حرام است و احتمال حرمت ندارد تا دورانی مطرح شود و شاهد صدقی بر مطلب ما باشد.

ثانیاً، بفرض که حرمت نماز در این ایام یک حرمت ذاتی بوده و از مفسده ملزمه در نماز سرچشمه بگیرد و از قبیل سایر حرامهای ذاتی باشد، باز به برکت قاعده فقهی و اصل عملی نتیجه روشن می شود و نیازی به مباحث اجتماع امر و نهی یا امتناع نمی رسد. بیان مطلب: منظور از قاعده، قاعده امکان است: «کلّ دم امکان کونه حیضاً فهو حیض» یعنی هر خونی که امکان حیض بودن در او باشد، فعلاً محکوم به حیض بودن است. ملاک امکان عبارتست از اینکه: رؤیت دم پس از بلوغ و قبل از یائسه شدن و با فاصله شدن اقلّ طهر باشد و در مورد بحث ما خونی که در ایام استظهار می بیند امکان حیض بودن را دارا است و به حکم قاعده امکان حکم به حیض بودن آن می شود. وقتی موضوع یعنی حیضیت ثابت شد، تمام احکام آن مترتب می شود و از جمله آنها حرمت نماز در آن ایام است.

و منظور از اصل عملی استصحاب بقاء حیضیت است: اگر کسی تا پایان روز هفتم که طبق عادت، حائض بوده، آنگاه در روز هشتم تا دهم در بقاء حیض شک کند، استصحاب بقاء حیض جاری می شود. و هریک از قاعده امکان یا استصحاب موضوع را ثابت می کنند، و موضوع هم که آمد حتماً حکم می آید (چون موضوع نسبت به حکم به منزله علّت نسبت به معلول است.) پس تمام احکام حیض مترتب می شوند که موجب حرمت نماز است. در نتیجه حکم به حرمت نماز در ایام استظهار از این باب نیست که دوران میان وجوب و حرمت شده و فقهاء جانب حرمت را غلبه داده اند؛ (که مدّعی مستدل بود.)

بلکه از این باب است که با اصل و اماره موضوع محرز شد و سپس تمام احکام بر آن مترتب شد. و ربطی به ما نحن فیه ندارد.

امّا مثال وضو با دو آب مشتبه: حرمت وضو با دو ظرف آب کذائی هم یک حرمت ذاتی نیست. و بلکه وضو با نجس و معلوم بالتفصیل هم حرام ذاتی نیست که مفسده و عقاب داشته باشد، بلکه چنین وضوئی باطل است. یعنی حرمتش تشریحی است و تابع صدق تشریح است. در موردی که تشریح صدق کند و با نیت تشریح باشد و به عنوان احتیاط از هر دو ظرف آب وضو بگیرد، فقط مطلوب است و احتمال مبغوضیت داده نمی شود. پس هیچ گاه دوران میان دو محذور نیست تا جانب یک محذور یعنی حرمت بر جانب محذور دیگر یعنی وجوب ترجیح داده شود.

قوله: فعدم: ... در اینجا کسی می پرسد: اگر راه احتیاط باز است و متوضی می تواند با هر دو آب به این قصد وضو بسازد، پس چرا ائمه (ع) در روایات (۱) و فقها عظام در فتاوی خود فرموده اند که هر دو ظرف آب را دور بریز و با تیمم نماز بخوان؟ آیا این امر به اراقه و اهراق دلیل بر ترجیح جانب حرمت نیست؟ (۲)

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند: اولاً شاید امر مزبور صرفاً یک امر تعبّدی باشد و هیچ دلیل خاصی نداشته باشد و علی القاعده نباشد. ثانیاً شاید دستور به اراقه علی القاعده باشد: از مذاق شارع بدست می آید که اگر کسی ظرف آبی داشته باشد و امر دائر باشد که با آن وضو بگیرد و یا جامه اش را تطهیر کند، باید آب را در مسیر تطهیر ثوب مصرف کند و با لباس نجس نماز نخواند، آنگاه بجای وضو تیمم هم کافی است. پس طهارت از خبث مهم است و باید حتی الامکان بدن و لباس از آن تطهیر شود و وضو فدای آن گردد. روی این اصل، می گوئیم که حکم به اراقه دو ظرف آب به منظور تخلّص از ابتلاء به نجاست بدن است. بیان مطلب:

شخصی که با هر دو آب وضو می گیرد، هنگام وضو گرفتن با آب اول یقین به نجاست

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۱۳، حدیث دوم، و ص ۱۱۶، حدیث ۱۴، باب ۸.

۲- المعتمر، ص ۱۰۲، نهاییه الاحکام، ج ۱، ص ۱۹۷؛ روض الجنان، ص ۱۱۹.

مواضع وضو (صورت و دستها و محلّ مسح) ندارد؛ ولی به محض اینکه بدن با آب دوّم ملاقات کرد، (و فرض بر این است که آب دوّم قلیل است نه کثیر و کثر و مطهر بودن آب قلیل در گرو تعدّد شستن ها و جدا شدن غساله از محلّ مغسول است که هنوز حاصل نشده است) وی یقین تفصیلی به حصول نجاست پیدا می کند و این علم تفصیلی از علم اجمالی به نجاست یکی از دو آب متولّد می شود. زیرا با آب اوّل نجس بود و مواضع وضو نجس شد و یا آب دوّم نجس بود و به محض ملاقات، مواضع وضو نجس شد. به دنبال آن، فرض این است که مطهر نیامده و با آب پاک دیگری مواضع را تطهیر نکرده است. و با ظرف دوّم هم اگر صد بار تطهیر کند، فایده ای ندارد و یقین به طهارت پیدا نمی کند، بلکه کماکان شکّ در بقاء طهارت دارد و جای قاعده استصحاب نجاست است. حال امام (ع) که فرمود: هر دو را دور بریزد و تیمّم کند، به منظور اجتناب از این نجاست ظاهری و استصحابی بدن است که بر جانب وضوی احتیاطی تقدّم دارد.

قوله: نعم: ... دو ظرف آب یا هر دو قلیل هستند و یا هر دو کثیرند و یا اوّلی کثیر و دوّمی قلیل است و یا به عکس است. آنچه قبل از این تبصره مطرح شد، مربوط به فرض اوّل و سوّم بود، امّا اگر فرض چهارم بود یعنی آب اوّل قلیل و دوّم کثیر بود، و یا فرض دوم بود یعنی هر دو کثیر بودند، تکلیف چیست؟ ویژگی آب کثیر آن است که اگر پاک باشد به مجرد ملاقات با نجس، پاک کننده است و نیازی به تکرار غسله یا انفصال غساله ندارد، در این دو فرض اگر احتیاطا از هر دو اناء وضو گرفت، هیچ گاه یقین تفصیلی به نجاست مواضع وضو پیدا نمی کند؛ زیرا با آب اوّل که وضو ساخت، صرفاً احتمال نجاست می دهد و با آب دوّم که ملاقات کرد، باز شاید آب پاک واقعی همین بوده و موجب تطهیر شد و شاید هم نجس بوده و موجب تنجّس شد؛ و لذا هیچ گاه یقین تفصیلی ندارد، بلکه یک علم اجمالی به حدوث دو حالت متضاد طهارت و نجاست در مواضع وضو دارد، ولی یقین تفصیلی ندارد و لذا جای استصحاب بقاء نجاست نیست (شبهه حدث و وضو که دو حالت متضاد و متعاقب است و این را تعاقب حالتین گویند که در شرح لمعه مطرح بود. (۱)) چون از ارکان

۱- شرح اللّمعه الدمشقیّه، ج ۱، ص ۳۳، چاپ سنگی.

استصحاب یقین سابق است و اینجا اجمالا دارد. ولی علاوه بر آن اتصال زمان یقین به زمان شکّ معتبر است که در ما نحن فیه محرز نیست. زیرا شاید آب اولی نجس بود و آب دوّم پاک بود و نجاست را از بین برد و الآن شکّ ما در بقاء، متّصل به یقین سابق نیست و میان آنها فاصله وجود دارد و یقین سابق نقض شده است. با این احتمال جای استصحاب نیست. آنگاه نوبت به قاعده طهارت می‌رسد و به حکم کلّ شیء طاهر می‌گوئیم که مواضع وضو پاک است، پس به عنوان احتیاط بایستی وضو گرفتن بلامانع باشد. مع ذلک اگر امر به اراقه شده ایم، صرفاً تعبّدی خواهد بود نه روی قاعده.

نتیجه: مرحوم آخوند امتناعی شدند ولی از نظر ترجیح جانب نهی بر امر به نتیجه ای نرسیده و ادله مشهور را نپذیرفتند و به صراحت بیان نکردند که آیا جانب نهی رجحان دارد یا جانب امر؟ آری بر این مسلک این‌ها متعارضند و باید به سراغ مرجّحات باب تعارض برویم به بیانی که در مقدمه دهم این مسئله فرمودند.

«تنبیه سوّم»

تنبیه سوّم از تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی، درباره تعدّد اضافات است:

آنچه تا به حال از آغاز مسئله بحث کردیم، پیرامون تعدّد عناوین و جهات بود. یعنی متعلّق امر و نهی دو چیز باشد و دو طبیعت جدا باشند مانند نماز و غضب، ولی در موردی تصادق و اجتماع داشته باشند. در این مورد عده ای اجتماعی و عده ای دیگر امتناعی بودند. اما گاهی عنوان متعلّق امر و نهی ذاتا واحد است و دو طبیعت جدا نیست، ولی یکجا به چیزی اضافه شده و جای دیگر به چیز دیگر و اضافات و اعتبارات متعدّد و مضاف الیه متکثّر است. مثلا- اکرام- که طبیعت واحده ای است- به اعتبار اضافه اش به عالم تحت امر رفته (اکرم العلماء) و به لحاظ اضافه اش به فاسق تحت نهی رفته است. (لا- تکرم الفساق) حال به اعتقاد مرحوم آخوند تعدّد اضافات که فعلا- مطرح است، در حکم تعدّد عنوانات است- که تا به حال مطرح بود- و همان بحثها را از حیث اجتماعی و امتناعی و ... دارد.

اگر کسی اجتماعی شد، می‌گوید که ماده اجتماع یعنی اکرام عالم فاسق هم واجب و هم حرام است و هر کدام به اعتباری است. و اگر امتناعی شد، می‌گوید که ماده اجتماع یا واجب است و یا حرام و امکان ندارد هر دو فعلی باشند، و دلیل لحوق تعدّد اضافات به تعدّد عنوانات آن است که همان طوری که ممکن است عنوان صلاتی دارای حسن و

مصلحت و ملاک باشد و شرعا تحت امر برود و عنوان غضبی دارای مفسده و قبح عقلی باشد و شرعا متعلق نهی فعلی باشد همچنین ممکن است اکرام که طبیعت واحده نوعیه است، به لحاظ اضافه اش به عالم دارای مصلحت و حسن باشد و متعلق امر واقع شود و به اعتبار اضافه اش به فاسق دارای قبح و مفسده باشد و متعلق نهی واقع شود.

قوله: فیکون: نتیجه لحوق: بنابراین امثال «اکرم العلماء»، و «لا-تکرم الفساق» (عامین من وجه) از مصادیق باب اجتماع امر و نهی هستند و احکام این باب را دارند. همان طور که صلّ و لا تغصب این گونه بودند، و از باب متعارضین نیستند تا احکام آن باب را دارا باشند، مگر اینکه از خارج برای ما محرز شود که یکی از دو خطاب در ماده اجتماع فاقد ملاک است که در این صورت با آن دو خطاب معامله متعارضین می شود و اختصاص به تعدد اضافات ندارد، بلکه در تعدد عنوانات هم اگر فقدان ملاک در یکی از دو خطاب محرز شد، همین حرفها می آید.

قوله: فما یتراءى: هدف مرحوم آخوند از ذکر تنبیه سؤم بیان این نکته است که مشهور دو خطاب «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق» را متعارضین دانسته قواعد آن باب را در این ها پیاده کرده اند. مرحوم آخوند می فرماید. این صحیح نیست و خطابه‌های مزبور متعارضین نیستند، بلکه از مصادیق مسئله ما بوده و متزاحمان هستند، البته در دو صورت دو خطاب مزبور متعارض می شوند:

۱- در فرضی که یکی از آن دو در ماده اجتماع فاقد ملاک و مقتضی و کذب باشد و از مولی صادر نشده باشد و ما ندانیم که کدامیک معینا فاقد ملاک است: اینجا جای تعارض و قواعد متعارضین است.

۲- در فرضی که هر دو واجد ملاک هستند، ولی ما امتناعی هستیم و لذا بالعرض میان آن دو تعارض پیدا می شود. اقیما اگر اجتماع شدیم می گوئیم که هیچ مانعی ندارد که اکرام عالم فاسق هم واجب باشد و هم حرام. یعنی به اعتبار عالم بودن واجب و به لحاظ فاسق بودن حرام باشد، و در نتیجه اکرام عالم فاسق هم امثال باشد و هم عصیان.

«پایان باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد»

فصل سوّم دلالت نهی بر فساد و بطلان عبادت یا معامله

اشاره

آخرین بحثی که در باب نواهی مطرح می‌شود، عبارتست از دلالت نهی بر فساد و بطلان منهیّ عنه: در باب نواهی از یک زاویه دو بحث مطرح است:

۱- بحث تکلیفی که در اوّل نواهی عنوان شد و رأی جمهور اصولیون آن بود که نهی ظهور در تحریم دارد و مخالفت آن موجب استحقاق عقوبت است.

۲- بحث وضعی که فعلاً مطرح است و آن اینکه آیا نهی از چیزی (عبادتی از عبادات مثل نهی از نماز در مکان غضبی، یا معامله ای از معاملات مثل نهی از در بیع وقت نداء) علاوه بر اینکه دالّ بر حرمت یا کراهت آن شیء بوده دالّ بر فساد و بطلان آن شیء هم هست یا نه؟ آیا میان حرمت عملی با فساد آن ملازمه وجود دارد یا خیر؟ مرحوم آخوند می‌فرماید: قبل از ورود در اصل بحث لازم است اموری را به عنوان مقدمات مسئله ذکر کنیم که آنها هشت امر می‌باشند:

مقدمات بحث

اشاره

امر اول قوله: الاوّل:

امر اوّل اشاره ای است به وجه الفرق این مسئله (دلالت نهی بر فساد) با مسئله سابق (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد).

البته مبسوط این بحث در مقدمه دوّم از مقدمات دهگانه آن مسئله بیان شد و در آنجا چهار نوع تفاوت از زبان بزرگان ذکر شد:

ص: ۹۱

- ۱- وجه فرقی که آخوند قائل بود،
- ۲- تفاوتی که صاحب فصول ذکر کرد،
- ۳- فرقی که محقق قمی قائل شد،
- ۴- امتیازی که مدقق شیروانی بیان نموده.

در اینجا مرحوم آخوند اشاره ای به وجه الفرق خودشان دارند و آن اینکه تمایز دو مسئله به هدف و غرض و جهت بحث است که در هر کدام از زاویه و جهتی وارد بحث می شویم. در مسئله اجتماع امر و نهی سخن از اصل توجه و تعلق امر و نهی از سوی مولی به شیء واحد بود و اینکه نفس چنین تکلیفی جایز و ممکن است یا محال و ممتنع؟ و منشأ بحث هم تعدد عنوان بود و اینکه آیا تعدد وجه کافی است (یا از باب اینکه حکم مال عنوان است و از عنوان به معنوی سرایت نمی کند و یا از این باب که بر فرض سرایت، تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است) و آنها که امتناعی بودند، می گفتند، که حکم در واقع مال معنوی است و تعدد معنوی نمی شود. آنگاه معنوی که شیئی واحد است محال است که از سوی مولی هم امر به آن متوجه شود و هم نهی. ولی در مسئله دلالت نهی بر فساد بحث، در اصل توجه نهی به عبادت یا معامله نیست. اصل توجه مسلم و مفروغ عنه است و یقیناً تکلیف به «لا تصل فی الدار المغصوبه» یا «لا تبع وقت النداء»، صادر شده است ولی سخن در این است که آیا نهی مزبور دال بر فساد متعلق هم هست یا نه؟ مفسد بودن نهی مطرح است نه اصل تعلق نهی، و از این زاویه بحث می شود.

امر دوم قوله: الثانی:

امر دوم از امور مقدمی درباره بیان جایگاه این مسئله است و در این رابطه دو سؤال مطرح است:

- ۱- آیا مسأله دلالت نهی بر فساد از مسائل علم اصول است یا خیر؟ جواب روشن است و لذا مرحوم آخوند این قسمت را متعرض نیست (حتماً مسأله اصولی است زیرا ضابطه و ملاک مسئله اصولی بودن در آن وجود دارد و آن اینکه: نتیجه اش در طریق استنباط حکم

ص: ۹۲

شرعی فرعی کلی الهی واقع می‌شود. زیرا اگر ثابت شد که نهی دالّ بر فساد است و یا اگر ثابت شد که میان حرمت و فساد ملازمه عقلی وجود دارد به دنبالش قیاسی تشکیل داده، می‌گوئیم: فلان عبادت یا معامله، منهی است «صغری» و نهی هم دالّ بر فساد است یا میان حرمت و فساد ملازمه است. «کبری» پس فلان عبادت یا معامله، فاسد و باطل است. «در نتیجه» پس از این حیث جای نگرانی نیست).

۲- حال که مسئله مزبور یک مسئله اصولی است، آیا از مباحث لفظیه علم اصول است و سخن در دلالت و ظهور لفظ نهی است؟ یا از مباحث عقلیه است و سخن در حکم عقل به لزوم و ملازمه حرمت و فساد است؟ در این باره دو قول مطرح است:

۱- مرحوم آخوند اصرار دارند که مسئله را به نوعی از مسائل الفاظ قرار داده و به باب الفاظ مرتبط کنند. برای این وجه مرحوم مشکینی در حاشیه چهار دلیل ذکر کرده است که مرحوم آخوند در متن یک دلیل آورده است و آن اینکه: در میان اقوال قولی وجود دارد مبنی بر اینکه در معاملات میان حرمت و فساد ملازمه عقلی را انکار کرده اما اصل دلالت نهی بر فساد را منکر نشده، بلکه قبول کرده است و واضح است که وقتی دلالت، عقلی نشد، حتماً لفظی و ظهوری و عرفی خواهد بود. پس این قائل می‌گوید که نهی در معاملات ظهور در فساد دارد و به دلالت لفظی دالّ بر فساد است. وجود همین قول کافی است که بتوانیم مسئله را از مباحث الفاظ بشماریم.

(البته این استدلال مخدوش است، زیرا اولاً قائل قول و وجود چنین قولی را قبول نداریم. ثانیاً صرف اینکه قولی چنین گفته، دلیل بر لفظی بودن نیست و شاید، بلکه حتماً این قائل اشتباه کرده و باید تحقیق مطلب را مراعات کرد نه وجود قولی را. ثالثاً اگر قولی بر لفظی بودن مسئله دلالت دارد، متقابلاً قولی هم بر عقلی بودن آن دلالت دارد و آن قول ابوحنیفه است که می‌گوید: نه تنها نهی دالّ بر فساد نیست، بلکه اقتضای صحّت می‌کند و برای اثبات آن از یک مقدمه صددرصد عقلی استفاده کرده است. پس باید گفت که چون چنین قولی هست مسئله عقلی است. بنابراین استدلال آخوند ناتمام است.)

۲- مرحوم شیخ انصاری اصرار دارند که مسئله صددرصد عقلی است و ارتباطی به عالم

ص: ۹۳

الفاظ ندارد و مثل مسئله اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است. استدلال شیخ آن است که بحث در اصل ثبوت ملازمه میان حرمت و فساد است و در این بحث فرقی ندارد که حرمت از دلیل لفظی استفاده شود و مدلول صیغه نهی باشد یا از دلیل لثبی استفاده شود و به حکم عقل یا اجماع ثابت شود. اگر ملازمه ای هست، (که در عبادات ملازمه هست) مطلقا هست و اگر نیست، مطلقا نیست، در آینده خواهد آمد که در معاملات ملازمه ای نیست. و در عبادات هم که ملازمه ثابت می شود، دلیلش صددرصد عقلی است. به این بیان که نهی دال بر تحریم است و حرمت کاشف از مفسده است و مفسده دال بر مبعوضیت است و آن هم موجب مبعوضت است و عملی که مبعود از مولی است چگونه ممکن است ما را به مولی نزدیک کند و مقرب هم باشد؟ (چنانکه تکوینا و خارجا محال است که انسان در آن واحد هم از نقطه معینی دور شود و هم به آن نقطه نزدیک شود.) و اگر مقرّبت نداشت، ارزشی ندارد و عبادت نیست پس باطل و فاسد است و اعاده یا قضا لازم دارد. ملاحظه می کنید که استدلال کاملا عقلی است و ربطی به ظهور خطاب ندارد. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید: تمام این حرفهای شیخ اعظم را قبول داریم، ولی در عین حال این فرمایشات منافاتی با لفظی بودن و ارتباط به لفظ داشتن مسئله ندارد و باز هم می توانیم مسئله را لفظی قرار دهیم و بگوئیم: آیا صیغه نهی که به دلالت لفظی مطابقی بر تحریم دلالت دارد آیا به دلالت التزامی بر فسادی که ملازم با حرمت است دلالت می کند یا نه؟ اگر این گونه عنوان شد، سخن از دلالت التزامی لفظی خواهد بود و مسئله لفظی می شود و این مسئله با مسئله اجتماع امر و نهی قابل قیاس نیست، زیرا آن مسئله صددرصد عقلی بود و هیچ ارتباطی به عالم الفاظ نداشت، ولی این مسئله را به نحوی مسئله لفظی درست کردیم.

(البته این جواب آخوند به شیخ اعظم ناتمام است. زیرا اولاً- طبق فرمایش آخوند بحث منحصر به مواردی می شود که تحریم از خطاب لفظی و نهی قولی استفاده شود و مواردی را که اجماع یا حکم عقل بر تحریم چیزی دلالت کرده شامل نمی شود؛ در حالی که وجهی

ص: ۹۴

برای این انحصار وجود ندارد. ثانیاً شما که می‌فرمائید: نهی به دلالت التزامی لفظی دالّ بر فساد است، می‌گوئیم: در دلالت التزامی یک شرط اساسی وجود دارد که لزومش از نوع لزوم بین به معنای اخصّ باشد و به مجرد تصوّر ملزوم لازم هم تصوّر شود و در ما نحن فیه چنین نیست که به مجرد تصوّر حرمت تکلیفی، فساد وضعی هم تصوّر شود بلکه لزومش غیر بین است و با برهان عقلی درست می‌شود. در نتیجه حق با مرحوم شیخ است و مسئله دلالت نهی بر فساد مسأله ای عقلی است.

امر سوم قوله: الثالث:

در مقدمه سوّم برای نهی بر فساد تقسیمات گوناگونی را ذکر کرده و بیان می‌کنیم که کدامیک در محل نزاع ما در مسئله دلالت نهی بر فساد، داخل می‌باشند و کدامها خارج اند؟:

۱- نهی یا مولوی است و یا ارشادی. نهی مولوی قطعاً در محلّ بحث داخل است و اما نهی ارشادی: اگر ارشاد به فساد و بطلان باشد (منشأً بطلان یا فقدان جزء است یا فقدان شرط) مثل نهی از نماز در لباس حریر برای مردان، نهی از معامله با صبی و مجنون و ... از بحث خارج است و اتفاقی است که چنین نهی مفسد است و جز آن معنایی ندارد و سخن از عقاب و مؤاخذه نیست.

اما اگر ارشاد به قبح باشد، مثل نهی مولوی در بحث داخل است، مثلاً در بیع فضولی عدّه ای طرفدار بطلان بیع شده اند و چنین استدلال کرده اند که بیع فضولی تصرّف در ملک غیر است و چنین تصرّفی قبیح است و قبح مستلزم فساد و بطلان است. و این قابل بحث است که آیا قبح مستلزم بطلان هست یا نه؟ (۱)

۲- نهی مولوی هم یا مولوی ذاتی است، مثل نهی از نماز در مکان غصبی و یا مولوی تشریحی است. مثل نهی از نماز در ایّام استظهار و بلکه ایّام الحیض، یا نهی از وضو به انائین مشتبهین و ... هر دو قسم در محلّ نزاع داخل است که آیا نهی مزبور علاوه بر حرمت دالّ بر

۱- مکاسب شیخ اعظم، کتاب البیع، ص ۱۲۷.

فساد آن نماز یا وضو هم می‌باشد یا نه؟

۳- نهی مولوی ذاتی هم یا تحریمی است و دالّ بر حرمت است، مثل «لا- تصلّ فی الدّار المغصوبه»، «لا- تبع وقت النداء» و ... و یا تنزیهی و کراهتی است و دالّ بر کراهت است، مثل نهی از روزه روز عاشورا و نهی از نوافل مبتدئه در لحظه طلوع خورشید و غروب آن و مثل نهی از بیع کفن ... حال مرحوم شیخ فرموده است: نزاع در مسأله دلالت نهی بر فساد، مخصوص نهی تحریمی است و شامل نهی تنزیهی نمی‌شود، زیرا در عنوان مسئله چیزی که از نهی به ذهن متبادر می‌شود، نهی تحریمی است نه کرامتی، پس عنوان مسئله شامل نهی کراهتی نمی‌شود. (۱)

مرحوم آخوند می‌فرماید که ما نیز این ظهور نهی در تحریمی را قبول داریم؛ ولی معتقدیم که ملاک و مناط بحث عامّ است و نواهی کراهتی را نیز شامل است، بیان مطلب:

ملاک بحث این است که آیا مبغوضیّت و مرجوحیّت و مفسده داشتن با صحّت و مطلوبیّت عمل قابل جمع است؟ یا منافات دارد و قابل جمع نیست؟ این مناط هم در نهی تحریمی وجود دارد و هم در نهی تنزیهی، زیرا در هر دو مفسده و مبغوضیّت هست. با این تفاوت که درجه مفسده و مبغوضیّت در نهی تحریمی بیشتر است و مفسده ملزمه دارد ولی در نهی کراهتی کمتر است ولی اصل ملاک در هر دو هست و وجهی برای اختصاص نزاع به نهی تحریمی وجود ندارد.

قوله: و اختصاص: ممکن است کسی بگوید که برفرض ملاک بحث در نهی تنزیهی هم وجود داشته باشد، ولی اختصاص به نهی کراهتی در عبادات دارد و در آنجا مبغوضیّت و مرجوحیّت با مطلوبیّت و محبوبیّت و صحّت و مقربیت جمع نمی‌شود ولی در نهی تنزیهی در معاملات، این ملاک نیست و احدی نگفته است که در معاملات میان کراهت و فساد ملازمه است و اگر معامله ای مکروه بود فاسد هم هست بلکه ممکن است صحیح باشد، مثل کفن فروشی. مرحوم آخوند می‌فرماید: ما این مطلب را می‌پذیریم که ملاک نهی کراهتی در عبادات هست نه در معاملات، ولی این باعث نمی‌شود که عنوان مسئله را به

نهی تحریمی اختصاص دهیم، بلکه می‌گوئیم که نهی اعمّ از تحریمی و تنزیهی، مورد بحث است. با این تفاوت که نهی تحریمی هم در عبادات و هم در معاملات مورد بحث است ولی نهی کراهتی تنها در عبادات مورد بحث است و ملاک بحث را دارد نه اینکه نهی کراهتی کلاً از بحث اجنبی باشد.

۴- نهی یا نفسی است و از مفسده ای در متعلّق سرچشمه می‌گیرد مثل نهی از نماز در مکان غضبی، و یا غیری است و مقدمه ای برای یک عمل حرام و دارای مفسده است مثل نماز اوّل وقت که مزاحم با ازاله است و نهی از نماز برای این است که مکلف به واجب اهمّ یعنی ازاله برسد. حال به عقیده مرحوم آخوند هر دو قسم نهی در محلّ نزع داخل می‌باشند و ملاک بحث در هر دو وجود دارد. زیرا در هر دو حرمت و مبعوضیّت هست و با صحّت و مقریّت منافی است و از این جهت فرقی ندارند. ولی به عقیده محقق قمی تنها نهی نفسی در محلّ بحث داخل است و نهی غیری از بحث خارج است، چرا که نهی غیری مخالفتش عقاب ندارد و میرزا تصریح دارد به اینکه: «انّ النهی المستلزم للفساد لیس الا ما کان فاعله معاقباً» (۱) یعنی منحصر آن نهی دالّ بر فساد است که مخالفتش عقاب آور باشد و نهی غیری این گونه نیست پس دالّ بر فساد هم نیست.

مرحوم آخوند در جواب میرزا می‌فرماید: مسئله استحقاق یا عدم استحقاق عقاب در بحث ما نقشی ندارد و آنچه مهمّ است اصل حرمت یا کراهت و ثبوت ملازمه میان آن دو با فساد است و اینکه اگر چیزی حرام و مبعوض شد آیا لازمه اش این است که فاسد هم باشد یا نه اما اینکه عقاب هم دارد یا نه ربطی به ملاک بحث ما ندارد. مؤید مطلب آن است که در مسئله ضدّ و اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ هست یا نه خود میرزای قمی فرموده است: ثمره قول به اقتضاء یا عدم آن در باب ضدّ خاص عبادی مثل نماز اوّل وقت که ضدّ ازاله نجاست می‌باشد ظاهر می‌شود و آن اینکه بنا بر قول به اقتضاء این نماز محکوم به فساد و بطلان است (۲) حال این ثمره هم مؤید عمومیت نزع نسبت به نهی غیری است.

چون عمده دلیل قول به اقتضاء در مسئله ضدّ، مسلک مقدمیت است، به این بیان که ترک

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۲.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۰۱.

نماز مقدمه فعل ازاله است و مقدمه واجب واجب است پس ترک نماز امر دارد و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است پس فعل صلاهی منهی است و این نهی یک نهی تبعی و غیره است و از امر به شیء استفاده می‌شود و با اینکه نهی غیره است ولی آقایان فرموده اند که همین نهی دال بر فساد است. پس فرقی میان نهی نفسی و غیره نیست

(سؤال: چرا مطلب مذکور را به صورت مؤید آورد نه دلیل؟ جواب: برای اینکه در میان اقوال در مسئله ضد قولی هم هست که امر به شیء عین نهی از ضد است که این قول مقتضی است که نهی مذکور نهی نفسی باشد نه غیره تا شاهد مطلب ما باشد)

۵- نهی یا اصلی و مورد خطاب مستقیم مولی است مثل لا تصل فی الدار المغصوبه و یا تبعی است. بدین معنی که از امر به شیء فهمیده می‌شود، مثل نهی از نماز که از امر به ازاله فهمیده می‌شود. حال به عقیده آخوند هر دو قسم در بحث داخلند. منتهی نهی اصلی در عنوان مسئله داخل است و نهی تبعی چون از مقوله لفظ نیست و یک امر معنوی است و به دلالت اشاره از کلام فهمیده می‌شود، مستقیماً در عنوان مسئله داخل نیست. (البته بنا بر اینکه مسئله از مباحث الفاظ باشد) ولی مناط بحث در نهی تبعی هم وجود دارد و آن حرمت و مبعوضیت و منافات با صحت و مطلوبیت و مقریبت است. (علاوه بر پنج تقسیم مذکور تقسیمات دیگری هم وجود دارد که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرض شده اند، از قبیل: نهی عینی یا کفائی، نهی تخیری و یا تعیینی، نهی حقیقی یا مجازی ...)

امر چهارم قوله الرابع:

امر چهارم: متعلق نهی یا عبادتی از عبادات است، [و یا غیر عبادت است]

مثل نماز در مکان غصبی، نماز در ایام حیض، روزه روز عید فطر و عید قربان و ... و یا غیر عبادت است یعنی مطلق امور توصلی که از آن به معاملات بالمعنی الاعم تعبیر می‌شود. در این مقدمه راجع به عبادت بحث می‌کنیم و در مقدمه بعدی درباره معامله گفتگو خواهیم کرد. اما عبادات: منظور از عبادتی که متعلق نهی واقع می‌شود، چیست؟ تفسیرهای مختلفی را از عبادت مطرح می‌کنند و در ضمن رفع یک اشکال می‌نمایند که در واقع هدف اصلی بیان همین امر است

و آن اشکال این است که عبادت همیشه رجحان دارد، یا مستحب است و یا واجب و در هر حال دارای امر فعلی است. و آنگاه چگونه معقول است که نهی هم به او بار شود تا سخن از دلالت این نهی بر فساد و بطلان به میان آید؟ آیا این اجتماع امر و نهی نیست؟ و آیا چنین اجتماعی محال نیست؟ و بلکه آیا این اجتماع به مراتب از اجتماع امر و نهی در شیئی واحد بدتر نیست؟ زیرا در آنجا دو عنوان در کار بود ولی در اینجا عنوان واحدی است و صلاه در ایام عادت به عنوان صلاتی امر داشته باشد و همین صلاه با قید در ایام حیض بودن، یا در مکان غصبی بودن و ... متعلق نهی باشد، پس تصویر تعلق نهی به عبادات چگونه است؟ برای رفع این اشکال باید دید عبادت در اینجا به چه معنی است؟

و مراد اصولیون از آن چیست؟ در مجموع پنج تفسیر ارائه می کنند:

۱- ۲- تفسیر اول و دوم از خود مرحوم آخوند است که البته این دو تفسیر در عرض هم نیستند و در جمیع عبادات جاری نمی شوند، بلکه هر کدام به قسمی از عبادات مربوط است. عبادات دو دسته است:

الف) کارهایی که ذاتا عبادت می باشند و ماهیت آنها جز عبادت چیزی نیست.

عبادت بودن ذاتی و عین ذات آنها است و هرگز از آنها جدا نمی شود، مثل سجده کردن برای خداوند، خضوع و خشوع در برابر خداوند، تسیح و تقدیس و تحمید و تکبیر و تهلیل خداوند که این ها ذاتا عبادت می باشند و عبادت آنها از ناحیه امری ایجاد نشده اند بلکه ذاتی آنهاست، این ها علاوه بر عبادت بودن، مقتضی و موجب تقرب به مولی نیز هستند، ولی مقتضی مادامی اثر می گذارد که مانعی جلوی آن را نگیرد و آن مانع حرمت و نهی از فلان سجده یا خضوع و خشوع است که اگر بالفعل از آن نهی شویم چنین نهی دال بر حرمت و مبعوضیت است و موجب بعد و دوری از مولی است و امکان ندارد که در همان آن مقرب هم باشد. حال در این قسم حل مشکل آسان است، زیرا عبادت این ها در گرو امر نیست که بگوئیم: اگر امر فعلی هست، آمدن نهی ممکن نیست: بلکه این ها ذاتا عبادت می باشند و سخن از امر فعلی نیست. آنگاه اگر نهی به چنین عبادتی تعلق گرفت، آیا اقتضای فساد می کند یا نه؟

ب) کارهایی که ذاتاً عبادت نیستند و عبادت بودن جزء یا عین ذات آنها نیست، مثلاً خم و راست شدن و قیام و قعود در نماز ذاتاً عبادت نیستند و چه بسا که به قصد ورزش همین کارها را بکنند، یا مثل امساک و خودداری از اکل و شرب در روزه ذاتاً عبادت نیست و چه بسا کسی به عنوان رژیم غذایی امساک کند، یا مثلاً وقوف در عرفات، قربانی کردن، سعی میان صفا و مروه ذاتاً عبادت نیست و هکذا در خمس و زکات و ... ولی این امور بگونه‌ای است که چنانچه امری به آنها تعلق گیرد، حتماً امرشان امر عبادی خواهد بود و نیازمند قصد قربت خواهد بود. و گرنه فعلاً امر ندارد و تنها متعلق نهی است و اشکالی که قبلاً مطرح شد باز مندرج است. مثلاً وقتی که می‌گوئیم روزه عید فطر و قربان. عبادت هستند، منظور آن است که اگر امری داشتند، مثل روزه روزهای دیگر امرشان عبادی بود.

ولی فعلاً که امر ندارند و منهی می‌باشند. یا نماز در ایام حیض که عبادتست ولی نه اینکه امر فعلی دارد بلکه به این معنی که اگر امر داشت مثل امر به نماز در سایر ایام یک امر عبادی بود و فرقی نداشت. حال اگر عبادت به یکی از دو معنای مذکور باشد تعلق نهی به آن ممکن است و محذور اجتماع امر و نهی در شیئی واحد به عنوان واحد هم پیش نمی‌آید. فعلاً تنها نهی موجود است و جا دارد بحث کنیم که اگر نهی به عبادتی تعلق گرفت، آیا دالّ بر فساد آن است و روزه روز عید فطر و قربان یا نماز در ایام عادت باطل است؟ یا تنها دالّ بر تحریم تشریحی است و کاری به حکم وضعی و فساد ندارد.

۳- شیخ اعظم در تفسیر عبادت فرموده است: عبادت آن عملی است که بدان امر شده ایم و از سوی مولی امری بدان تعلق گرفته است ولی منظور از این امر صرف تعبد و تسلیم بی چون و چرا در برابر مولی است (۱).

۴- تفسیر محقق قمی: عبادت آن است که صحّتش بر نیت متوقف باشد. (منظور از نیت، قصد قربت نیست، بلکه قصد عنوان است. یعنی اگر نماز است باید عنوان صلواتی نیت شود و اگر صوم یا حج و ... است باید به قصد همین عناوین بجا آورد و بدون این قصد، عبادت صحیح نیست. (۲).

۱- مطارح الانظار، ص ۱۵۸.

۲- قوانین الاصول، ص ۱۵۴.

۵- تفسیر دیگر میرزای قمی: عبادت آن است که مصلحت آن در چیز بخصوصی منحصر نباشد و نتوانیم به فرض قاطع بگوئیم که مصلحت فلان عبادت معینا و منحصرافلان امر است. (مثلا در نماز که یکی از عبادات می باشد نمی توان گفت: مصلحت آن فقط نهی از فحشاء و منکر است. یا فقط معراج مؤمن بودن است، یا فقط ذکر خدا بودن است و ... بلکه احتمالات عدیده دارد و جز شارع مقدس کسی نمی داند که چه مصالحی برای این عبادت جعل شده است.) (۱)

مرحوم آخوند این تعریفها را نمی پسندد و یک اشکال مشترک دارد و یک اشکال مختص:

اشکال مشترک: اگر عبادت به یکی از سه معنای مذکور باشد، اصلا قابلیت تعلق نهی را ندارد و ممکن نیست چنین عبادتی متعلق نهی شود تا سخن از دلالت نهی بر فساد به میان آید. (و علت عدم امکان تعلق نهی، این است که عبادت به این معانی دارای امر فعلی است و با وجود امر فعلی آمدن نهی معقول نیست. در واقع این اشکال تنها بر تعریف شیخ وارد است که سخن از امر فعلی داشت و فرمود: ما امر به ... امّا به دو تفسیر میرزای قمی دارد نیست. زیرا در آنجا سخن از امر فعلی نبود، بلکه سخن از وجود مصالح بی شمار بود، سخن از توقّف بر قصد عنوان بود و چون امر فعلی مطرح نیست، پس تعلق نهی به چنین عبادتی ممکن است.)

اشکال مختص: اشکال تعریف اول آن است که دارای دور می باشد و محال است. زیرا در تعریف عبادت از کلمه «تعبد» استفاده شد که از ریشه «عبادت» است و این «تعریف الشیء بنفسه» و دارای ملاک دور است.

اشکال تعریف دوم: آن است که مانع اغیار نیست زیرا کلیه عناوین قصده چه عبادی و چه توجیهی از قبیل: تعظیم و تحقیر ... متوقّف بر نیت و قصد مزبور هستند و اختصاص به عبادات ندارد.

اشکال تعریف سوم: این تعریف نه مانع اغیار است و نه جامع افراد، به این دلیل مانع

ص: ۱۰۱

اغیار نیست که چه بسا عملی تعبدی نباشد و توصلی باشد ولی ملاک و مصلحت او منحصر در امر خاصی نباشد و احتمالات عدیده ای در فلسفه این حکم داده شود. و به این علت جامع افراد نیست که شاید عملی تعبدی باشد ولی مصلحت آن منحصر در یک یا چند امر باشد و ما از آنها آگاه شویم، چنین نیست که هر عبادتی دارای مصالح غیر منحصره ای باشد. پس عبادتی که متعلق نهی واقع می شود. عبادت به یکی از دو معنای اول و دوم است و گرنه عبادت به سه معنای بعدی مبتلا به اشکال بود که ملاحظه شد. اگرچه مرحوم آخوند می فرماید که به عقیده ما جای این نقص و ابرامها نیست، زیرا نوع تعاریفی که در علم اصول ذکر شده است، از نوع تعریفهای لفظی و شرح الاسمی است و هدف آنها بیان اجمالی معنای لفظ است نه بیان حقیقت و ماهیت تا تعریف ماهوی و حدی یا رسمی باشد و نوبت به آن بحثها برسد که کدام جامع است و کدام مانع؟ ... پس بهتر است که از خیر این بحثها بگذریم و شما را به مطولات حواله دهیم (۱)

امر پنجم قوله: الخامس:

[امر پنجم: هدف از این مقدمه تعیین محل نزاع و سپس بیان مراد از معامله است:]

اینکه در عنوان مسئله گفتیم که نهی از شیء آیا اقتضای فساد آن شیء را می کند یا نه مراد هر شیئی (هر عبادت یا معامله ای) نیست. بلکه مراد اشیائی (عبادات و معاملاتی) هستند که قابل اتصاف به صحت و فساد باشند. یعنی گاهی صحیح و جامع جمیع اجزاء و شرائط باشند و اثر مقصود بر آنها مترتب شود و گاهی فاسد و فاقد برخی از اجزاء و شروط باشند و اثر مقصود بر آنها مترتب نشود و چیزهایی که قابل اتصاف به صحت و فساد نباشند از بحث خارج هستند. آن گاه در عبادات این اتصاف به صحت و فساد همیشه و همه جا هست و هر عبادتی قابل اتصاف به صحت و فساد می باشد، چه عبادات ذاتی و چه عبادات غیر ذاتی (عبادات ذاتی مثل سجود و ... اگر به قصد قربت باشد، صحیح است و موجب امتثال امر و استحقاق ثبوت می شود و اگر به قصد ریا و غیره باشد باطل است و

ص: ۱۰۲

باید اعاده شود ... و عبادات غیر ذاتی مثل نماز و روزه و حج و ... اگر واجد همه اجزاء و شروط باشند، صحیح می باشند و اعاده لازم ندارند و اگر فاقد چیزی بودند باطل می شوند. ولی در غیر عبادات یا در معاملات به معنای اعم کلمه سه قسم درست می شود:

۱- کارهایی که اصلاً اثر شرعی ندارند تا محکوم به صحت و فساد باشند مثلاً آب خوردن یک عمل توصلی و غیر عبادی است از لحاظ تکلیفی هم محکوم به اباحه و جواز است، ولی از نظر وضعی محکوم به صحت و فساد نیست و معنا ندارد که بگوئیم: این آب خوردن صحیح است یا فاسد است.

۲- کارهایی که اثر شرعی دارند، ولی اثر شرعی آنها از خود آنها قابل انفکاک نیست. در اینجا هم اّتصاف به صحت و فساد معنی ندارد. مثلاً اتلاف مال غیر یا غصب مال غیر، سبب ضمان است و با تحقق اتلاف و غصب، سبب و موضوع محقق شد، مسبب و حکم و اثر هم که ضمانت باشد، حتماً مترتب می شود و معنی ندارد که بگوئیم: اگر اتلاف یا غصب صحیح بود این اثر مقصود را دارد و اگر فاسد بود موجب ضمان نیست. اتلاف یا غصب، صحیح و فاسد ندارد. (شاید فافهم در آخر مطلب اشاره به این باشد که اتلاف همه جا سبب ضمان نیست و انفکاک اثر از او ممکن است. فی المثل اگر اتلاف مال غیر، برای نجات جان مالک مال باشد که ضمان آور نیست.)

۳- کارهایی که دارای اثر شرعی هستند و اثر شرعی هم قابل انفکاک هست، یعنی اگر آن کار واجد جمیع اجزاء و شرایط باشد، آن اثر را دارد و اگر فاقد جزء یا شرط باشد آن اثر را ندارد، بحث ما در این قسم است و معامله به این معنی اعم از عقود و ایقاعات و غیر آن دو می باشد.

عقود مثل عقد بیع که دارای اجزاء و شرایطی است که اگر تمام آنها باشند، عقد بیع صحیح است و اثر مقصود که نقل و انتقال باشد مترتب می شود ولی اگر بعضی از آنها نباشند، این عقد باطل است و اثر مقصود بار نمی شود.

ایقاعات مثل طلاق که اگر با همه شروط معتبره انشاء شود، صحیح و مؤثر در طلاق و

ص: ۱۰۳

جدایی است ولی اگر بدون پاره ای از شروط انشاء شود فاسد و غیر مؤثر است.

و اما غیر آن دو: مثلاً احیاء موات اگر واجد شروط احیاء باشد، صحیح است و ملکیت می آورد و اگر فاقد برخی از شروط باشد فاسد است و موجب مالکیت نیست، و هکذا حیازت و ...

پس کلام در عبادات و معاملاتی است که قابل اتّصاف به صحت و فساد باشند و در اینجا بحث می کنیم که اگر نهی به چنین عبادت یا معامله ای بار شد آیا دالّ بر فساد هست یا نه؟ اما آنهایی که قابل اتّصاف به صحت و فساد نباشد، از بحث خارج است و نمی توان گفت: تعلق نهی به آن مقتضی فساد هست یا نه؟ چون اصلاً این عمل قابل اتّصاف به فساد و صحت نیست تا نهی چنین اقتضائی داشته باشد. آری چنین نهی فقط دالّ بر حرمت است.

امر ششم قوله: السادس:

در مقدمه ششم از مقدمات مسأله دلالت نهی بر فساد، سه نکته بیان می شود:

نکته اول: صحت و فساد متقابلان هستند و تقابلشان از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است

باین نحو که صحت، ملکه و امر وجودی است و فساد، عدم ملکه و امر عدمی است.

یعنی عدم صحت در مورد عملی که قابلیت صحت را داشت و از شأنش این بود که صحیح باشد، ولی فعلاً فاسد شده است (اگر واجد جمیع اجزاء و شروط بود حتماً صحیح بود). به عقیده مرحوم آخوند صحت همه جا به یک معنی است که همان معنای لغوی و عرفی آن باشد. یعنی به معنای تمامیت است. صحیح یعنی تامّ و کامل و دارای کلیه اجزاء و شرایط و سالم از هر عیب و نقص. و فاسد یعنی ناقص و معیوب و فاقد بعض اجزاء و شرایط. در استعمالات فقهی و اصولی و کلامی و طبّی و غیره هم به همین معنا استعمال می شود و معنای جدیدی پیدا نکرده است، زیرا اگر در معنای جدیدی استعمال شود، از دو حال خارج نیست، یا به نحو منقول است که با رعایت مناسبت از معنای لغوی به این

معنا منتقل شده است و یا به نحو مجاز و با مراعات علاقه و قرینه است و هر دو خلاف اصل می باشند. زیرا اصل عدم نقل و عدم مجازیت است.

اشکال: ممکن است بگوئید که ما در علوم مختلف تفسیرهای گوناگونی را از صحت و فساد مشاهده می کنیم، مثلاً در علم طب صحت به اعتدال مزاج و فساد به انحراف مزاج از حد اعتدال و وسط به طرف افراط و تفریط. تفسیر شده است و یا در علم کلام صحت به موافقت امر یا موافقت شریعت تفسیر شده و فساد به مخالفت امر و شریعت تعریف شده است و یا در علم فقه و اصول در بخش عبادات، صحت را به سقوط اعاده و قضا تفسیر کرده اند و در بخش معاملات به ترتب اثر مقصود معنا کرده اند. حال آیا این تفاسیر گونه گون دلیل آن نیست که صحت، معانی مختلفی پیدا کرده است؟

جواب: مرحوم آخوند می فرماید که تمام این تفاسیر از نوع تفسیر شیئی به لازم و اثر آن است و از آنجا که هر علمی از صحت، غرض و نتیجه ای را دنبال می کند و برای هر عالمی چیزی مهم و مقصد اصلی و غایت است، لذا همان را که هدف اصلی اش بوده آورده است، مثلاً برای طبیب اعتدال مزاج اصل و غایت است و لازمه صحت و تمامیت، اعتدال مزاج است و همین نتیجه را ذکر کرده است برای فقیه در عبادات سقوط و عدم سقوط اعاده و قضا مهم بوده و صحت را به این امر معنا کرده است و در معاملات، ترتب اثر، مهم است و همان را آورده است. برای متکلم هم موافقت امر مولی و دنبال آن امتثال و در نهایت استحقاق مثبت مهم بوده و لذا طبق غرض و مقصد خودش صحت را به موافقت امر و شریعت تفسیر کرده است. اگر کسی این موارد را به عنوان معانی متعدد برای صحت و فساد بداند، لازم الشیء را به جای خود شیء اخذ کرده و دچار اشتباه گشته است. (فرمایش آخوند متین است و لازمه اش آن است که ما بسیاری از اصطلاحات را که در علوم مختلف، معانی متعددی دارند، همه را از قبیل صحت و فساد بگیریم!!)

نکته دوم: [صحت و فساد دو وصف حقیقی و مطلق و غیر قابل جمع نیستند]

(از نظر ترتیب طبیعی باید این نکته را دوم بیاوریم. ولی مرحوم آخوند در متن کفایه اول این نکته را بیان کرده و سپس نکته اول را که قبلاً آوردیم بیان کرده است.) صحت و فساد دو وصف حقیقی و مطلق و غیر قابل جمع نیستند و مانند سواد و بیاض نمی باشند

که ضدّ هم هستند و اجتماعشان در شیئی واحد محال است. بلکه دو وصف اضافی و نسبی هستند. یعنی شما عملی را پیدا نمی کنید که از جمیع جهات و نسبت به همه آثار و در همه حال و برای همه کس و طبق همه آراء و انظار صحیح باشد و عملی هم از جمیع جهات مذکور فاسد باشد مثلاً نماز چهار رکعتی در حال حضر صحیح است و در حال سفر باطل است، نماز با وضو در حال اختیار صحیح است و در حال اضطرار باطل است و نیز نسبت به دسته ای صحیح و نسبت به دسته ای باطل است، مثلاً نماز نشسته خواندن برای عاجز صحیح و برای قادر باطل است. جهر به قرائت در نماز صبح برای مرد صحیح و برای زن باطل است. (اگر نامحرم صدای او را بشنود) و نیز نسبت به اثری صحیح است و نسبت به اثری باطل است، مثلاً کسی نسیانا در حال سفر نماز را چهار رکعت بجا آورد، اگر در خارج وقت متذکر شود قضا واجب نیست و نسبت به این اثر نمازش صحیح است. ولی اگر در وقت یادش آید، باید اعاده کند و نسبت به این اثر نمازش باطل است. و نیز نسبت به فتوایی صحیح و از نظر فتوای دیگر باطل است. و این همه موارد اختلاف نظر که در رساله ای عملیه و علمیه در مسائل مختلف وجود دارد که یکی فتوی به وجوب می دهد و دیگری فتوی به حرمت و ... و در ادامه مثال جامعی برای این بخش خواهیم آورد.

قوله: انّ الصّحه ...: بیان نکته دوم است.

قوله، و من هنا صح: بیان نکته اول است.

قوله: و حیث انّ: مثال اختلاف برحسب انظار است که در ضمن آن نسبت میان تفسیر متکلم و فقیه هم روشن می شود: در مباحث اجزاء به تفصیل بیان شد که ما سه نوع امر داریم:

۱- امر واقعی اولی مثل امر به نماز با وضو که امر اختیاری است.

۲- امر واقعی ثانوی یا اضطراری مثل امر به نماز با تیمم.

۳- امر ظاهری مثل امری که با استصحاب طهارت درست می شود.

در مورد نوع اول اکثر علما اتفاق داشتند در دو نوع بعدی هم باز نسبت به امر خودشان قطعاً مجزی است و مسقط امر است. در نتیجه اعاده و قضا لازم نیست، ولی کلام در این

ص: ۱۰۶

بود که این دو امر از امر واقعی اولی هم مجزی هستند یا نه؟ یعنی برطبق امر اضطراری یا امر ظاهری انجام وظیفه کردیم و بعدا عذر و اضطرار مرتفع شد و دسترسی به آب پیدا کردیم، یا بعدا کشف خلاف شد و معلوم گردید که این استصحاب بی جا بوده آیا همین مآتی به برطبق امر اضطراری و ظاهری از امر واقعی مجزی است و کفایت می کند یا نه؟

مسئله مورد اختلاف بود.

آنگاه در ما نحن فیه اگر کسی برطبق امر ظاهری انجام وظیفه کرد، این عمل از نظری صحیح است و از نظری باطل است. بر مسلک متکلم این عمل نسبت به امر ظاهری موافقت است و صحت دارد و نسبت به امر واقعی مخالفت و باطل است. و اما بر مسلک فقیه این عمل بر مبنای قول به اجزاء صحیح و مسقط اعاده و قضا است و بر مسلک قول به عدم اجزاء فاسد و موجب اعاده قضا است. پس بنا بر نظری صحیح و طبق نظر دیگر فاسد است.

قوله: فالعباده: در اینجا نسبت میان دو معنای صحت از دیدگاه متکلم و فقیه روشن می شود: احتمالاتی که در اینجا وجود دارد چهار احتمال است:

۱- اگر لفظ امر در تعریف متکلم (که صحت را موافقت امر دانست) اعم از ظاهری و واقعی باشد و از طرفی فقیه هم قائل به اجزاء باشد. در این فرض کسی که مأمور به امر ظاهری را انجام می دهد، عملش بر هر دو مبنا صحیح است هم طبق تفسیر متکلم صحیح است، چون موافق امر ظاهری است و هم بر تفسیر فقیه صحیح است، چون او قائل به اجزاء است و این عمل را مجزی می داند و اعاده و قضا لازم نیست.

۲- اگر لفظ امر در تعریف متکلم امر واقعی اختیاری باشد و از طرفی هم قائل به اجزاء نباشد، بر این فرض اگر کسی امر ظاهری را امتثال کرد. عملش بر هر دو مسلک باطل است.

هم از نظر متکلم که باید موافقت با امر واقعی کند که نکرده و هم از نظر فقیه که منکر اجزاء شده است. نتیجه دو احتمال مزبور تساوی میان قول متکلمان و فقیهان است.

۳- اگر منظور متکلم از لفظ امر، اعم از واقعی و ظاهری باشد ولی فقیه منکر اجزاء باشد، در این فرض کسی که امر ظاهری را اتیان کرده است، بر مسلک متکلم عملش

ص: ۱۰۷

صحیح است ولی نزد فقیه باطل است و باید اعاده شود.

۴- اگر منظور متکلم امر واقعی باشد. اما فقیه قائل به اجزاء باشد، عملی که برطبق امر ظاهری یا اضطراری انجام شده بر مسلک فقیه صحیح است و نزد متکلم باطل است.

نتیجه دو احتمال مزبور، عدم تساوی دو قول است بلکه طبق احتمال سوم اعم است و طبق احتمال چهارم معنای فقیه از صحت، اعم است پس صحت و فساد بر دو امر مبتنی هستند و به اختلاف انظار، مختلف می‌شوند.

نکته سوم: این نکته را تحت عنوان «تنبیه» مطرح می‌کنند: آیا صحت و فساد دو وصف انتزاعی هستند و منشأ انتزاع خارجی دارند

و خودشان امری اعتباری هستند و واقعی نیستند؟ و یا دو لازم عقلی هستند و از احکام مستقله عقل می‌باشند که واقعی هستند ولی ربطی به شارع ندارند؟ و یا دو امر مجعول شرعی هستند؟

از کلام شیخ در تقریرات استفاده می‌کنیم که صحت و فساد چه در عبادات و چه در معاملات، چه به معنایی باشد که در علم کلام مطرح شده و چه نزد فقیهان، در همه این موارد دو وصف اعتباری و انتزاعی هستند که از موافقت عمل با امر مولی انتزاع می‌شود و خودشان دو امر واقعی نیستند. (۱)

ولی مرحوم آخوند این مطلب تفصیل داده و می‌فرماید: صحت و فساد به معنای کلامی آن صددرصد اعتباری و انتزاعی هستند و عقل ما آن دو را از موافقت و مطابقت عمل در خارج با مأمور به و دستور شرعی و یا عدم مطابقت عمل با امر شرعی، انتزاع می‌کند. یعنی در اینجا صحت و فساد به معنای فقهی آن را که در عبادت به معنای سقوط اعاده و قضا بود و در معاملات به معنای ترتب اثر مقصود بود، جداگانه محاسبه می‌کنیم:

اما در عبادات: چنانچه قبل از این تنبیه آوردیم، او امر مولوی شرعی سه دسته است و در هر کدام جداگانه بررسی می‌کنیم: اما امر واقعی اختیاری: اگر کسی عمل را صددرصد برطبق امر واقعی اختیاری انجام داد و عملش مطابق با آن بود، چنین عملی مجزی است و اعاده و قضا لازم ندارد و صحیح است، ولی حاکم به این صحت شارع نیست. همچنین این

ص: ۱۰۸

صحت یک امر انتزاعی صرف هم نیست که واقعیتی نداشته باشد، بلکه حاکم به آن عقل است و صحت یا سقوط اعاده و قضا از آثار و لوازم عقلی موافقت عمل با مأمور به است، زیرا وقتی عقل می بیند که این عمل صددرصد با امر مولی تطابق دارد و تمام آن را تأمین کرده است به ضرس قاطع می گوید: این عمل صحیح است و وجهی برای اعاده و قضا وجود ندارد.

(ضمناً در باب احکام وضعیه دو مسلک وجود دارد: ۱- این ها هم مثل احکام تکلیفی مستقل به جعل می باشند و شارع آنها را جعل و تشریح کرده است. ۲- این ها از احکام تکلیفیه انتزاع می شود و به تبع احکام تکلیفی جعل می شوند، مثلاً امر به سوره می کند و از آن جزئیات انتزاع می شود، از اباحه تصرف در مبیع، ملکیت انتزاع می شود و ... و در مورد امر واقعی اختیاری، حاکم به اجزاء عقل است، و فرقی هم میان دو مبنای مذکور نیست، زیرا اصلاً حکم به صحت در این فرض، شرعی و مجعول شارع نیست تا سخن از جعل استقلالی و تبعی مطرح شود.)

قوله: و فی غیره: و اما امر واقعی اضطراری و امر ظاهری: اگر کسی برطبق امر اضطراری انجام وظیفه کند و سپس در حالی که هنوز وقت باقی است، عذرش مرتفع شود و بتواند با وضو و طبق امر اختیاری نماز بخواند، یا پس از انقضاء وقت عذرش زائل شود ولی عمل یک عملی باشد که قضا داشته باشد و بتواند در خارج وقت بجا آورد، یا برطبق امر ظاهری انجام وظیفه کند و سپس در وقت یا پس از انقضاء وقت کشف خلاف شود و معلوم گردد که وضو نداشته و بدون تحصیل طهارت باطنی نماز خوانده است و امکان اعاده و قضا وجود داشته باشد، در این گونه موارد حکم به صحت و فساد یعنی سقوط اعاده و قضا یک حکم مجعول شرعی است نه از احکام انتزاعی عقلی، زیرا از نظر عقلی مقتضی برای ثبوت اعاده و قضا وجود دارد و آن فوات امر واقعی اختیاری است. یعنی مکلف، به مصلحت واقعی نماز نرسیده و امکان تدارک هم دارد و عقل می گوید که باید بکوشی تا به آن مصلحت برسی، ولی بر مسلک قائلین به اجزاء شارع بر بندگان آسان گرفته و ارفاق کرده و اعاده و قضا را از عهده آنان برداشته است، یعنی حکم به لزوم اعاده و قضا

ص: ۱۰۹

کرده است. ادله دو مسلک در مبحث اجزاء بیان شد. (در ضمن در باب اجزاء مرحوم آخوند پنج صورت در مقام ثبوت تصویر کردند که در بعضی صور اجزاء عقلی بود و در بعضی صور شرعی بود.)

قوله: نعم: در همین مواردی هم که حکم به صحت، شرعی و از مجعولات شارع است، باید توجه داشت که وظیفه شارع بیان احکام کلی است. یعنی به نحو کلی می گوید که نماز با تیمم صحیح و مجزی است و اعاده و قضا لازم ندارد. اما تبیین حکم موارد شخصی و جزئی از قبیل نماز زید با تیمم، نماز بکر با امر ظاهری و ... به عهده شارع نیست و این ها مجعول شرعی نیستند، بلکه از باب انطباق است یعنی عنوان کلی بر این مصادیق منطبق می شود و باز حاکم به اجزاء عقل است و «الانطباق قهری و الاجزاء عقلی».

قوله: و امّا الصّحه: تا به حال وضع عبادات روشن شد. امّا صحت در معاملات آیا از احکام عقلیه است یا از مجعولات شرعی؟ مرحوم آخوند می فرماید: بی تردید این صحت از احکام شرعی است و شارع حکم به صحت می کند. زیرا اصل اولی در معاملات اصل الفساد یعنی استصحاب عدم ترتب اثر است و خروج از این اصل باید به حکم شارع باشد منتهی حکم شارع گاهی تأسیسی است که در نوع عبادات از این قبیل است و گاهی امضائی است که در نوع معاملات از این قبیل است ولی باید این امضای شارع باشد تا بیع یا اجاره شرعا صحیح باشد و موجب ترتب اثر بشود، و گرنه اثر بر آن بار نمی شود.

قوله: نعم: باز شارع مقدس امر کلی را بیان می کند. یعنی می گوید: بیع با فلان شرایط صحیح و موجب نقل و انتقال است. امّا بیان جزئیات و موارد شخصی به عهده شارع نیست، بلکه از باب انطباق آن کلی بر این مصادیق است که به حکم عقل است نه به حکم شارع.

قوله: کما هو الحال: بحث ما در احکام وضعیه یعنی صحت و فساد بود. حال می گوئیم که در احکام تکلیفی از قبیل وجوب و حرمت و استحباب و ... نیز مطلب از همین قرار است، یعنی شارع کلیات را به صورت قضیه حقیقه بیان می کند که الخمر حرام، الصلاه واجبه و ... امّا بیان موارد جزئی (نماز زید در خارج یا شرب خمر بکر و ...) به عهده شارع

نیست و از باب انطباق کلی بر مورد جزئی و به حکم عقل است.

امر هفتم قوله: السابع:

مقدمه هفتم از مقدمات مسئله، درباره تأسیس اصل است:

اگر در بحث‌های آینده به این نتیجه رسیدیم که نهی از عبادات یا معاملات دال بر فساد و بطلان فلان عبادت یا معامله است. «فهو المراد.» و اگر به این نتیجه رسیدیم که نهی دال بر فساد نیست، باز هم فیها المراد. ولی اگر از نقطه نظر بحث اصولی به نتیجه ای نرسیدیم و همچنان شاک و مردد ماندیم، وظیفه چیست؟ آیا اصلی داریم که به او مراجعه کنیم؟ این بحث در دو مقام مطرح می شود:

۱- تأسیس اصل در مسئله اصولی: [مسئله اصولی اگر از مباحث الفاظ باشد (رأی آخوند)، عنوانش دلالت نهی بر فساد است و اگر از مسائل عقلیه باشد (رأی شیخ اعظم)، عنوانش ملازمه ما بین حرمت و فساد است.] در مسئله اصولی اصلی نداریم که بدان رجوع کنیم. زیرا اگر دلالتی بر فساد بود، از اول بوده است و اگر نبود، از اول صدور نهی هم نبوده است. چنین نیست که یک حالت سابقه قطعی داشته باشد تا الآن همان را استصحاب کنیم، و نیز اگر ملازمه ای بوده که از ازل بوده و اگر نبوده، از ازل نبوده است و چنین نیست که یک وقتی وجود یا عدم ملازمه قطعی باشد تا استصحاب بقا جاری شود.

۲- تأسیس اصل در مسئله فرعی: مسئله فقهی عبارتست از اینکه آیا بیع در وقت نداء صحیح است یا باطل؟ آیا نماز در مکان غضبی صحیح است یا باطل؟ آیا هنگام شک در صحت و فساد بیع یا نماز، اصلی داریم؟ می فرماید، در معاملات در اولین قدم وظیفه ما مراجعه به عمومات و اطلاقات صحت معامله است. اگر از این ادله اجتهادی، صحت معامله مزبور را بدست آوردیم که چه بهتر و اگر دستمان از اطلاق و عموم لفظی از قبیل «احل الله البيع، اوفوا بالعقود» ... کوتاه شد، نوبت به اصل عملی می رسد و اصل عملی در معاملات فساد و بطلان و عدم ترتب اثر است. یعنی شک می کنیم که بیع وقت نداء موجب نقل و انتقال می شود یا خیر؟ استصحاب عدم ترتب اثر جاری می کنیم. در عبادات

ص: ۱۱۱

هم اصله الفساد جاری می شود و حکم به بطلان نماز در مکان غضبی می شود. زیرا عبادت یا امر لازم دارد و یا ملاک امر، در ما نحن فیه امر فعلی که نیست، زیرا فعلا- این عبادت دارای نهی است و اجتماع امر و نهی محال است ملاک امر هم محرز نیست، زیرا نهی فعلی از این صلاه شاید کاشف از نبود ملاک و مصلحت ملزمه در این عمل باشد و وقتی ملاک محرز نبود نمی توان به این عمل قصد قربت کرد و وقتی قصد قربت نبود، این عمل عبادت نخواهد بود و قوام عبادت به قصد قربت است. لذا باید احتیاط کرد و در مکان دیگر نماز خواند و منظور از اصله الفساد همین اصله الاشتغال است که اشتغال یقینی مستدعی است تا فراغ یقینی بدست آوریم.

امر هشتم قوله: الثامن:

مقدمه هشتم از مقدمات مسأله دلالت نهی بر فساد درباره اقسام نهی از عبادت یا نهی از معامله است،

اما نهی از عبادت: بطور کلی متعلق نهی در عبادات یکی از حالت‌های زیر است

- ۱- گاهی خود عبادت است، مثل نهی از صوم و صلاه در ایام حیض برای زن حائض، و نهی از روزه روز عید فطر و قربان، که خود نماز یا روزه متعلق نهی واقع شده است.
- ۲- و گاهی جزء عبادت است، مثل نهی از قرائت سور عزائم در نماز که سوره جزء نماز است و متعلق نهی واقع شده است.
- ۳- و گاهی شرطی از شروط عبادت است، مثل نهی از تطهیر ثوب با آب غضبی، نهی از ساتر غضبی و نجس، و نهی از وضو گرفتن با آب غضبی که وضو یا ساتر یا ثوب طاهر، شرط عبادت می باشند.
- ۴- و گاهی از وصف ملازم عبادت است، یعنی از وصفی که هرگز از عبادت منفک نمی شود، مثل نهی از جهر و اخفات نماز (وصف خود عبادت) یا جهر و اخفات قرائت (وصف جزء عبادت) که وصف جهر و اخفات به قرائت یا به نماز، جدای از قرائت و نماز نیست. (اگر جهر و اخفات را باهم و به صورت یک صفت برای قرائت بحساب آوریم، از

هر دو طرف ملازمه هست. یعنی آن دو بدون قرائت و قرائت نیز بدون آن دو ممکن نیست.

ولی اگر یکی از آن دو را جداگانه وصف قرائت بگیریم. از ناحیه وصف ملازمه هست و جهر به قرائت بدون قرائت محال است. ولی از ناحیه موصوف تلازم نیست و قرائت بدون جهر هم ممکن است، ضمناً جهر به قرائت وصف ملازم است نه مطلق جهر که گاهی با قرائت جمع می شود و گاهی در کلام دیگر است.) در مثال مزبور وصف لازم عبادت متعلق نهی واقع شده است.

۵- و گاهی از وصف مفارق و غیر ملازم است، مثل نهی از غصبت که گاهی با افعال و حرکات صلاتی است. نماز در مکان غصبی نمازی است که متصف به غصبت است و خود همین اکوان و افعال صلاتی مصداق غصب و دارای این صفت است، ولی چون نیست که غصبت همیشه با اکوان صلاتی باشد، بلکه گاهی هست و گاهی نیست. و نهی به وصف مفارق بار شده است.

قوله لاریب: بحث ما در دلالت نهی از عبادت بر فساد و بطلان عبادت است. حال باید دید کدامیک از اقسام پنجگانه مزبور در این بحث داخل است و کدام قسم خارج است.

۱- قسم اول: قطعاً نهی از خود عبادت در محل نزاع داخل است و قدر متیقن همین قسم است و مصداق کامل نهی از عبادت همین فرض است که نهی به کل عبادت بار شده است. در آینده بحث خواهیم کرد که آیا چنین نهی اقتضای فساد می کند یا نه؟

۲- قسم دوم: نهی از جزء حتماً داخل در بحث است، زیرا که جزء عبادت همیشه عبادت است. و طبعاً نهی از جزء هم نهی از عبادت است و جا دارد بحث شود که آیا این نهی، دال بر فساد آن جزء هست یا نه؟ تفاوت این قسم با قسم اول این است که در نهی از کل عبادت (قسم اول) بر مسلک اقتضا و دلالت نهی بر فساد، کل عبادت فاسد و باطل می شود و باید اعاده یا قضا شود، ولی در نهی از جزء عبادت بر مسلک اقتضاء همین جزء فاسد می شود، ولی چنین نیست که همیشه بطلان جزء سبب بطلان کل شود بلکه به حسب وارد فرق دارد: اگر به همان جزء فاسد اکتفا کند و جزء سالمی را به جای آن نیاورد اصل عبادت باطل است زیرا جزء انجام شده که فاسد شد و وجودش کالعدم گردید و جزء

ص: ۱۱۳

دیگر هم که بجای آن نیاورد، سر از نقیصه عمدی درمی آورد و نقصان عمدی مثل زیاده عمدی چه رکن و چه غیر رکن مبطل عبادت است. ولی اگر به جزء فاسد اکتفا نکرد و جزء سالمی را بجای آن انجام داد نقیصه عمدی پیش نیامده است و علی القاعده باید حکم به صحت کرد. ولی باز هم بستگی دارد به اینکه: اگر انجام جزء دیگر مستلزم محذور دیگر بشود از این ناحیه باطل می شود مثلاً- مستلزم قرآن میان دو سوره باشد که به قول جماعتی مبطل است و یا مستلزم فصل طویل به اجنبی باشد بگونه ای که موالات و هیئت اتصالیه را به هم بزند باز مبطل است. و اما اگر این محاذیر پیش نیاید باید حکم به صحت عبادت شود.

۳- قسم سوّم: شرط با جزء این فرق را دارد که جزء عبادت همیشه عبادت است (چه واجب و چه مستحب)، ولی شرط عبادت همیشه عبادت نیست، بلکه گاهی یک عمل توصلی است مثل تطهیر با آب غصبی برای نماز و قطع مسافت از راه غصبی برای حج و ...

و گاهی عمل تعبدی است، مثل طهارات ثلاث برای نماز و آنچه مثل نماز محتاج به طهارت باطنی باشد که خود این ها عبادت دارند.

قسم اول که نهی به شرط بار شده و آنهم یک عمل توصلی است، از بحث ما خارج است. زیرا آنکه نهی دارد عبادت نیست و آنکه عبادت است (نماز) نهی ندارد تا سخن از دلالت نهی بر فساد در عبادات به میان آید. اگر کسی با آب غصبی تطهیر ثوب کرد. و لو کار حرامی کرده ولی طهارت ثوب حاصل می شود (چون توصلی است) و به دنبال آن اگر با همین لباس نماز بخواند نمازش صحیح است، حجّش صحیح است و وجهی برای بطلان آن نیست.

ولی قسم دوّم که نهی به شرط تعبدی تعلق گرفته داخل در بحث است، زیرا خود شرط، عبادت است و نهی از آن، نهی از عبادت است و بر مسلک اقتضای فساد، این نهی مقتضی فساد آن عبادت است. و به دنبال آن خود نماز هم که مشروط به این شرط است، فاسد می شود ولی نه از باب اینکه خود نماز نهی دارد بلکه از باب اینکه- به قول آخوند- فساد شرط موجب فساد مشروط می شود و شرط فاسد مفسد است، ولی این قابل مناقشه است

ص: ۱۱۴

که شرط فاسد مفسد است یا نه، به قول مرحوم مشکینی: شرط که فاسد شد وجودش کالعدم است و کانّ وضوئی نگرفته است و وقتی شرط منتفی شد قانون این است که «اذا انتفی الشرط انتفی المشروط» چون نماز بدون وضو هم یا نماز نیست و یا فایده ای ندارد (صحیح و اعمّ) از این جهت باطل است و باید اعاده شود.

۴- قسم چهارم: مرحوم آخوند بطور کلی می فرماید: نهی از وصف ملازم، مساوی است با نهی از خود موصوف و از وصف به موصوف سرایت می کند و محال است که وصف ملازم (جهر به نماز) دارای نهی باشد ولی موصوف به این وصف (خود قرائت) دارای امر باشد. زیرا اجتماع امر و نهی در شیئی واحد می شود که از محالات است. ولی حق با مرحوم مشکینی است که مطلب را تفصیل داده و می فرماید: اگر این وصف ملازم در خارج با موصوف اتحاد وجودی داشته باشند، در اینجا سخن آخوند صحیح است و نهی از وصف نهی از موصوف است و باز در حقیقت، خود عبادت متعلق نهی واقع شده و قابل بحث است. ولی اگر وصف مزبور در خارج تلازم وجودی با موصوف داشته باشد (که به احتمال قوی جهر به قرائت با خود قرائت دو چیز است و در خارج معیت وجودی دارند و جهر به قرائت بدون قرائت محقق نمی شود). در این صورت سخن آخوند ناتمام است و نهی از وصف به موصوف سرایت نمی کند زیرا آن مقداری که در باب متلازمین دلیل داریم این است که محال است آن دو محکوم به دو حکم متضاد باشند، یعنی یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد و سرّ استحاله آن است که مکلف قدرت امتثال هر دو را ندارد. اما اینکه هر حکمی یکی از دو امر ملازم داشت دیگری داشته باشد، دلیل ندارد، لذا در ما نحن فیه هیچ مانعی ندارد که جهر به قرائت متعلق نهی باشد ولی خود قرائت منهی عنه نباشد، البتّه مامور به هم نخواهد بود ولی وجود امر فعلی لازم نیست و به قصد ملاک هم قابل اتیان است. پس جهر حرام است ولی خود قرائت یا نماز صحیح است.

۵- قسم پنجم: نهی از وصف مفارق را دو قسم می کنند:

۱- وصف مفارق با موصوفش اتحاد وجودی ندارد، بلکه مجرد تقارن اتّفاقی است که گاهی این مقارنت هست و گاهی نیست. مثل نظر به اجنبیه در اثناء نماز یا استماع غیبت در

ص: ۱۱۵

اثناء نماز و ... که نماز متّصف به این امور است، یعنی نمازی است که در ضمن آن، این حرامها انجام شده؛ ولی اتّحاد وجودی نیست، یعنی نماز عین نظر به اجنبیه و یا استماع غیبت نیست، بلکه این دو مقارن با نماز موجود می شوند و ضمنا در اثناء نماز هستند و گاهی اکثر اوقات هم نیستند. در این قسم پرواضح است که نهی از وصف، ربطی به خود موصوف ندارد. و سرایت به خود عبادت نمی کند و عبادت متعلّق نهی واقع نمی شود و خارج از بحث ماست.

۲- وصف مفارق، با موصوف یعنی عبادت اتّحاد وجودی دارد. مثل غصبیت که بر خود اکوان نمازی منطبق است و همان افعال است که معنون به عنوان غصبیت و عین آن است و چنین وصفی متعلّق نهی شده و در این صورت مسئله از باب اجتماع امر و نهی در شیئی واحد خواهد بود. اگر در آن مسئله اجتماعی شدیم، می گوئیم که مانعی ندارد این اکوان هم واجب باشند و هم حرام. ولی اگر در آنجا امتناعی شدیم و جانب نهی را مقدّم داشتیم، در اینجا می گوئیم که باز نهی از وصف کذائی به موصوفش سرایت می کند و نهی از عبادت هم که در محلّ بحث داخل است.

قوله: هذا حال: تا به حال پنج قسم که اکثر آنها خود تقسیماتی داشتند، بیان شد. حال می فرماید: گاهی در ظاهر خطاب نهی به خود عبادت بار شده است ولی علّت تعلّق نهی به عبادت، جزء یا شرط یا وصف ملازم یا غیر ملازم است. مثلاً فرموده: «لا تصلّ مع السوره العزیمه» که نهی روی صلاه رفته ولی منشأ آن وجود سوره عزیمه است و بخاطر این خطاب لا تصلّ را آورده است. یا مثلاً «لا- تصلّ فی الحریر». در واقع علّت نهی از نماز، لباس حریر است که عدمش شرط است ولی در ظاهر فرموده است. «لا تصلّ» و ... یا بجای «لا تجهر بصلاتک» فرموده: «لا تصلّ جهراً» و ... حکم این قسم چیست؟ مرحوم آخوند این مبحث را به دو قسم تقسیم می کنند:

۱- اسناد نهی به خود عبادت یک اسناد مجازی است و از باب وصف به حال متعلّق است که در حقیقت نهی مال خود جزء یا شرط یا وصف است. ولی این ها در عروض نهی بر خود عبادت واسطه شده اند و گرنه حقیقتاً عبادت منهی نیست. در این صورت حکم این

ص: ۱۱۶

نهی حکم همان چهار قسم قبل (۲ و ۳ و ۴ و ۵) است و بحث شد که کدامها در محلّ نزاع داخل اند کدامها از بحث خارجند.

۲- اسناد نهی به خود عبادت حقیقی است و وصف به حال خود شیء است و وجود جزء یا شرط یا وصف کذائی واسطه شده در ثبوت نهی حقیقتاً برای خود عبادت، در این صورت حال این نهی حال قسم اول از پنج قسم است که نهی از نفس عبادت بود و حکمش روشن شد که قطعاً محلّ نزاع است.

و اما نهی در معاملات: همین اقسامی که برای نهی در عبادت گفتیم، در مورد نهی در معاملات هم صدق می‌کند: (۱- گاهی نهی به ذات معامله بار می‌شود، مثل نهی از بیع در وقت نداء ۲- و گاهی به جزء معامله بار می‌شود، مثل نهی از بیع ما یملک و لا یملک یا ما یملک و ما لا یملک. ۳- و گاهی به شرط معامله تعلق می‌گیرد، مثل نهی از بیع الخشب بشرط ان تجعله صلیبا او صنما. ۴- و گاهی به وصف ملازم بار می‌شود، مثل نهی از ربوی بودن بیع که از بیع منفک نیست. ۵- و گاهی به وصف مفارق بار می‌شود، مثل نهی از نکاح اخت الزوجه که اگر زوجه اولی را طلاق داد با خواهرش می‌تواند ازدواج کند و دیگر بر او اخت الزوجه صدق نمی‌کند. احکام این اقسام هم از حیث دخول در محلّ نزاع همانند احکام اقسام مذکور در عبادت است. و لذا مرحوم آخوند طول و تفصیل نمی‌دهند.)

قوله: کما انّ: تا اینجا مقدمات مسئله بیان شد و حال نوبت به اصل مسئله می‌رسد: آیا نهی از عبادت یا معامله دالّ بر فساد و بطلان آن عبادت یا معامله هست یا نه؟ در این مسئله اقوال مختلفی وجود دارد که به قول شیخ اعظم در تقریرات متجاوز از ده قول عنوان شده است. (۱) ولی مرحوم آخوند می‌فرماید: ما کاری به این اقوال نداریم و چیزی که مهم است، بیان قول حقّ در مسئله است و برای این منظور دو مقام از بحث منعقد می‌کنیم:

مقام اول: نهی در عبادت،

مقام دوم: نهی در معاملات.

۱- مطارح الانظار ص ۱۶۲.

مقام اول در عبادات

اگر از سوی مولی نهی از عبادتی صادر شود (مثلا از روزه روز عید فطر و قربان نهی کند یا از صوم و صلاه حائض در ایام حیض نهی کند). آیا این نهی اقتضای فساد و بطلان آن عبادت را می‌کند یا نه؟

مقدمه: نهی یا مولوی است و از مولی بما هو مولی و شارع بما هو شارع صادر شده و یا ارشادی است و از شارع بما هو عاقل صادر شده است. نهی مولوی هم یا مولوی ذاتی است که از مفسده ذاتیه در متعلق سرچشمه می‌گیرد و یا مولوی تشریحی است که ذاتا مفسده ندارد، ولی به عنوان تشریح و افتراء بر خداوند و اسناد چیزی که از شارع نیست، به شارع، حرام گردیده و متعلق نهی واقع شده است. اصل در نواهی مولوی بودن است و اصل در نهی مولوی هم ذاتی بودن است. با توجه به این مقدمه می‌گوئیم:

به عقیده آخوند اگر نهی به خود عبادت بار شد (نه به شرط آنکه گاهی یک امر توصیلی است و نه به وصف آنکه یک عنوان توصیلی است) و عبادت بما هی عبادت متعلق نهی شد چه نهی به کل عبادت بار شود مثل نهی از صوم و صلاه برای حائض و چه به جزء عبادت بار شود - که جزء عبادت هم عبادت است - مثل نهی از قرائت سور عزائم در نماز، در هر حال دال بر فساد و بطلان عبادت است. زیرا نهی مولی بالمطابقه بر تحریم ذاتی عمل دلالت دارد، یعنی کاشف از این است که این عبادت در حال حیض مثل شرب خمر صددرجه مفسده دارد و نباید انجام شود و به دلالت التزامیه (البته التزام عقلی است نه لفظی که مختار آخوند است) بر فساد و بطلان عبادت دلالت می‌کند، زیرا هرگز حرمت ذاتی با صحت قابل جمع نیست. چرا که حرمت ذاتیه کاشف از مفسده ذاتیه و ملزمه در عمل است (به عقیده عدلیه احکام تابع ملاکات است). و مفسده ذاتیه دلیل بر مبعوضیت

ص: ۱۱۸

عمل است و مبعوض مبعود است و ما را از مولی دور می کند و چگونه معقول است که چنین عملی هم زمان مقرب باشد و وقتی این عمل مقرب نبود پس حرمت ذاتی به بیان مذکور هرگز با صحّت قابل جمع نیست، چه صحّت به معنایی باشد که متکلم می گفت:

(موافقه الأمر أو الشریعه) زیرا با وجود نهی فعلی این عبادت فعلا امری ندارد تا انجامش موجب صدق موافقه الامر باشد. زیرا با وجود نهی فعلی این عبادت فعلا امری ندارد تا انجامش موجب صدق موافقه الامر باشد. و چه معنایی باشد که فقیه می گفت. (سقوط اعاده و قضا) زیرا صحّت بدین معنی در گرو سه امر است: ۱- مکلف عملا در خارج نماز یا روزه را به قصد قربت بیاورد ۲- پیش از آن امکان اتیان به قصد قربت برای مکلف باشد، یعنی غافل از نهی باشد و گرنه با التفات به نهی قصد قربت از او متمسّی نیست ۳- پیش از آن امکان یا تمکن مکلف، عمل منشائیت و صلاحیت مقربیت داشته باشد، ولی با وجود نهی و مبعوضیت فعلیه صلاحیت مقربیت را ندارد و اگر این امر نباشد، صحّتی هم نیست و سقوط اعاده معنی ندارد، چون کاری نکرده که اعاده ساقط شود، پس باید روزه های ایام حیض را بعدا قضا کند. و ... این بود استدلال مرحوم آخوند.

قوله: لا- يقال: مستشکل می گوید: پایه و اساس استدلال شما بر این مبتنی بود که نهی از عبادت دال بر حرمت ذاتیه است و روزه روز عید فطر مثل شرب خمر حرام ذاتی است و حرمت کذائی هم با صحّت و مطلوبیت جمع نمی شود. ما اساس استدلال شما را قبول نداریم و نهی از صوم را مثل نهی از شرب خمر نمی دانیم و معتقدیم که عبادت حرمت ذاتی ندارد، زیرا مکلفی که عبادت منهی را انجام می دهد از سه حال خارج نیست:

۱- بدون قصد قربت آن عبادت را انجام می دهد. مثلا روز عید فطر امساک می کند ولی نه به قصد روزه عبادتی، بلکه به قصد رژیم غذایی، یا اعتصاب غذا کرده و روزه سیاسی گرفته است و ... یا در ایام عادت نماز می خواند، اما نه به قصد قربت بلکه به نیت یاد دادن به کودک یا به نیت اینکه عادت به عبادت را از دست ندهد و ... در این صورت آن روزه و نماز نه عبادت است نه متعلق نهی است و اصلا چنین کاری حرام نیست تا سخن از فساد و بطلانش به میان آید.

۲- با قصد قربت ذاتی و واقعی آن را انجام می دهد، چنین چیزی اصلاً مقذور نیست و قصد قربت از ملتفت به نهی نمی آید و متمشی نیست تا عمل را با این قصد بجا آورد.

۳- به قصد قربت تشریحی آن را انجام می دهد و باتوجه به اینکه از مولی نهی وارد شده، مع ذلك قصد قربت می کند و به مولی اسناد می دهد و چیزی را که از دین نیست، در دین داخل می کند و به شارع اسناد می دهد و در این صورت هم آن عبادت دارای حرمت تشریحی خواهر بود و محال است که هم زمان دارای حرمت ذاتی هم باشد و گرنه اجتماع مثیلین در شیئی واحد می شود که همانند اجتماع ضدین از محالات است. در نتیجه عبادتی اگر متعلق نهی شد، فقط دارای حرمت تشریحی می شود نه حرمت ذاتی تا از راه آن بر فساد و بطلان استدلال شود. پس اساس استدلال شما فرو پاشید.

قوله: فأنه يقال: مرحوم آخوند به اشکال مذکور با سه وجه پاسخ داده اند:

پاسخ اول: به عقیده ما هیچ مانعی ندارد که عبادت هم مانند سایر محرمات ذاتیه دارای حرمت ذاتیه باشد و اگر متعلق نهی شد، کاشف از مفسده ذاتیه در آن عمل باشد مثل شرب خمر (فرقشان در این است که سایر محرمات اگر متعلق امر هم واقع می شوند امرشان توصلی است ولی عبادت اگر تحت امر برود امرش تعبدی است). بیان مطلب:

قبلا در مقدمه چهارم از مقدمات مسئله برای عبادت یکی از دو معنا را قائل شدیم و اینجا بر هر دو معنا محاسبه می کنیم:

الف) بنا بر اینکه عبادت شأنی و تعلیقی باشد (از قبیل روزه، نماز، حج و ... که ذاتا حرکات و افعال صلاتی یا حجی ... عبادت نیست، ولی بگونه ای است که اگر از طرف مولی امری بدانها تعلق گیرد، حتما امر تعبدی خواهد بود نه توصلی) در این قسم می گوئیم: چه مانعی دارد که فلان فرد خاص از صوم و صلاه مثلا منهی باشد مثلا روزه روز عید فطر و قربان حرام باشد، نماز در ایام عادت حرام باشد و ... و حقیقتا این فرد مبعوض مولی باشد و دارای مفسده ذاتیه باشد و به همان اندازه که مولی از شرب خمر متنفر است از این روزه یا نماز هم متنفر باشد؟ فرض این است که فعلا- به این عبادت امری تعلق نگرفته است (که اگر می گرفت حتما عبادی بود مثل نماز و روزه اوقات دیگر) و نهی مولوی بدان

ص: ۱۲۰

تعلق گرفته و اصل در نهی مولوی ذاتی است و از مفسده ای در متعلق سرچشمه می گیرد و مانعی هم از حمل نهی بر همین اصل وجود ندارد پس حتما این نهی مولوی ذاتی و دال بر حرمت ذاتی عمل است و اساس استدلال ما درست است.

ب) و اما بنا بر اینکه عبادت فعلی و منجز و ذاتی باشد و فلان عمل از قبیل سجده و خضوع و خشوع و ... ذاتا عبادت باشد (بدین معنا که عبادت آن در گرو امر فعلی نیست، بلکه چه امر باشد و چه نباشد آن عمل عبادت است و حتی اگر نهی هم بدان بار شود باز عبادت است ولی مقرب نیست.) باز چه مانعی دارد که فلان حصه خاص از این عبادت بالفعل متعلق نهی قرار بگیرد و واقعا مولی از آن حصه (مثلا سجده جنب و حائض) متنفر باشد و به همان اندازه که مولی از غیبت مثلا تنفر دارد از سجده برای خدا در حال جنابت متنفر باشد؟ محذوری ندارد و بلکه مطابق اصل در نواهی است. (که مولوی ذاتی بودن است)

نتیجه: وقتی مقتضی وجود بود و مانع هم از حمل این نواهی بر تحریم ذاتی مفقود بود، ما این نهی را بر مولوی ذاتی حمل می کنیم و می گوئیم: دال بر حرمت ذاتیه است و آنهم با صحت قابل جمع نیست پس اساس استدلال ما منهدم نشد و به قوت خود باقی است.

قوله: مع انه: پاسخ دوم: گیریم که به قول شما عبادتی که متعلق نهی شد دارای حرمت شرعی می شود ولی این منافاتی با حرمت ذاتیه آن ندارد و اینکه شما گفتید که اجتماع این دو در عمل واحد از قبیل اجتماع مثلین در شیئی واحد است و محال می باشد، ما می گوئیم که اجتماع مثلین در شیئی واحد پیش نمی آید، زیرا حرمت ذاتی به فعل جوارحی و افعال خارجی صوم و صلاه بار می شود و حرمت شرعی به فعل جوانحی و قلبی بار می شود که در نیت چیزی را که واجب نیست و حرام است واجب می پندارد و به وجودش عقد القلب و اعتقاد پیدا می کند و به خدا نسبت می دهد. پس متعلق حرمت ذاتی و شرعی دو چیز است و مانعی ندارد که هر دو باشند، در نتیجه اساس استدلال ما باز هم به قوت خودش باقی است.

قوله: كما هو الحال: ما نحن فيه را به باب تجزی و انقیاد تشبیه می کنند که به عقیده

ص: ۱۲۱

آخوند در باب انقیاد ثواب بر فعل قلب یعنی قصد اطاعت و حسن سریره است و در باب تجزی عقاب بر فعل قلب یعنی قصد معصیت و سوء سریره است. حرمت تشریحی هم مثل تجزی مربوط به فعل قلب است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه جواب مذکور به قول خود آخوند بناء علی انّ الفعل ... بود. یعنی بنابراین بود که حرمت تشریح مال عملی باشد که از قصد خوب یا بد ناشی می شود نه مال خود قصد قلبی. و طبق این مبنا اشکال مستشکل وارد و جواب دوّم ناتمام است.

قوله: مع آنّه: پاسخ سوّم: برفرض که نهی متعلق به عبادت نهی تشریحی باشد و دالّ بر حرمت ذاتیه نباشد، بلکه فقط حرمت تشریحی را دلالت کند. ولی همین نوع از حرمت و نهی هم بر فساد عبادت دلالت می کند، زیرا نهی که آمد یقیناً این عبادت مأمور به دارای امر نیست و گرنه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد به عنوان واحد بود که قطعاً محال است.

توسّط نهی، این حصّه از عبادات از تحت امر به طبیعت خارج شد و خروجش از باب تقیید یا تخصیص است، یعنی و لو عموم یا اطلاق دلیل امر به صلاه و صوم، شامل صوم و صلاه حائض هم می شد، ولی با آمدن نهی این فرد خارج شد

(مثل «اکرم العلماء» که شامل علمای فاسق هم می شود ولی با آمدن لا تکرم الفساق منهم، علمای فاسق از حکم مذکور استثنا می شوند، و مثل «اعتق رقبه» که اطلاق دارد و بر رقبه کافره هم قابل صدق است، ولی با آمدن «لا تعتق الرقبه الکافره»، این فرد از حکم مذکور خارج می شود).

آنگاه عبادتی که متعلق نهی واقع شده نه تنها دارای امر فعلی نیست (و گرنه اجتماع امر و نهی می شد). بلکه دارای ملاک امر هم نیست. یعنی آمدن نهی به عنوان مخصّص یا مقیّد کاشف از این است که این فرد یا حصّه منهیه از اوّل واجد ملاک و مصلحت نماز و روزه نبوده است، پس ملاک هم ندارد برفرض شک در ملاک از اصل عدم یا اصاله الاشتغال استفاده می کنیم که قبلاً هم در مقدمه هفتم بیان شده در آنجا فرمودند که اصل در عبادات هم فساد است به معنایی که ذکر شد پس باز هم مطلوب ما حاصل شد که دلالت نهی در

ص: ۱۲۲

عبادات بر فساد و بطلان می باشد.

قوله: نعم: از بحثهای گذشته به این نتیجه رسیدیم که نهی در عبادات دال بر فساد است.

اینک تبصره ای بر این مطلب اضافه می کنند و آن اینکه، گاهی نهی که به عبادت تعلق می گیرد، یک نهی حقیقی است. یعنی حقیقتاً فلان فرد یا حصّه از عبادت دارای نهی است و اسناد حقیقی و از باب وصف به حال خود شیء است. چنین نهی حتماً دال بر فساد است و تفاوتی میان نهی مولوی و ارشادی، مولوی ذاتی و تشریحی، مولوی نفسی و غیره، تحریمی و تنزیهی، اصلی و تبعی و ... وجود ندارد. بحثهایی که تا به حال داشتیم مربوط به این قسم بود و استدلال ما بر اقتضای فساد بطور مساوی در همه اقسام مذکور جاری و ساری بود.

ولی گاهی نهی در عبادت یک نهی حقیقی نیست، بلکه مجازی و عرضی و از باب وصف به حال متعلق است. چنین نهی دال بر فساد عبادات نیست. مثال در ثمره مسأله ضد گفته شد اگر به چیزی (ازاله نجاست) امر شویم و عبادتی (نماز اول وقت) ضدّ مأمور به باشد، در اینجا اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نباشد، بحثی نیست و اگر کسی ازاله را ترک کند و مشغول نماز اول وقت شود، نمازش صحیح است. ولی اگر قائل به اقتضاء شدیم باز دو مبنا وجود دارد:

۱- اگر گفتیم که امر به شیء حقیقتاً مقتضی نهی از ضدّ است (یعنی واقعا صلاه که ضدّ ازاله است، متعلق نهی است، منتهی یک نهی تبعی که به تبع امر به شیء درست می شود، ولی نهی تبعی هم نهی حقیقی است نه مجازی) باز تکلیف روشن است و بحثی نیست زیرا حتماً چنین نهی اقتضای فساد می کند و نماز اول وقت بجای ازاله باطل است.

۲- اما اگر گفتیم که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نیست مگر بالعرض و المجاز (بدین معنی که در حقیقت ترک ازاله که ضدّ عامّ ازاله باشد، منتهی است ولی از آنجا که نماز اول وقت با ترک ازاله ملازمه دارند و هم زمان هستند، با تسامح و توسع و تجوّز، نهی را به خود نماز هم نسبت داده ایم و گرنه حقیقتاً خود نماز نهی ندارد). در این فرض نهی از عبادت دال بر فساد نیست. آنگاه عموم مدّعی ما که هر نهی از عبادتی دال بر فساد است، یا اطلاق

ص: ۱۲۳

قول ما که: «النهی عن العباده یدلّ علی الفساد»، به نهی عرضی مزبور تخصیص یا تقیید می شود و باید بگوئیم: نهی از عبادت مقتضی فساد آن عبادت است مگر نهی عرضی و مجازی. (البته تعبیر به تخصیص و تقیید مسامحه دارد؛ زیرا چنین فرضی تخصّصاً بیرون است و اصلاً نهی ندارد تا بگوئیم نهی در عبادت دالّ بر فساد هست یا نه و سالبه به انتفاء موضوع است و نظیر این را قبلاً در مقدمه هشتم مسئله فرمودند که گاهی نهی در ظاهر به خود عبادت تعلق گرفته است ولی منشا این نهی در واقع جزء یا شرط یا وصف عبادت است ...)

ص: ۱۲۴

مقام دوم در معاملات

نهی از معامله: اگر نهی به معامله ای از معاملات تعلق بگیرد، مثلاً «لا تبع وقت النداء» یا «لا تطهر ثيابك بالماء الغصبی»، یا «لا تطلق زوجتك فی ایام العاده» و ... آیا چنین نهی اقتضای فساد و بطلان می کند یا خیر؟ می فرماید: خلاصه کلام آن است که نهی تنزیهی و کراهتی یقیناً دال بر فساد نیست و ما در فقه معاملات مکروه فراوان داریم.

سخن در نهی تحریمی است به عقیده مرحوم آخوند در معاملات، نهی تحریمی هم اقتضای فساد و بطلان ندارد و معاملات مثل عبادات نیست که حرمت با صحت و ترتب اثر قابل جمع نباشد، دلیل ایشان این است که (نهی نه به دلالت مطابقی دال بر فساد است زیرا که معنای مطابقی نهی، حرمت و طلب ترک است نه فساد و بطلان و نه به دلالت تضمن دلالت دارد زیرا که علی التحقیق حرمت یک امر بسیط است و جزء ندارد و بر مسلک مشهور هم اجزاء آن عبارتست از اذن در ترک یا رجحان ترک همراه با منع از نقیض یعنی منع از فعل و هیچ جزئی فساد و بطلان نیست و نه به دلالت التزامی لغوی که دلالت وضعیه لفظیه التزامیه می باشد، بر فساد دلالت دارد. زیرا که در این دلالت لزوم بین بالمعنی الاخص شرط است که به مجرد تصور ملزوم یعنی حرمت، لازم یعنی فساد هم تصور شود و انفکاک محال باشد. در حالی که قطعاً چنین نیست و ما می توانیم یکی را بدون دیگری تصور کنیم. و نه به ملازمه عرفی بر فساد دلالت دارد که عند العرف و اهل لسان صیغه نهی ظهور در فساد داشته باشد و لو به برکت اطلاق و مقدمات حکمت و یا قرائن عامه دیگر.

(البته مرحوم آخوند چون مسئله را از مسائل الفاظ می داند به لزوم لغوی و عرفی بسنده می کند، ولی علی التحقیق مسئله از مسائل عقلی است و لذا اضافه می کنیم که ملازمه عقلی هم میان حرمت و فساد نیست و اینجا مثل عبادات نیست که عقلاً ملازمه باشد. زیرا در

ص: ۱۲۵

عبادات قصد قربت لازم است و حرمت و مَبغوضیت با قصد قربت و مقریبت عقلاً قابل جمع نیست. ولی در معاملات قصد قربت مطرح نیست. معاملات امور تَوَصُّلی هستند و هدف صِحّت وضعی و ترتّب اثر است و هیچ منافاتی میان حرمت تکلیفی با صِحّت وضعی به معنای ترتّب اثر وجود ندارد، میان حرمت با صِحّت به معنای قصد قربت و موافقت امر و سقوط اعاده و قضا منافات وجود دارد.) در نتیجه در باب معاملات به هیچ وجه میان حرمت و فساد ملازمه ای وجود ندارد.

قوله: کانت الحرمة: از آنجا که معاملات یک سلسله اسباب و مسببات هستند (مثلاً بیع سبب است و ملکیت مسبب، نکاح سبب و زوجیت مسبب است و ...) لذا نهی از معامله سه قسم می شود:

۱- گاهی نهی به ذات السبب به عنوان اینکه فعلی از افعال مباحثی ما است و با قطع نظر از سبب بودن آن و تأثیرگذاری اش در مسببی تعلق می گیرد. مثلاً می گوید: «لا تبع وقت النداء» و منظور این است که نفس اشتغال به بیع و دادوستد در هنگام اقامه نماز جمعه ممنوع است و کاری ندارد که آیا بر این معامله اثر بار می شود یا نه؟ سبب ملکیت هست یا نه؟ بلکه عملیات بیع و تجارت به لحاظ اینکه مانع از شرکت در نماز جمعه می گردد، ممنوع است و لذا اگر بجای بیع، مشغول تحصیل علم، نظافت محل کسب، و کار و یا هر کار دیگری هم بشود، باز همین منع را دارد و بیع خصوصیتی ندارد؛ بلکه بما هو فعل من الافعال المباحثی حرام است.

۲- و گاهی نهی به ذات المسبب به عنوان اینکه فعلی از افعال تسبیبی و تولیدی ما است و مقدور مع الواسطه است و تعلق می گیرد با قطع نظر از مسبب بودن از یک سببی و تأثیر گذاشتن سببی در آن، بلکه به عنوان کاری از کارهای اختیاری منع شده است. مثلاً مالکیت کافر نسبت به عبد مسلمان یا نسبت به مصحف و تملیک این ها به کافر حرام است، خواه از طریق بیع باشد یا هبه یا صلح و غیره.

۳- و گاهی ذات سبب یا مسبب متعلق نهی نیست، ولی تسبب به این سبب یعنی خصوص فلان سبب را وسیله قرار دادن برای رسیدن به فلان مسبب تحریم شده است.

ص: ۱۲۶

مثلا اصل بیع به عنوان سببی از اسباب، حرام نیست بلکه «احلّ الله البيع»، و تملیک زیاده (صد و ده من در برابر صد من) به عنوان مسببی از مسببات حرام نیست، ولی از راه بیع و قرض به این تملیک زیاده برسیم، حرام است. زیرا بیع یا قرض ربوی است و گرنه از راه هبه و مصالحه و غیره تملیک زیاده مانعی ندارد. حال نهی از معامله دالّ بر فساد و بطلان معامله نیست چه به ذات سبب بار شود و چه به ذات مسبب و چه به تسبب به این سبب برای نیل به آن مسبب؛ در هر سه صورت نهی مقتضی فساد نیست و دلیل عدم اقتضاء و عدم ملازمه همان است که قبل از بیان این اقسام آوردیم.

قوله: و ائما: در معاملات قانونا نهی دالّ بر فساد نیست؛ ولی یک مورد استثناء شده است و آن اینکه مولی از تصرّف در ثمن یا مثن در معامله خاصّی (مثلا بیع ربوی) یا در معامله اموال مخصوصی (مثلا خمر و خنزیر و کلب و عذره و جاریه مغنّیه) نهی کند و بفرماید: «ثمن العذره...» «ثمن الكلب سحت» «ثمن الجاریه المغنّیه سحت» و ... یعنی ثمن این ها باطل است و نباید در آن تصرّف کرد. چنین نهی حتما دالّ بر فساد و کاشف از بطلان معامله است و منحصرأ به این دلیل فرموده که «لا تأکل و لا تتصرّف»، زیرا اگر معامله کذائی صحیح بود، به حکم «الناس مسلطون علی اموالهم» مشتری باید بتواند در مثن تصرّف کند و فروشنده نیز بتواند در ثمن تصرّف کند. پس منع از تصرّف در ثمن یا مثن در مواردی هیچ راهی ندارد مگر راه فساد و بطلان معامله و در این موارد لازمه نهی، فساد و بطلان معامله است.

قوله: نعم: اگرچه گفتیم که نهی در عبادات دالّ بر فساد است و نهی در معاملات مستلزم بطلان نیست، ولی در این فراز یک فرق کلیّ میان این دو باب می گذاریم و آن اینکه معمولا امر و نهی مولی در باب عبادات یک امر و نهی مولوی تعبّدی است و قطعاً امر دالّ بر وجوب یا استجاب و نهی دالّ بر تحریم یا کراهت است. ولی بعید نیست که در معاملات امر و نهی مولی یک امر و نهی مولوی و شرعی و تعبّدی که موافقت آن موجب استحقاق ثبوت و مخالفت با آن سبب استحقاق عقوبت شود، نباشد. بلکه اگر از معامله ای نهی می کند و مثلا می گوید. «لا تبع ما لیس عندک» ارشاد به فساد و بطلان است. یعنی بیخود

ص: ۱۲۷

زحمت نکش و نسبت به مالی که نزد تو و در اختیار تو نیست اجراء صیغه نکن که این معامله منعقد نمی شود. نه اینکه اگر اجرای صیغه کردی فردای قیامت عقاب می شوی، اجرای صیغه که عقاب ندارد. کما اینکه اگر به معامله ای امر هم می کند و مثلاً می گوید: «بع تلک المال» باز منظور امر مولوی نیست که واجب یا مستحب شرعی باشد. بلکه منظور امر ارشاد است. یعنی این معامله صحیح است و فروش جایز است (نظیر امر عقب حضر یا توهم حضر) آنگاه اگر این مطلب ثابت شد که نواهی مولی در معاملات نوعاً ارشاد به فساد و بطلان دارد، خواهیم گفت که چنین نهی دالّ بر فساد است و جز این معنایی ندارد، ولی از بحث خارج است. زیرا که بحث ما در نهی مولوی و تحریمی است و از راه حرمت می خواهیم به فساد برسیم و بالملازمه آن را ثابت کنیم.

قوله: و لکن: این فراز استدراک از قوله نعم ... است حمل نواهی مولی در معاملات بر ارشادی بودن کلیت ندارد، زیرا بحث ما در دلالت نهی بر فساد، در معاملات به معنای اعمّ کلمه است، یعنی مطلق توصیّات مد نظر است و هر آنچه غیر عبادت است و قابلیت اتّصاف به صحّت و فساد را دارد. مطلب مذکور در نعم ... تنها در معاملات بالمعنی الاخصّ یعنی عقود و ایقاعات قابل قبول است و در سایر توصیّات از قبیل: تطهیر ثوب و بدن و تحصیل ساتر و ... قابل قبول نیست، زیرا در این بخش از تعبّدیات امر و نهی مولوی است نه ارشادی. لذا مطلب مذکور قانونی نشد و با مدّعی ما مساوی نیست بلکه اخصّ است.

پس چه کنیم؟ وظیفه ما اعتماد به قرائن خاصّه است که در هر موردی اگر نهی از معامله وارد شد، آیا قرینه بر ارشادیت دارد یا خیر؟ اگر داشت به قرینه عمل می شود و اگر نداشت و شک کردیم که آیا ارشادی است یا مولوی باید به مقتضای «الاصل فی الاوامر و النواهی المولویّه» حمل بر نهی مولوی شود. یعنی بگوئیم که این نهی دالّ بر تحریم است. آنگاه باید بحث کرد که آیا بالملازمه دالّ بر فساد هست یا نه؟ و دیدیم که نه لغتاً و نه عرفاً و نه عقلاً ملازمه ای وجود ندارد.

قوله: نعم ربّما یتوهم: متوهم می گوید: ملازمه میان دو چیز ممکن است، عرفی، عقلی و یا شرعی باشد. مثلاً در شرع مقدّس میان مسافرت و وجوب قصر نماز ملازمه وجود

ص: ۱۲۸

دارد، میان استطاعت و وجوب حج ملازمه وجود دارد و اصولاً در کلیه جمله‌های شرطیه‌ای که از زبان شارع مقدّس بیان شده که جزاء آنها حکمی از احکام شرعیّه است همین ملازمه وجود دارد. مثل «اذا قَصَرْتَ افطرت» (۱) «اذا خفی الاذان فقَصِر» (۲) و ... که میان وجوب افطار روزه با وجوب قصر نماز ملازمه است. در ما نحن فیه میان حرمت معامله و فساد آن ملازمه شرعیّه وجود دارد و شرعاً حرمت معامله مستلزم فساد آن است.

ملازمه شرعی یعنی ملازمه‌ای که از خطاب شارع استفاده می‌شود و خطابی که این ملازمه از آن مستفاد است، اخباری است که مرحوم کلینی در کافی (۳) و مرحوم شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» (۴) نقل کرده‌اند که درباره ازدواج عبد و مملوک بدون اذن مولی است. برای نمونه یکی از آنها را مطرح می‌کنیم. زراره از امام باقر (ع) پرسید: «مملوکی بدون اذن مولایش ازدواج کرده است» (حکم این نکاح چیست؟) امام (ع) فرمود: «زمام امر این تزویج به دست مولای عبد است؛ اگر خواست اجازه می‌کند و اگر خواست میان آن دو تفرقه می‌اندازد.» (عقد نکاح را ردّ می‌کنند.) زراره می‌گوید: عرض کردم: «حکم بن عتیبه و ابراهیم نخعی و پیروان آنان از اهل سنّت می‌گویند که در این گونه موارد اصل نکاح فاسد و باطل است و اجازه بعدی مولی هم تأثیری ندارد و موجب مشروعیت نکاح نمی‌شود.» امام (ع) فرمود: (چرا اجازه مؤثر نباشد؟ بلکه تأثیر دارد) زیرا این مملوک خدا را معصیت نکرده تا نکاحش باطل باشد. او فقط مولایش را معصیت کرده است، آنهم وقتی اجازه داد نکاح جائز و نافذ خواهد بود.» (۵)

کیفیت استدلال: امام (ع) در مقام ردّ بعضی العامّه و اثبات صحّت این نکاح فرمودند:

«أنّه لم یعص الله» یعنی نکاح به این دلیل صحیح است که عبد معصیت خدا را که مرتکب

۱- وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۱۳۰، حدیث اول، باب ۴.

۲- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۰۷-۵۰۵، باب ۶.

۳- کافی، ج ۵، ص ۴۷۸، حدیث سوم.

۴- من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۵۰، حدیث ۴، باب طلاق العبد.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲۳، حدیث اول، باب ۲۴ من ابواب نکاح العیید.

ص: ۱۲۹

نشده است. مفهوم کلام این است که «فان عصی الله ففیه اشکال او نکاحه فاسد»، یعنی میان معصیت خدا و بطلان نکاح ملازمه است. آنگاه چون جمله مزبور در مقام تعلیل است و العله تعمیم، پس از این جمله یک کبرای کلی بدست می آید و آن اینکه همه جامیان حرمت و فساد ملازمه است، آنگاه این کبرای کلی بر مصادیق خود منطبق می شود. مثلاً می گوئیم که بیع در وقت نداء تحریم شده و معصیت مولی است و هر جا حرمت و معصیتی باشد، لازمه اش فساد و بطلان است و پس بیع مزبور باطل است ...

نتیجه: پس ما به برکت روایات یک ملازمه شرعی میان حرمت و فساد درست کردیم و به برکت این ملازمه می گوئیم که نهی دال بر فساد و بطلان آن است.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند در جواب توهم مزبور می فرماید: در حدیث روی کلمه عصیان خداوند تکیه شد و عصیان دو قسم است: ۱- عصیان تکلیفی که موجب استحقاق عقوبت است ۲- عصیان وضعی که موجب بطلان و عدم امضاء معامله است و به عبارت دیگر حرمت گاهی تکلیفی است و گاهی وضعی (در مقابل حلیت که گاهی تکلیفی است، مثل الماء حلال و گاهی وضعی است. مثل احل الله البیع که عند المشهور حلیت وضعی مراد است.)

در مورد حدیث، مراد معصیت وضعی است. و آنه یعص الله ای آنه لم یفعل فعلا- لم یمضه الله و لم یشرعه، یعنی کاری که مورد رضای شارع نباشد انجام نداده، او نکاح کرده و نکاح از اموری نیست که مورد امضای شارع نباشد تا حکم به بطلانش شود و بی اثر باشد.

(زیرا در معاملات باید امضای شارع باشد و اگر نه اثر ندارد.) پس اگر کاری کرده بود که مورد امضای شارع نبود، حتماً فاسد و باطل بود و این مطلب قابل انکار نیست. ولی خارج از بحث ما است. زیرا مفروض کلام در حرمت و معصیت تکلیفی است و می خواهیم از این راه کشف از فساد و بطلان بکنیم و حدیث مذکور برای این فرض، سودمند نیست.

قوله: و لا- بأس: گویا کسی می گوید که اطلاق معصیت و حرمت، بر معصیت وضعی خلاف ظاهر است و این کلمات ظهور در معصیت تکلیفی و عقاب و مؤاخذه دارند. شما از کجا می گوئید که مراد از معصیت در حدیث، معصیت وضعی است؟ مرحوم

ص: ۱۳۰

آخوند (ره) یک شاهد می آورند (البته مرحوم مشکینی در حاشیه شواهد متعددی آورده اند.) و آن اینکه: واژه عصیان در حدیث دو بار تکرار شده است: ۱- بصورت منفی «انّه لم یعص الله» ۲- بصورت مثبت: «و انّما عصی سیده» یقیناً به لحاظ وحدت سیاق، مراد از عصیان در هر دو فراز، یک معنی است و چون در دوّمی عصیان وضعی مراد است پس در اوّلی هم همین مراد است. بیان مطلب به این صورت است: عبدی که بدون اذن مولایش نکاح می کند گاهی همراه با منع و نهی سابق است، یعنی پیشاپیش مولی به او گفته است که حق نداری زن بگیری و او مخالفت کرده است و گاهی منع سابق در بین نبوده و مجرد عدم اذن سابق است. حدیث مزبور به اطلاّش هر دو فرض را می گیرد و بلکه ظهور در فرض دوم دارد، زیرا سؤال از این بود که «مملوک تزوّج بغیر اذن سیده» و نگفت که «تزوّج مع نهی سیده». وقتی مراد این شد می گوئیم که معصیت مولی یک معصیت حقیقی که به دنبالش استحقاق مؤاخذه و مذمت باشد نیست زیرا که معصیت کذایی فرع بر وجود نهی است که علی الفرض چنین نهی نیست و وقتی معصیت تکلیفی نشد، قطعاً معصیت وضعی مراد است. یعنی بدون جلب رضایت مولی اقدام کرده و کار او از اوّل مورد امضای مولی نبود. (و چون مولی حالات مختلفی دارد، ممکن است بعداً ترحم کند و احساسات و عواطف، او را وادار به امضاء نمایند.) وقتی در این فقره کلمه عصیان به معنای عدم امضاء بود، پس در فقره محلّ استشهاد متوهم نیز واژه عصیان به همین معنا است. در نتیجه حدیث خارج از بحث ما است.

قوله: و بالجمله: این فراز حاصل مطلب قبل نیست، بلکه مطلب دیگری است. در جواب قبلی مرحوم آخوند مدّعی شد که به قرینه «فقره دوّم» در فقره اوّل هم کلمه عصیان ظهور در عصیان وضعی دارد ... ولی در این جواب می فرماید: اگر تنزل کرده و ظهور مذکور را منکر شویم، ولی ظهور در معصیت تکلیفی را هم قبول نداریم. زیرا در کلام، ما یصلح للقرینیه وجود دارد و سبب اجمال کلام می شود و دو احتمال در عبارت لم یعص الله می آید که طبق یک احتمال حدیث مربوط به ما و طبق احتمال دیگر اجنبی است. «و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

ص: ۱۳۱

قوله و هكذا: روایات دیگری هم که در رابطه با نکاح عیید و اماء وارد شده همین محاسبه را دارد که روایت زراره داشت و نیازی به محاسبه جداگانه ندارد. (۱)

تذنیب: به عقیده ما نهی در عبادات کاشف از فساد و بطلان عبادت است و در معاملات کاشف از فساد و بطلان نیست، ولی دال بر صحت و ترتب اثر هم نیست، بلکه تنها حرمت تکلیفی را دلالت می‌کند. ولی در مقابل ابو حنیفه و شاگردش محمد بن حسن شیبانی از عامه (۲) و فخر المحققین فرزند علامه از خاصه (۳) گفته اند که نهی مولی تکلیفاً دال بر حرمت است، ولی وضعاً نه تنها دال بر فساد و بطلان نیست بلکه مطلقاً (در عبادت و معامله) دال بر صحت است. دلیل این‌ها این است که نهی مثل امر تکلیف است و تکلیف باید به امر مقدور تعلق گیرد و قدرت مساوق با صحت و امکان تحقق شیء در خارج است، زیرا اگر عبادت یا معامله در واقع فاسد و باطل باشد و قابل تصحیح نباشد، نهی از آن تکلیف بما لا یطاق و عبث است. پس حتماً متعلق نهی، صحیح است و اگر عبادت باشد اعاده ندارد و اگر معامله باشد اثر بر آن مترتب است، و لو حرام و موجب عقاب باشد.

قوله: و التحقيق: مرحوم آخوند در جواب تذنیب مذکور تحقیقی دارند و نهی از معامله را جدا و نهی از عبادت را جداگانه محاسبه می‌کنند: اما نهی از معاملات: همان طوری که قبلاً گفتیم، نهی از معامله سه قسم داشت: ۱- از ذات سبب ۲- از مسبب ۳- از تسبیب یا تسبب، حال می‌فرماید: اگر نهی به مسبب بار شود مثل نهی از تملیک مصحف به کافر، یا به تسبیب بار شود مثل نهی از سبب قرار دادن بیع حصات برای رسیدن به ملکیت، یا نهی از تسبب بیع ربوی برای تملیک زیاده، در این دو قسم حق با ابو حنیفه و فخر الدین است و نهی کذائی کاشف از صحت است. دلیل همان دلیلی است که آنها گفتند یعنی نهی تکلیف است و باید به امر مقدور بار شود و اگر مسبب کذا یا تسبیب کذایی باطل و فاسد بود و اثری بر آن بار نمی‌شد، نهی از آن لغو بود و تکلیف به غیر مقدور بود. و اگر نهی به ذات سبب بار شود مثل نهی از بیع در وقت نداء اینجا نهی صحیح و مقدور است و لو کاشف از

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۵۲۴-۵۲۲، باب ۲۳ و ۲۴ من ابواب نکاح العیید.

۲- شرح تنقیح الفصول، ص ۱۷۳.

۳- به نقل شیخ اعظم در مطارح الانظار، ص ۱۶۶.

ص: ۱۳۲

صحت بیع نباشد، زیرا در این فرض کاری به سببیت و تأثیر نداریم و بیع به عنوان فعلی از افعال مباحی مطرح است که آنهم مقدور است و نهی به او تعلق می‌گیرد. البته همان طوری که نهی کاشف از صحت نیست، کاشف از فساد هم نیست. قبلاً گفتیم که نهی در معاملات منافاتی با صحت معامله ندارد، ولی اینکه حتماً دال بر صحت باشد. این گونه نیست. پس تنها بر حرمت تکلیفی چنین بیعی دلالت دارد و کاری به حکم وضعی آن ندارد.

و اما نهی از عبادات: عبادات را دو بخش کردیم: ۱- عبادت ذاتی ۲- عبادت جعلی و اعتباری که هر کدام را جداگانه شرح می‌دهیم: اما بخش اول: عبادت ذاتی (مثل سجده برای خداوند که ذاتاً عبادت خدا است و عبادت، ذاتی و عین ذات سجده است و وابسته به قصد قربت نیست، بلکه حتی اگر مبعوض هم باشد باز عبادت است) مطلقاً مقدور است، چه متعلق امر باشد و سجده واجب یا مندوب باشد؛ چه متعلق امر و نهی نباشد، و چه متعلق نهی باشد. در فرض منهی بودن هم چه صحیح باشد و چه فاسد و باطل باشد، در این بخش، نهی از عبادت کاشف از صحت آن نیست و با فساد هم می‌سازد و تکلیف به غیر مقدور هم نمی‌شود (نه تنها کاشف از صحت نیست؛ بلکه به حکم ملازمه عقلیه‌ای که در مقام اول سابقاً ذکر کردیم، اقتضای فساد و بطلان دارد.) پس در این قسمت ادعای ابو حنیفه و دیگران را نمی‌پذیریم.

بخش دوم: عباداتی که عبادت و پرستش ذاتی آنها نیست، بلکه مشروط به قصد قربت است و قصد قربت هم فرع بر وجود امر است. مثل نماز و روزه و حج و ... در اینجا چهار فرض متصور است:

۱- فقط مأمور به باشد: چنین عبادتی قطعاً صحیح و مقرب و مقدور است و هیچ محذوری ندارد.

۲- نه مأمور به باشد نه منهی عنه: چنین عملی و لو مقدور است، ولی عبادت نیست بلکه اگر ملاک امر محرز شود به قصد ملاک می‌آوریم و باز عبادت می‌شود و اگر ملاک هم محرز نبود از بحث خارج است.

۳- هم مأمور به و هم منهی عنه: در این فرض، عبادت مقدور است، زیرا امر دارد و به

ص: ۱۳۳

قصدها قربت اتیان می شود و کمبودی ندارد. در کنارش نهی هم هست که موجب عقوبت است، ولی این احتمال باطل است زیرا مستلزم اجتماع امر و نهی در شیئی واحد به عنوان واحد است که بالاجماع محال است.

۴- فقط منهی عنه باشد: اینجا است که عبادت مذکور اصلا مقدور ما نیست. زیرا امری ندارد تا قصد قربت شود و عبادت شود و نیز ملاک امر را هم ندارد و وقتی اصلا مقدور نباشد، وجهی برای حکم به صحت هم نیست و اصلا چنین نهیی کاشف از صحت نیست.

(بلکه به حکم برهان مقتضی فساد است.)

قوله: و قد عرفت: گویا کسی می گوید: اگر چنین عبادتی مقدور ما نیست پس چرا متعلق نهی واقع شده است؟ مگر نه اینست که نهی باید به امر مقدور باشد. مرحوم آخوند در جواب می فرماید که سابقا عبادت را در این قسم معنی کردیم و گفتیم: منظور عبادت فعلی نیست، بلکه مراد عبادت شأنی و تعلیقی است. بدین معنی که اگر امری بدان بار می شد، امر عبادی بود و بدون قصد قربت ساقط نمی شد و گرنه فعلا امری ندارد و عبادت نیست تا تکلیف به غیر مقدور باشد، فعلا فقط حرام به حرمت ذاتی است و لا غیر.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه اطلاق عبادت بر عبادت تعلیقی خلاف ظاهر است. زیرا کلمه عبادت ظهور در عبادت فعلی دارد نه شأنی. ولی جوابش این است که چاره ای از این ارتکاب خلاف ظاهر نداریم و جز این برای نهی از عبادت در قسم دوم، معنای درستی نیست.

پایان باب نواهی

ص: ۱۳۴

مقصد سوم باب مفاهیم

اشاره

مقصد اول از مقاصد کفایه الاصول درباره اوامر بود، مقصد دوم پیرامون نواهی بود. و مقصد سوم درباره مفاهیم است،

قبل از هر سخنی مقدمه ای را می آوریم که مشتمل بر چند نکته است:

نکته اول و اصلی ترین نکته در مورد تعریف مفهوم است: مرحوم آخوند تحلیلی از مفهوم می کنند و سپس تعریف خودشان را عرضه می کنند: بطور کلی کلمه مفهوم آن گونه که از موارد اطلاق و استعمال آن برمی آید (مثلاً در عرف عام و اهل لسان در مقام مکالمه و مذاکره و منازعه و اقرارات و وصایا و ... فراوان گفته می شود که مفهوم کلام شما چنین و چنان است. یا در اصطلاح اصول و فقه فراوان می گویند که مفهوم جمله شرطیه کذا، مفهوم وصف کذا و .. عبارتست از حکمی که گاهی انشائی است اگر از جمله انشائیه استفاده شود (مثلاً مولى فرمود: «اذا سافرت فقصر» مفهومش آن است که و اذا لم تسافر فلا تقصر یا فلا یجب القصر و حرمت قصر یا عدم وجوب آن در فرض عدم مسافرت یک حکم انشائی است) و گاهی اخباری است، اگر از جمله خبریه فهمیده شود. (مثلاً می گوید: اگر تو مرا اکرام کنی، من نیز تو را گرامی خواهم داشت، مفهومش آن است که پس اگر تو مرا اکرام نکنی، من تو را گرامی نخواهم داشت، و عدم اکرام من یک حکم اخباری است.) این حکم انشائی یا اخباری تابع خصوصیتی است که در معنای جمله وجود دارد و این معنی با همان خصوصیت از کلام اراده شده است و به خاطر دارا بودن این ویژگی آن مفهوم را دارد و این ویژگی مستتبع و مستلزم آن مفهوم است و در واقع مفهوم دارای فرع بر وجود این

ص: ۱۳۵

ویژگی است. (آن ویژگی عبارتست از انحصار، یعنی اگر ثابت شد که شرط یا وصفی که در جمله شرطیه و وصفیه ذکر شده یک شرط منحصر و علت منحصره حکم و جزاء است، به دنبال آن قطعاً مفهوم خواهد داشت. زیرا تا این شرط یا وصف منحصر باشد و در حقیقت تا علت تامه حکم باشد، معلول و حکم هم هست و همین که علت تامه نبود، حکم و معلول هم نابود خواهد بود. و معنای مفهوم داشتن همین است که در آینده به تفصیل خواهد آمد.) حال این خصوصیت از چه راهی برای معنای جمله ثابت می‌شود؟ راههای مختلفی دارد: ۱- از راه تبادر و وضع ۲- از راه انصراف ۳- از راه مقدمات حکمت که همه این‌ها مبسوطاً خواهد آمد البته راههایی که نتیجه عام و کلی بدهید این‌ها است و گرنه در موارد گوناگونی ممکن است از راه قرینه خاصه مفهوم داشتن ثابت شود ولی ضابطه و قانونی نیست و از بحث اصولی خارج است

قوله: وافقه: مفهوم دو شعبه دارد: ۱- مفهوم موافقت ۲- مفهوم مخالفت. مفهوم موافقت آن است که حکم مستفاد و از مفهوم کلام با حکم مستفاد از منطوق کلام از حیث ایجاب و سلب موافق باشند. یعنی هر دو ایجابی یا هر دو سلبی باشند، مثل «اکرم خادم العالم» که به طریق اولی بر وجوب اکرام خود عالم دلالت دارد و هر دو ایجابی اند، و مثل «ولا تقل لهما اف» که به طریق اولی دلالت دارد بر اینکه «ولا تضربهما و لا تشتمهما و ...» و هر دو سلبی اند.

مفهوم مخالف آن است که حکمی که از مفهوم کلام مستفاد است، برخلاف حکم منطوق است. یعنی اگر منطوق سلبی بود مفهوم ایجابی است. مثل «ان لم تؤمن لن تدخل الجنة ابدًا» که مفهومش این است: «فاذا آمنت تدخل الجنة». اگر منطوق ایجابی بود، مفهوم سلبی است. مثل «ان جاءك زيد فاکرمه». مفهومش این است که «فان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» و این قضیه دوم یا مفهومی لازمه آن قضیه اول یا ملفوظی و منطوقی است که به واسطه دلالت بر خصوصیت فوق الذکر، مستلزم این مفهوم است. (ضمناً خود قضیه ان لم یجئک ... به عنوان یک شرطیه متصله. قضیه سالبه نیست، بلکه موجه است. زیرا در آن حکم به تلازم مقدم و تالی یعنی «عدم مجیء زید و عدم وجوب اکرام» شده است. ولی هر یک

ص: ۱۳۶

از دو جزء آن یعنی شرط و جزاء سالبه هستند و در منطق ملاک ایجاب و سلب در شرطیه متصله حکم به تلازم یا سلب تلازم است و فرقی ندارد که طرفین هر دو مثبت یا هر دو منفی یا مختلفین باشد مثل «اذا بلغ الماء قدر کز لم ینجسه شیء» مفهومش این است که: «فاذا لم یبلغ الماء قدر کز یتنجس بالملاقات.»

قوله: فصیح: به دنبال تحلیلی که از مفهوم داشتیم می گوئیم: سه نوع تعریف برای مفهوم شده است:

۱- تعریف ما: «المفهوم حکم غیر مذکور» یعنی مفهوم عبارتست از حکمی (انشائی یا اخباری) که در کلام و جمله ذکر نشده است و (لازمه معنای کلام است نه معنای مطابقی و تضمینی) چه موضوعش در کلام ذکر شده باشد و چه ذکر نشده باشد. جایی که موضوع ذکر شده مثل «إن جاءک زید فاکرمه» در اینجا مفهوم «عدم وجوب اکرام زید بر فرض عدم مجیء» است و موضوع که زید باشد، در کلام ذکر شده است ولی حکم که عدم وجوب اکرام باشد، ذکر نشده بلکه مخالف آن یعنی وجوب اکرام ذکر شده است. البته بنا بر اینکه زید موضوع باشد و فرض مجیء از حالات موضوع باشد. وگرنه اگر زید با فرض مجیء موضوع بود، در جانب مفهوم هم موضوع که زید در فرض عدم مجیء باشد ذکر نشده است و حالتی که موضوع ذکر نشده باشد مثل «فی السائمه زکاه یا اطعم الفقراء» که مفهومش این است که پس معلوفه زکات ندارد. پس اغنیاء اطعام ندارند و ... (در مقابل منطوق که حکم مذکور است)

۲- تعریف حاجبی (۱): «المفهوم ما دالّ علیه اللفظ لا- فی محلّ النطق» در مقابل منطوق که در آنجا «ما دلّ علیه اللفظ فی محلّ النطق» بود و در اصول فقه مرحوم مظفر بیان شد. (۲) عضدی در تفسیر تعریف حاجبی گفته است: منظور ایشان از تعریف مذکور این است که المفهوم حکم لغیر مذکور (۳) یعنی مفهوم عبارتست از حکمی که موضوع آن در کلام ذکر نشده است. (در برابر منطوق که حکم موضوع مذکور است.) مثل پنج روز روزه واجب

۱- شرح المختصر، ص ۳۰۶.

۲- اصول فقه، ج ۱، اول بحث مفاهیم.

۳- شرح المختصر، ص ۳۰۶.

ص: ۱۳۷

است که مفهوم یعنی کمتر یا بیشتر از آن در کلام ذکر نشده است.

به این تعریف از حیث طرد و عکس اشکالاتی شده است. (۱) که نمونه هایی از این اشکالات را می آوریم. اما از حیث عکس یا جامع افراد بودن: این تعریف جمله «و عدم وجوب اکرام بر فرض عدم مجیء»، حکم موضوعی است که مذکور است نه غیر مذکور همچنین جمله «اتموا الصیام الی اللیل» را نیز شامل نیست، چون موضوع عدم وجوب امساک در شب که خود لیل باشد ذکر شده است.

و از حیث مانع افراد بودن: در جمله «فاسئل القریه» کلمه اسأل حکم است و موضوعش که اهل باشد، ذکر نشده است. پس باید این هم از مفاهیم باشد، در حالی که احدی به این مطلب تفوه نکرده است. و آن را از باب مجاز در حذف دانسته اند. دیگران به این نقضها جواب داده اند و مفصل بحث شده است (۲) ولی مرحوم آخوند می فرماید: ما کرارا گفته ایم که این تعاریف، لفظی و شرح الاسمی است، نه ماهوی و حقیقی و حدی و رسمی و در تعاریف لفظی جای این انتقادات نیست. و چه بهتر که از این بحثهای بی حاصل بگذریم.

قوله: و قد انقدح: اشاره به تفسیر حاجبی است که قبلا اشاره کردیم و جدای از تفسیر عضدی نبود و همان نقض و ابرامها را دارد و باز به عهده گرفتن حل این مطالب مهم نیست.

قوله: کما لا یهمننا: نکته دوم: در هر جمله ای دال و مدلول و دلالتی وجود دارد که دال خود لفظ و جمله است و مدلول معنای کلام است و دلالت رابطه میان لفظ و معنی است که بخاطر دلالت، این لفظ کاشف از آن معنی است.

حال وصف مفهوم داشتن مربوط به کدامیک از سه امر مذکور است؟ قطعاً وصف لفظ که نیست. ما دو قسم لفظ نداریم که یکی منطوقی و دیگری مفهومی باشد، لفظ لفظ است و بدان تلفظ می شود. ولی بعض القدماء مثل حاجبی و عضدی (۳) گفته اند که مفهوم، وصف دلالت است و دلیل آنها این است که دلالت یا منطوقی است یا مفهومی و این ها را به

۱- مطارح الانظار، ص ۱۶۷.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۶۷.

۳- شرح المختصر، ص ۳۰۶.

ص: ۱۳۸

دلالت اسناد می دهیم.

ولی مرحوم آخوند به پیروی از شیخ اعظم در تقریرات (۱) می فرمایند: مفهوم وصف مدلول است و اگر احیاناً (مثل مقام تقسیم) به دلالت اسناد داده می شود از باب وصف به حال متعلق است و اسناد مجازی است. (نظیر دلالت مطابقی و تضمینی و التزامی که حقیقتاً این ها وصف مدلول می باشند ولی به دلالت مستند شده اند.) ضمن اینکه از نقطه نظر اصولی این گونه بحثها مهم نیست چرا که هیچ ثمره عملی و فقهی بر آن مترتب نیست.

قوله: و قد انقدح: نکته سوّم: تبیین محلّ نزاع: همان گونه که در نکته اوّل بازگو کردیم.

مفهوم داشتن در گرو دلالت جمله بر خصوصیت حصر و علت منحصره بودن است که با توسط وضع و یا به حکم انصراف و یا مقدمات حکمت بر این خصوصیت دلالت می کند.

(و مبسوطاً خواهد آمد) پس در واقع بحث ما در باب مفاهیم در این است که آیا جمله شرطیه بر خصوصیت مذکور یعنی علت منحصره بودن شرط برای جزاء دلالت دارد یا نه؟

آیا جمله وصفیه بر این امر دلالت دارد که وصف مذکور، وصف منحصر است و حکم و دایر مدار او است یا نه؟ و هکذا جمله های حصریه و غائیه و ... (که خواهد آمد) اگر دلالت بر خصوصیت مزبور مسلم شد به دنبال آن مفهوم داشتن هم مسلم می شود زیرا پرواضح است که تا علت منحصره باشد حکم نیز که معلول او است خواهد بود، و همین که علت منحصره منتفی شد معلول هم منتفی خواهد شد و بقاء معلول بدون علت محال است.

(اگر مفهوم داشتن محرز شد، به دنبال آن حجیت مفهوم نیز مسلم می شود. زیرا کلام ظهور در مفهوم پیدا می کند و ظهور به حکم بناء قطعی عقلانی ارزشمند و لازم الاتباع است.

حال اگر در برخی تعابیر (۲) سخن از حجیت مفهوم شرط مطرح شده و گفته اند که آیا مفهوم شرط مثلاً حجّت است یا نه؟ تعبیر دقیقی نیست زیرا نزاع کبروی در میان نیست و اگر مفهوم ثابت شد، حجیت قطعی است، آری نزاع در صغری است که سؤال می شود آیا مفهوم دارد تا حجّت باشد یا ندارد؟ این هم در گرو دلالت بر خصوصیت است. پس مرکز ثقل بحث همین دلالت بر خصوصیت است.)

۱- مطارح الانظار، ص ۱۶۸-۱۶۷.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۷۱.

ص: ۱۳۹

فصل اول جمله شرطیه

اشاره

پس از فراق از مقدمه مزبور و آشنایی با تعریف مفهوم و تبیین محلّ نزاع، مباحث اصلی این مقصد را شروع می‌کنیم و آن را در پنج فصل قرار می‌دهیم: فصل اول از فصول این مقصد، درباره جمله شرطیه است: قدر مسلم این است که: جمله شرطیه بر ثبوت جزاء نزد ثبوت شرط دلالت دارد و این معنای مطابقی کلام است و از تعلیق جزاء بر شرط همین معنی متبادر است. فی المثل «إن جاءك زيد فاکرمه» مفادش این است که: اگر مجیء زید ثابت و محقق شد، به دنبال آن وجوب اکرام هم ثابت می‌شود و این وابسته به وجود آن است. پس اگر آن بود این نیز نخواهد بود. (حال آیا این دلالت مربوط به ادوات شرط وفاء جزائیه است یا مربوط به هیئت جمله شرطیه است؟ خیلی مهم نیست؟) چیزی که فعلا- مورد بحث می‌باشد این است که جمله شرطیه همان گونه که بر ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط دلالت می‌کند (منطوقی) آیا بر انتفاء جزاء بر فرض انتفاء شرط هم دلالت می‌کند (مفهومی) یا نه؟ معنای مفهوم داشتن این است که اگر این شرط (مجیء زید) نبود، آن جزاء (وجوب اکرام) نیز مطلقا نخواهد بود، یعنی بر جمیع فرضها و تقدیرهای دیگر (فرض عالم بودن، احسان کردن، راکب بودن، سلام کردن و هر شرط دیگری که به جای مجیء زید فرض شود). اکرام زید را واجب نیست. (بگونه‌ای که اگر خطابی رسید مبنی بر اینکه «ان احسن الیک زید فاکرمه» و بر این فرض هم اکرام زید را واجب کرد، این خطاب مخصّص عموم آن مفهوم باشد.) معنای مفهوم نداشتن این است که جمله شرطیه فقط فرض مجیء زید را متعوض است و وجوب اکرام را برای زید در این فرض ثابت می‌کند و

ص: ۱۴۰

نسبت به سایر فروض و تقادیر ساکت است و نفیا و اثباتا متعزّض نیست و حکم فرضهای دیگر از این جمله فهمیده نمی شود و باید از خارج و به دلیل دیگر بدست آید. درباره مفهوم داشتن جمله شرطیه و دلالت آن بر انتفاء جزاء بر فرض انتفاء شرط میان اصولیین اختلاف نظر وجود دارد:

۱- مشهور قائل به مفهوم شرط می باشند و می گویند که جمله شرطیه بالملازمه بر مفهوم دلالت دارد.

۲- گروهی منکر مفهوم شرط می باشند.

۳- عدّه ای هم طرفدار تفصیل می باشند. (که خواهد آمد).

قوله: لا شبهه: قبل از هر سخنی باید توجه داشت که ما منکر این معنا نیستیم که در موارد خاصّی ممکن است جمله شرطیه به برکت قرائن خاصّ حالی یا مقالی دالّ بر مفهوم باشد و یا در موارد خاصّی به دلیل خاص دالّ بر مفهوم نباشد. ما اصولیین کاری به موارد خاصّه نداریم و پرواضح است که در موارد ویژه تابع قرینه خاصّه هستیم. کلام در این است که آیا جمله شرطیه به صورت کلی مفید این معنا می باشد و مفهوم دارد یا ندارد؟

نتیجه این بحث کلی در موارد شک روشن می شود. یعنی اگر در مورد جمله ای شک کردیم و قرینه خاصّی بر هیچ طرف نبود، به آن ضابطه کلی رجوع کنیم و وضع موارد مشکوک را روشن کنیم و قائل به مفهوم می گویند که این ها هم مفهوم دارند و منکر می گویند: این ها مفهوم ندارند. پس یک بحث کلی داریم و از راههای کلی (وضع، انصراف، مقدمات حکمت) باید اثبات شود و گرنه راههای خاصّ و قرائن مخصوص از بحث ما خارج است و این ضابطه در کلّ مسائل اصولی مطرح است.

چهار مطلب برای اثبات مفهوم شرط:

قوله: فلا بد: طرفداران مفهوم شرط باید چهار مطلب را به ترتیب اثبات کنند تا مفهوم داشتن را استنتاج کنند:

۱- لزوم و ملازمه: آنها باید ثابت کنند که این جمله شرطیه یک شرطیه لزومیه است و میان شرط و جزاء ملازمه وجود دارد، (عقلی یا عرفی یا شرعی یا عادی) نه اینکه شرطیه

ص: ۱۴۱

اتفاقیه باشد که شرط و جزاء بطور تصادفی مقارنت پیدا کرده باشد اگر این جمله اتفاقیه باشد، هیچ دلیلی ندارد که با نبودن شرط جزاء هم نباشد. زیرا آن دو ربطی به هم ندارد و با نبود شرط هم ممکن است جزاء باشد.

۲- ترتب: باید ثابت کنند که میان شرط و جزاء ترتب و طولیت است نه تلازم و عرضیت، زیرا اگر شرط و جزا متلازمان و معلولان لعلّه ثالثه باشند و در عرض هم باشند، باز نبود شرط موجب نبودن مشروط و جزاء نمی شود. زیرا جزاء که فرع بر آن نیست تا با رفتن اصل فرع هم منتفی شود.

۳- علّیت: باید ثابت کنند که ترتب جزاء بر شرط از نوع ترتب معلول بر علّت است، نه از انواع دیگر. زیرا اگر در واقع شرط علّت جزاء نباشد، بلکه شرط دیگر علّت جزاء باشد و شرط مذکور ملازم با شرط دیگر باشد، باز دلیلی ندارد که با نبودن این شرط آن جزاء هم نابود شود، آنکه فرع بر این نیست تا معدوم گردد.

۴- انحصار: باید ثابت کنند که علّیت شرط برای جزاء هم از نوع علّیت منحصره است و یگانه علّت جزاء همین شرط است و علّت دیگری ندارد تا بگویند: مادامی که شرط باشد علّت منحصره هست و معلول هم خواهد بود و همین که شرط و علّت منحصره نبود، معلول هم نابود است. زیرا اگر علت منحصره به شرط مذکور نباشد، بلکه شرط دیگری هم بتواند جای آن را بگیرد (مثلاً این جاءك زيد فاکرمه، و ان احسن اليك فاکرمه ...) باز شرطیه اولی مفهوم ندارد که با نبود شرط «مچیء زيد» «وجوب اکرام» هم نابود شود. خیر ممکن است وجوب اکرام در ضمن شرط احسان کردن هم باقی می باشد. پس باید انحصار هم ثابت شود (از راه وضع یا انصراف یا مقدمات حکمت)

منکرین مفهوم شرط:

قوله: و اما القائل: اما منکران مفهوم شرط در وسعت می باشند و دست آنها باز و گشاده است. آنها در هریک از چهار امر مذکور می توانند مناقشه کنند و دلالت جمله شرطیه بر مفهوم را انکار کنند. در قدم اول می توانند در اصل لزوم و ملازمه تشکیک کنند و بگویند: از کجا معلوم که این قضیه، قضیه لزومیه باشد؟ شاید اتفاقیه باشد و صرفاً بر ثبوت جزاء نزد

ص: ۱۴۲

ثبوت شرط آنهم به نحو اتفاق و تصادف دلالت بکند که هرگز کاری به نفی ندارد و دلالت نمی کند که در صورت نبودن شرط جزاء هم نابود است. و در قدم دوم می تواند اصل ملازمه را بپذیرد، ولی اصل ترتب و طولیت را زیر سؤال ببرد و بگوید: شاید این شرط و جزاء در عرض هم باشند و هیچ کدام مترتب بر دیگری نباشد، آنگاه از کجا با نبود شرط، جزاء هم منتفی می شود؟ در قدم سوم می تواند دو اصل قبل را تسلیم کند و در اصل سوم که علت بود مناقشه کند و بگوید: از کجا معلوم که شرط علت واقعی جزاء باشد؟ شاید در واقع قضیه به عکس باشد و شاید جزاء معلول شرط دیگری باشد که ملازم با این شرط است و با تسامح به این شرط مذکور در کلام مستند شده است. در قدم چهارم پس از تسلیم هر سه اصل قبل می تواند در اصل چهارم خدشه وارد کند و بگوید: از کجا معلوم که شرط مذکور شرط منحصر باشد؟ شاید شرط یا شرطهای دیگری هم وجود دارد که جزاء و حکم در کنار آنها هم می تواند موجود شود و در نتیجه با نبود این شرط هم جزاء در کنار شرط دیگر محفوظ موجود باشد.

قوله: و لکن: مرحوم آخوند می فرماید: انکار اصل اول (ملازمه) قطعاً باطل است، زیرا جمله شرطیه با هیئت خاصی که دارد، ظهور روشنی دارد در اینکه میان شرط و جزاء نوعی ملازمه وجود دارد و قضیه، قضیه لزومیه است نه اتفاقیه، و اما انکار سایر اصول مجال واسعی دارد و منکر مفهوم می تواند هر یک از آنها را انکار کند و در نتیجه زیر بار مفهوم داشتن نرود. (و خود مرحوم آخوند به همین دلیل منکر مفهوم شرط می باشند.) ادله اثبات شرط

قوله: و دعوی: طرفداران مفهوم شرط برای اثبات چهار اصل مذکور که نتیجه آنها اثبات مفهوم شرط می باشد و در حقیقت برای اثبات مفهوم شرط از پنج راه وارد شده اند:

راه اول: تبادر: ادعا کرده اند که از ظاهر جمله شرطیه این اصول یعنی لزوم و ترتب و علت و انحصار به ذهن ما تبادر می کند و تبادر علامت حقیقت بودن است. پس جمله شرطیه برای دلالت بر خصوصیت مزبور وضع شده است. (علت منحصره بودن) و بدنبال آن مفهوم داشتن حتمی است. (البته تبادر دلیل وجدانی است و ما باید در ظاهر شرطیه

ص: ۱۴۳

دقت کنیم و ببینیم که آیا وجدانا چنین تبادری هست یا نه؟) مرحوم آخوند به دو بیان این دلیل را رد می‌کنند:

بیان اول: همان طور که جمله شرطیه در ترتب و طولیت فراوان استعمال شده است، در غیر ترتب هم خیلی استعمال شده و نیز همان طوری که در علّیت شرط برای جزاء فراوان بکار رفته در غیر آن هم (مطلق لزوم و لو ترتب و علّیتی نباشد) زیاد استعمال شده است، و نیز همان گونه که در شرط منحصر فراوان بکار رفته در شرط غیر منحصر هم در عرفیات و شرعیات فراوان استعمال شده است. (اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً، اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر، إن جاءك زيد فاکرمه و ان احسن اليك فاکرمه و...) ضمناً چنین نیست که استعمالش در شرط منحصر، حقیقی و بدون کمک قرینه باشد و استعمال آن در غیر منحصره، مجازی و به کمک قرینه باشد تا بگوئید: اولی حقیقت و دوّمی مجاز است وجدانا چنین نیست و در هر دو دسته از موارد استعمال، قرینه ای به چشم نمی‌خورد و بطور مساوی در هر دو استعمال می‌شود و هر دو از کلام اراده می‌شوند. پس معلوم می‌شود جمله شرطیه برای خصوص ترتب علیّی انحصاری وضع نشده است، بلکه بر مطلق تلازم و ملازمه میان شرط و جزاء دلالت دارد خواه طولی باشد یا نه، خواه علّیتی باشد یا نه، خواه انحصاری باشد یا خیر. پس از این راه دلالت جمله شرطیه بر خصوصیت مذکور ثابت نشد و راه وضع و تبادر ابطال شد.

قوله: و فی عدم الالزام: بیان دوّم: اگر متّهمی در محکمه و نزد قاضی جمله شرطیه ای را بر زبان جاری کند که متضمّن اقرار به امری از امور باشد و مفهومش اقراری باشد یا مجادل در مقام احتجاج و مجادله سخنی بگوید که مفهوم کلامش اعتراف به گفته خصم باشد، چنانچه جمله شرطیه ظهور وضعی در مفهوم داشته باشد و این معنی از آن متبادر باشد، لازمه اش آن است که حاکم شرع یا طرف بحث بتواند متّهم یا مجادل را محکوم کرده و او را ملزم به مقتضای اقرارش کند و متقابلاً انکار او و جواب دادن او به اینکه کلامش مفهوم ندارد و منظورش این نبوده، قابل قبول نباشد. در حالی که عملاً چنین نیست. یعنی در خارج قاضی چنین الزام و مؤاخذه ای نمی‌کند و متّهم در مقام دفاع می‌تواند منکر مفهوم

ص: ۱۴۴

شود. و این دلیل آن است که ظهور وضعی در میان نیست.

قوله: و اما دعوی: راه دوم از راههای اثبات مفهوم برای جمله شرطیه راه انصراف است:

سخن مدعی انصراف این است: ما نمی گوئیم که جمله شرطیه ظهور در علّیت منحصره دارد و برای دلالت بر این مطلب وضع شده است. بلکه می گوئیم که جمله شرطیه برای مطلق علاقه لزومیه میان شرط و جزاء وضع شده است و بر اصل لزوم و تلازم (در مقابل اتّفاقیه) دلالت می کند. و لکن علاقه لزومیه افرادی دارد (۱- علاقه ای که میان متلازمین است که ترتبی ندارد. ۲- علاقه لزومیه ای که میان معلول و علّت غیر منحصره است. ۳- لزومی که میان معلول و علّت منحصره آن وجود دارد.) و جمله شرطیه عند الاطلاق حمل بر فرد ثالث می شود و علاقه لزومیه عند الاطلاق انصراف به علّیت منحصره بودن دارد و منشأ انصراف آن است که این فرد از لزوم، کاملترین فرد لزوم و مصداق اکمل آن است. و شدیدترین نوع لزوم، لزوم میان علّت منحصره و معلولش است که تا این علّت آمد، معلول هم می آید. وقتی انصراف ثابت شد، مفهوم داشتن هم ثابت می شود. زیرا تا زمانی که علّت منحصره موجود باشد، معلولش هم موجود است و همین که علّت منحصره نبود معلول هم نخواهد بود.

قوله: ففاسده: مرحوم آخوند به دو بیان به این طریق هم جواب داده اند:

بیان اول یا اشکال کبروی: اکمل افراد بودن موجب انصراف مطلق به فرد مزبور نمی شود و اطلاق مطلق را باطل نمی کند. و گرنه لازم می شود ما در سرتاسر فقه به هیچ مطلقى نتوانیم تمسک کنیم و باید باب استناد به اطلاقها را مسدود کنیم، زیرا هر مطلقى در عالم فرد اکملی دارد و جا دارد کسی ادعا کند که این مطلق انصراف به همان فرد اکمل دارد (مثلا فرد اکمل انسان پیامبر خدا (ص) است. فرد اکمل عالم اعلم علمای عصر است، فرد اکمل رقبه، مؤمن و عادل و ... است.) هیچ فقیهی راضی نمی شود که باب تمسک به اطلاق بسته شود و گرنه در فقه معاملی گیر می کنیم و فقه جدید باید تأسیس کنیم. پس صرف اکمل افراد بودن موجب انصراف نیست. آری اگر انصراف ظهوری باشد که از کثرت استعمال در این فرد یا صنف و در نتیجه انس ذهن با این فرد یا صنف و تبادر این به ذهن

ص: ۱۴۵

سرچشمه می‌گیرد، ارزشمند است. ولی در ما نحن فیه چنین انصرافی نیست، زیرا در جواب اول از دلیل تبادر گفته شد که جمله های شرطیه در مورد شرط غیر منحصر و علت غیر منحصره هم فراوان استعمال شده است و مثالهایی آوردیم و اینجا اضافه می‌کنیم: «ان کنت جنبا فاعتسل» و ان مسست میتا فاعتسل و ... پس انصراف مذکور صددرصد بدوی خواهد بود و ارزشی نخواهد داشت.

بیان دوم یا اشکال صغروی: اصولاً ما اصل فرد اکمل بودن لزوم میان علت منحصره و معلولش را قبول نداریم. آنچه مسلم است این است که میان معلول و علت باید رابطه و پیوند خاصی (رابطه ضرورت بالقیاس) وجود داشته باشد و سختی باشد تا این علت که آمد معلول هم بالضرورة بیاید و بیش از این دلیل نداریم و این رابطه ضروری میان معلول و علت منحصره وجود دارد یعنی تا علت موجود شد معلول هم موجود می‌شود و از این حیث کمبود ندارد. آری در غیر منحصره این رابطه ضروری میان معلول با علت دیگر نیز وجود دارد و با وجود علت دیگر هم معلول حتماً موجود می‌شود. ولی علت دیگر داشتن باعث نمی‌شود که رابطه ضرورت معلول با علت اول ضعیف تر و کم رنگ تر باشد و با علت منحصره قوی تر و شدیدتر و مؤکدتر باشد. بلکه رابطه ضرورت بطور مساوی در همه این‌ها هست. علاقه لزومی در هر دو هست و در نتیجه لزوم موجود میان علت منحصره و معلولش فرد اکمل نیست تا موجب انصراف بشود یا نشود.

قوله: ان قلت: راه سوم و چهارم و پنجم استناد به اطلاق و مقدمات حکمت است ولی هر کدام به تقریر و بیانی. فعلاً راه سوم مطرح است و آن اینکه ما نیز مثل انصرافیون قبول داریم که جمله شرطیه بر اصل لزوم و علقه لزومی دلالت می‌کند و برای قدر جامع وضع شده است نه برای خصوص علاقه لزومی میان علت منحصره با معلولش. ما می‌گوئیم:

ادوات شرط (ان وفاء) یا هیئت جمله شرطیه (اختلافی است که دلالت بر تعلیق و لزوم مربوط به ادات شرط است یا مربوط به هیئت جمله شرطیه) برای اصل تعلیق جزاء بر شرط و وجود ملازمه میان آن دو وضع شده است و این علقه لزومی دو فرد دارد: ۱- لزوم به نوع انحصار ۲- لزوم به نحو غیر منحصره، آنگاه از راه اطلاق و مقدمات حکمت فرد اول

ص: ۱۴۶

را نتیجه می‌گیریم. یعنی می‌گوئیم که مولی در مقام بیان بود و امکان آوردن قرینه برخلاف ظاهر بود (مثلا می‌توانست بگوید: إن جاءك زيد أو احسن اليك و...) ولی چنین بیانی نیاورد پس معلوم می‌شود لزوم و ملازمه به نحو انحصاری است و شرط مذکور در کلام (مثلا مجیء زيد) شرط منحصر است و وقتی منحصره شد، مفهوم گیری آسان است. زیرا تا علت منحصره باشد معلول هم خواهد بود و همین که منتفی شد معلول هم منتفی می‌شود و هو المطلوب.

سپس مستدل ما نحن فیه را به باب صیغه افعال قیاس کرده است و گفته است: صیغه افعال هم برای مطلق طلب و جویی وضع شده بود و این وجوب دو فرد داشت: ۱- نفسی ۲- غیری و عند الاطلاق و با فراهم بودن مقدمات حکمت بر وجوب نفسی حمل می‌شود زیرا وجوب غیری نیاز به بیان زائد داشت. در ما نحن فیه هم اطلاق حمل بر انحصار می‌شود.

قوله: قلت: مرحوم آخوند به این طریق نیز با دو بیان جواب می‌دهند:

بیان اول: تمسک به اطلاق در مواردی است که مقدمات حکمت فراهم باشد. در مورد بحث ما که سخن از معنای ادوات شرط و هیئت جمله شرطیه است و دارای معنای حرفی هستند. اصلا جای مقدمات حکمت و در نتیجه جای اطلاق نیست. بیان مطلب: اطلاق و مقدمات حکمت درباره معانی و مقاصدی است که ملحوظ بالاستقلال باشند و معانی حرفی ملحوظ بالتبع هستند نه بالاستقلال. پس جای مقدمات مزبور نیست: زیرا یکی از مقدمات حکمت آن است که متکلم در مقام بیان باشد و در مقام افاده معنای استقلالی بر آید نه معنای تبعی. (این بر مسلک آخوند بود که معانی حروف را مثل معانی اسماء می‌دانست. و می‌گفت وضع عام و موضوعی له عام است و البته با مطلبی که در مبحث مقدمه واجب در رابطه با واجب مشروط در جواب به شیخ اعظم داشتند، سازگار نیست.

زیرا آنجا شیخ اعظم می‌فرمود: شرط که در واجب مشروط است مربوط به ماده امر است نه هیئت امر که معنای حرفی دارد و جزئی است. و آخوند (ره) فرمودند: و اما حدیث عدم الاطلاق فی مفاد الهیئه فقد حَقَّقْنَا سَابِقًا أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَالْمُسْتَعْمَلِ فِیهِ فِی

ص: ۱۴۷

الحروف یکون عامًا کوضعها.... و الطلب المفاد من الهيئه مطلق قابل لان یقید (۱) در آغاز کفایه هم به تفصیل ثابت کردند که حروف وضعشان عام و موضوع له نیز عام و مستعمل فیه نیز عام است و از این جهت با اسماء اجناس فرق ندارد (۲) و اگر عام است چرا اطلاق و مقدمات حکمت در آن جاری می شد؟! آری بر مسلک مشهور که می گفتند: حروف وضعشان عام و موضوع له شان خاص و جزئی است، این اشکال وارد است که اینجا جای اطلاق و مقدمات حکمت نیست)

بیان دوم: برفرض نپذیرم که اطلاق و مقدمات حکمت در معنای حروف هم جاری می شود. لکن اطلاق که در مقام بیان است و بر اصل علقه لزومیه دلالت دارد، دارای افرادی است (همان سه فردی که در قضیه انصراف ذکر شد. آنگاه از کجا معلوم است که اطلاق و مقدمات حکمت نتیجه اش فرد اخیر و علّیت منحصره باشد؟ چرا بر قدر جامع حمل نشود؟ چرا بر علاقه لزومیه میان متلازمین حمل نشود؟ چرا بر خصوص علقه لزومی ترتیبی انحصاری حمل نشود؟ وجهی برای این حمل وجود ندارد.

اما اینکه مستدل ما نحن فیه را به باب صیغه افعال و حمل بر وجوب نفسی مقایسه کرد، قیاسی مع الفارق است. زیرا در مورد مقیس علیه یا صیغه افعال یک وجوب مطلق و علی ای تقدیر داریم که واجب نفسی باشد و این وجوب هیچ قیدی ندارد و نیازی به بیان زائد ندارد و یک وجوب مقید و علی تقدیر دون تقدیر هم داریم که واجب غیری است و برفرض وجوب ذی المقدمه این هم واجب می شود و بدون وجوب غیر، این نیز واجب نیست. لذا تنها این قسم از وجوب نیاز به بیان زائد دارد. (مثلا بگوید: اذا قمت الی الصلاه فتوضأ) و اگر مولی در مقام بیان بود و مؤونه زائدی نیاورد، اطلاق کلام بر همین وجوب نفسی حمل می شود.

ولی در مورد مقیس یا ما نحن فیه هریک از دو فرد علاقه لزومیه (چه در علّت منحصره و چه غیر منحصره) نیاز به بیان زائد دارند و هر کدام نیازمند معین است. اگر مراد متکلم

۱- کفایه الاصول، ص ۱۵۴-۵۳.

۲- کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۵-۱۳، و ص ۶۵-۶۳.

ص: ۱۴۸

علاقه لزومیه انحصاری است. باید بگویید که فقط در فرض مجیء اکرام مطلوب من است و کلمه «فقط» را بیاورد که مفید حصر است. و اگر مرادش علیت غیر منحصره است باز باید بیان کند و بگوید: «إن جاءك زيد او احسن ... و هر دو مقتیدند و نیازمند بیان زائد می باشند و لذا عند الاطلاق نمی توان بر یکی از آن دو حمل کرد و قدر مسلم بر اصل لزوم و ملازمه بینهما حمل می شود. پس انحصار ثابت نشد تا مفهوم مسلم شود.

قوله: ثم انه: راه چهارم از راههای اثبات مفهوم شرط، باز هم تمسك به اطلاق و مقدمات حکمت است، با این تفاوت که در راه قبلی به اطلاق ادوات شرط یا هیئت جمله شرطیه استناد شد و در این راه به اطلاق خود شرط (مثلا مجیء زید) در جمله استناد می شود و در سخنان صاحب فصول (۱) و شیخ اعظم (۲) به این طریق استدلال شده است و آن اینکه شرط مذکور در جمله شرطیه (مجیء در مثال إن جاءك زيد فاکرمه) دارای حالات و فروضی است. از قبیل اینکه: مسبوق به چیزی باشد (مثلا پیش از مجیء زید، این عالم بودن او است که مؤثر در وجوب اکرام است). یا مسبوق به قید و خصوصیت دیگری که مؤثر است نباشد. و نیز مقارن با چیزی باشد. (مثلا هم زمان با مجیء زید این سلام کردن یا راکب بودن او است که موجب وجوب اکرام است). یا مقارن با چنین چیزی نباشد. و نیز ملحق به چیزی باشد. (مثلا- لاحق بر مجیء زید و پس از آن، این اداء دین یا امانت است که موجب وجوب اکرام است) یا ملحق به چیزی نباشد.

حال معنای اطلاق شرط این است که در تمام این حالات مختلف، آنکه به تنهایی مؤثر است و تمام مؤثر است مجیء زید است؛ چه سابق بر او خصوصیتی باشد یا نه چه مقارن با او خصوصیتی باشد یا نه، چه متأخر از او خصوصیتی باشد یا نه. این اطلاق از راه مقدمات حکمت ثابت می شود که مولی در مقام بیان بود و اگر خصوصیتی سابق بر مجیء زید یا مقارن با امر دخیل بود، مولی آن را ذکر می کرد. (زیرا در فرض سبق، مؤثر واقعی همان ویژگی سابق است و در فرض مقارنت هم هر دو باهم تأثیر می گذارند نه یکی از آن دو). اما چون ذکر نکرده است، معلوم می شود که مجیء زید مطلقا و علی جمیع التقادیر و

۱- الفصول الغرویّه، ص ۱۴۷.

۲- مطارح الانظار، ص ۱۷۰.

ص: ۱۴۹

فی جمیع الاحوال مؤثر در وجوب اکرام است و اگر او به تنهایی مؤثر باشد، حتما کلام مفهوم دارد. یعنی تا شرط باشد، جزاء هم هست و همین که شرط نابود شد، جزاء هم نابود می شود.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند می فرماید: اگر چنین اطلاقی محرز شد حق با شما است و جمله شرطیه مفهوم دارد ولی از کجا این را احراز کنیم؟ اگر نگوئیم که در جمله های شرطیه چنین چیزی اصلا اتفاق نیفتاده است ولی می توانیم نگوئیم که چنین فرضی بسیار نادر است و تکلیف نوع جملات شرطیه را روشن نمی سازد. زیرا از کجا احراز کنیم که چیزی سابق بر این یا مقارن با او و در عرض آن دخیل نیست؟ شاید شرط دیگر هم سبب وجوب اکرام باشد و بعدا بیان شود یا قبلا بیان شده است و باید آن را پیدا کرد. با این احتمال نمی توان گفت که فقط مجی ء زید یگانه مؤثر و تمام مؤثر در وجوب اکرام است.

قوله: فتلخص: خلاصه و جمع بندی چهار راه مذکور: مفهوم داشتن جمله شرطیه در گرو دلالت آن بر خصوصیت علت منحصره بودن شرط برای جزاء بود و برای اثبات این خصوصیت از چهار راه وارد شدیم: ۱- از راه وضع ادوات شرط ۲- از راه انصراف جمله شرطیه ۳- از راه اطلاق ادوات شرط ۴- از راه اطلاق خود شرط، و دیدیم که هیچ کدام منتج نبود. پس به صورت ضابطه و قانون نمی توان گفت که جمله های شرطیه ظهور در مفهوم دارند تا در موارد شک تکلیف روشن شود. و امّا اینکه گاهی و به صورت اتّفاقی قرینه ای قائم شده و مقدمات حکمت بار شده یا انصراف مورد قبول واقع شده یا قرینه خاصی بر مفهوم قائم شده، تمام این ها را قبول داریم ولی مفید مفهوم شرط نیست.

قوله: و امّا توهم: راه پنجم از راههای اثبات مفهوم شرط باز هم راه اطلاق شرط است ولی به تقریب دیگر: خاصیت شرط و علت، تأثیر گذاری و وابستگی مشروط به آن است یعنی اگر علت باشد، معلول هم حتما خواهد بود. پس شرط مؤثر در جزاء است و این مؤثر دو قسم و مصداق دارد: ۱- شرط تعیینی که معینا فلان امر (مجی ء زید) شرط و مؤثر است و عدل و بدیل ندارد. ۲- شرط تخیری که مختیرا یکی از دو یا چند امر (مجی ء زید یا عالم بودن او و ...) مؤثر در وجوب اکرام می باشند. آنگاه اگر مولی در مقام بیان بود و تنها

ص: ۱۵۰

مجی ء زید را آورد و شرط دیگری اضافه نکرد، اطلاق کلام ایجاب می کند که شرط مذکور، شرط تعیینی باشد، زیرا تخییری بودن نیاز به بیان زائد دارد. (مثلا- بگوید: «إن جاءك زید او احسن الیک») و چون مولی در مقام بیان بود و قرینه و بیان زائدی نیاورد، پس معلوم می شود که شرط دیگری در غرض مولی دخیل نیست. و گرنه مولای حکیم آن را بیان می کرد تا اخلال به غرض پیش نیاید. سپس متوهم باب شرط را به باب صیغه افعال قیاس می کند که در واقع روح این استدلال همین قیاس است: صیغه افعال ظهور در وجوب داشت و وجوب دو فرد داشت: ۱- وجوب تعیینی: به این معنی که معینا فلان کار واجب است و چیزی جای او را نمی گیرد. ۲- وجوب تخییری: به این معنی که بصورت علی البدل یکی از دو یا چند کار واجب است. آنگاه اگر مولی در مقام بیان بود و صیغه افعال را بصورت مطلق آورد، اطلاق صیغه بر وجوب تعیینی حمل می شود. زیرا تخییری بودن احتیاج به بیان زائد دارد که کلمه او یا امّا کذا باید بیاورد و چون نیاورده است، پس معلوم می شود که مرادش وجوب تخییری نیست. و گرنه اخلال به غرض کرده که با حکمت مولای حکیم سازگار نیست. حال ما نحن فیه هم- به بیانی که ذکر شد- چنین است.

قوله: ففیه: مرحوم آخوند به این طریق نیز با دو باین جواب می دهند:

جواب اول: قیاس باب جمله شرطیه به باب صیغه افعال قیاس مع الفارق است. بیان مطلب: سابقا در مبحث واجب تخییری این بحث مطرح شد که آیا واجب تخییری سنخ خاصی از وجوب در مقابل واجب تعیینی است و هر کدام نوع ویژه ای هستند و تفاوت ماهوی دارند؟ یا واجب تخییری هم به واجب تعیینی برمی گردد؟ در این مورد پنج نظریه مطرح شد که براساس نظر مرحوم آخوند این ها دو سنخ جداگانه هستند. در واجب تعیینی مصلحت معینا مال همین فعل است و این فعل علی کلّ تقدیر واجب و دارای مصلحت است چه کار دیگری انجام بدهیم یا نه، ولی در واجب تخییری مصلحت مال یکی از چند کار است و هر کدام بر تقدیری واجب و دارای مصلحت هستند. یعنی اگر دیگری انجام نشود این را باید انجام دهیم. وقتی دو قسم واجب ثبوتا و واقعا با یکدیگر متفاوت باشند، مقام اثبات آنها یعنی مقام خطاب و دلالت دلیل آن دو نیز که فرع بر مقام ثبوت است،

ص: ۱۵۱

متفاوت خواهد بود. اگر منظور مولی وجوب تخییری باشد، حتما باید او و اما بیاورد و خطابش را کامل کند و گرنه مقصّر است و خطابش ناقص است. لذا اگر در مقام بیان بود و بیان زائدی نیاورد، حتما حمل بر وجوب تعیینی می شود که علی کلّ حال واجب است.

ولی در مسأله جمله شرطیه چنین نیست که شرط تعیینی یعنی علتّ منحصره با شرط تخییری یعنی علتّ غیر منحصره دو سنخ مختلف باشند و ثبوتا فرق داشته باشند. بلکه خاصیت ذاتی شرط، تأثیرگذاری در مشروط است و این خصیصه از او جداشدنی نیست چه منحصر باشد و چه غیر منحصر. در غیر منحصر هم هر شرطی مستقلاً همین حکم را دارد و لذا در مقام اثبات هم نیازی به بیان او و اما ندارد، زیرا و لو هزار شرط دیگر هم جدا جدا باشد، ولی این خطاب و جمله شرطیه ناقص نیست، بلکه کاملاً مبین است و هدف بیان شرطیت مجبی ء زید است که حاصل شده است و کاری به شرط دیگر ندارد. (نه نفی می کند و نه اثبات، اثبات شی ء هم که نفی ما عدا نمی کند.) لذا از راه اطلاق و مقدمات حکمت نمی توان حمل بر شرط معین و منحصر نمود، زیرا بدون آن هم خلاف حکمتی نیست و اخلاقی به غرضی نشده است. در نتیجه قیاس باطل است.

قوله: و احتیاج: اگر شرطهای متعددی هر کدام دخیل باشد، باید بیان شود. ولی این صرفاً بیان تعدّد است و تنبیه بر این مطلب است که هر شرطی مستقلاً مؤثر است، نه اینکه برای بیان نحوه شرطیت باشد و اینکه این سنخ دیگری از شرطیت است و باید بیان شود.

قوله: مع انه: جواب دوّم: اگر هم در موردی احراز شد که فلان شرط شرط تعیینی است که- اتفاقاً چنین شده است- حتما مفهوم خواهد داشت. ولی این مورد از بحث ما خارج است.

نتیجه: به عقیده مرحوم آخوند جمله شرطیه ظهور در مفهوم ندارد.

قوله: ثمّ انه: مخالفان مفهوم شرط برای نفی مفهوم شرط سه دلیل آورده اند:

دلیل اوّل که منسوب به سید مرتضی می باشد. این است که بلاشکال شرطی که در کلام ذکر می شود، مؤثر است و فایده دارد و گرنه آوردنش لغو بود، و تأثیرش عبارتست از تعلیق حکم (جزاء) بر آن شرط یعنی ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط، و بیش از این نقشی

ص: ۱۵۲

ندارد، یعنی دلالت نمی‌کند بر اینکه اگر این شرط نبود آن جزاء هم نابود است، زیرا دلالت شرط بر این امر در گرو دلالت بر انحصار است یعنی باید شرط علت منحصره جزاء باشد تا با انعدام علت منحصره معلول نیز حتما منعدم شود. و علت منحصره بودن محرز و مسلم نیست. زیرا که لیس یمتنع یا به عبارت دیگر: من الممكن اینکه شرط دیگری خلیفه و قائم مقام و نایب مناب شرط اول گردد که جاری مجرا و نازل منزله او باشد یعنی با وجود او نیز حکم و جزاء محقق شود ضمناً شرط اول هم از شرط بودن خارج نشود یعنی او نیز شرط است و بر فرض ثبوتش جزاء ثابت می‌شود، ولی منحصر به او نیست و بر فرض ثبوت شرط دیگر نیز جزاء ثابت می‌شود. در نتیجه نمی‌توانیم بگوئیم که اگر شرط اول منتفی شد جزاء هم حتما منتفی است و کلام مفهوم دارد. بهترین شاهد بر امکان خلافت و نیابت شرطی از شرط دیگر، وقوع خارجی این نیابت است که هم در شرعیات مثال فراوان دارد و هم در عقلیات و هم در عرفیات:

در شرعیات: ان كنت جنبا فاغتسل و ان مسست میتا فاغتسل، اذا بلت فتوضأ و اذا نمت فتوضأ، و کلیه مواردی که موجبات و اسباب چیزی متعدد باشد. (در ادامه راجع به تعدد شرط بحث خواهیم کرد.)

و مثالی که خود مرحوم سید آورده این آیه است که در باب قرض دادن است «وَأَشْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» (۱) یعنی در مقام وام دادن دو شاهد از مردان گواه طلب کنید. گرچه در ظاهر به شکل جمله شرطیه نیست ولی مالش به یک شرطیه است و مثل این است که بفرماید: اگر بخواهید شهادت شاهد اول پذیرفته شود، باید شاهد دوم هم به او ضمیمه شود و این انضمام شرطی قبولی است و تا نباشد شهادت یکی مقبول نیست، ولی مفهومش این نیست که اگر دو شاهد از رجال نبود به هیچ وجه شهادت قبول نیست. بلکه از خارج یقین داریم که اگر به جای مرد دوم، دو زن عادل شهادت دهند و این به شاهد اول ضمیمه شود باز هم پذیرفته است. و باز چنین نیست که اگر این هم نشد راهی برای قبولی شهادت نباشد، بلکه یقین داریم که انضمام قسم به شاهد اول جانشین شاهد

ص: ۱۵۳

دیگر می شود.

در عقائیات: اگر خورشید طالع باشد حرارت هست، ولی چنین نیست که اگر طلوع شمس نبود حرارت هم نباشد. بلکه اگر به جای طلوع شمس، آتش هم روشن باشد باز حرارت موجود است. یا مثلا اگر این شیء انسان باشد، پس حیوان نیز هست. ولی مفهوم ندارد که اگر انسان نباشد حیوان هم نباشد بلکه ممکن است انسان نباشد ولی فرس یا بقر و ... باشد و باز حیوانیت صدق کند. اصولا- در کلیه مواردی که لازم، لازم اعم باشد، مطلب از این قرار است. زیرا با انتفاء ملزوم اخص، لازم اعم منتفی نمی شود، آری اگر لازم مساوی با ملزوم باشد (مثلا انسان و تعجب) یا اخص از ملزوم باشد (انسان و علم) با انتفاء ملزوم لازم منتفی است.

در عرفیات: مولایی به عبدش می گوید که اگر زید به خانه ما آمد اکرام کن. ولی مفهومش این نیست که اگر زید آمد اکرام نکن، زیرا می تواند بگوید که اگر بکر نیز آمد اکرام کن و ... یا استادی به شاگردش می گوید که اگر با زید معامله کردی تخفیف بده و اگر با خالد نیز معامله کردی تخفیف بده و ... خلاصه اینکه نیابت بعضی از شرطها از بعضی دیگر بی شمار و فراوان است در مثال إن جاءك زید فاکرمه یا ان سافرت فقصر و ... نیز هیچ مانعی ندارد که شرط دیگری جای این شرطها را بگیرد و با امکان نیابت انحصار محرز نیست و مفهوم داری ثابت نمی شود.

قوله: و الجواب: مرحوم آخوند در مقام جواب به این دلیل روی کلمه لیس یمتنع یا من الممكن، تکیه می کنند و می فرمایند: منظور شما از این امکان نیابت بعضی از شروط از بعضی دیگر چیست؟ اگر منظورتان صرف امکان وقوعی است [بدین معنا که در خارج یقین داریم که نیابتی نیست و شرط دیگری بیان نشده است، ولی اگر هم واقع می شد محذوری نداشت و محالی پیش نمی آمد و ثبوتا و واقعا و فی نفس الامر چنین چیزی ممکن است] خواهیم گفت که طرفداران مفهوم شرط کاری به مقام واقع و ثبوت و امکان عقلی ندارند، آنان در مقام اثبات و دلالت و ظهور جمله شرطیه بحث دارند که آیا ظهور در انحصار و به دنبالش مفهوم گیری دارد یا ندارد. و اگر منظور شما از امکان مزبور صرف

ص: ۱۵۴

احتمال وقوع باشد [بدین معنی که شاید شرط دیگری قبلا بیان کرده یا بعدا بیان بکند یا هم زمان بیان کرده و بما نرسیده و روی این احتمال از ظهور شرط در انحصار رفع ید می کند] این سؤال مطرح می شود که احتمال صدور شرط چگونه احتمالی است؟ و درصد آن چه میزان است؟ آیا احتمال راجح است یعنی مثلا هشتاد درصد احتمال می دهیم که شرط دیگری هم باشد؟ یا احتمال مرجوح و نیش غولی است یعنی ده درصد است؟

اگر احتمال راجح یا مساوی باشد، طبق قواعد لفظیه جلوی ظهور را می گیرد. ولی اگر احتمال مرجوحی باشد، لطمه به ظهور نمی زند. [و اصولا- در کلیه موارد اصول عقلائیّه از اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الحقیقه، اصاله الظهور و ... احتمال تخصیص و تقييد و مجازیت و اراده خلاف ظاهر وجود دارد و اگر قطع به عدم داشتیم که جای اصل نبود، مع ذلک خردمندان و اهل لسان بدان اعتنا نمی کنند.] در کلام سید مشخص نشده است که کدام احتمال منظور ایشان است؟ و قویا احتمال می دهیم که منظورشان صرف احتمال ضعیف و مرجوح باشد که آنهم قابل اعتنا نیست و صدمه ای به ظهور کلام در مفهوم داری نمی زند. [علاوه بر این در مواردی که دو یا چند شرط وجود دارد و نیابت محقق است، طرفدار مفهوم شرط نمی گوید که در اینجا به محض انتفاء یک شرط جزاء هم منتفی است، بلکه می گوید: اگر هر دو یا هر چند شرط منتفی شد، جزاء هم منتفی می شود.]

دلیل دوم از ادله منکرین: اگر جمله شرطیه ظهور در مفهوم داشته باشد و بر انتفاء جزاء نزد انتفاء شرط دلالت کند. حتما باید به یکی از دلالت‌های ثلاث (مطابقه، تضمّن، التزام) باشد و لازم به هر سه قسمش منتفی است، پس ملزوم نیز منتفی است. بیان ملازمه واضح است. زیرا دلالت اگر ظهوری و لفظی شد، از سه قسم مذکور خارج نیست. بیان ابطال لازم به هر سه قسمش: مدلول مطابقی جمله شرطیه، ثبوت جزاء بر فرض ثبوت شرط است نه انتفاء جزاء بر فرض انتفاء شرط. قهرا مدلول تضمّنی شرط هم روشن شد و واضح است که انتفاء عند الانتفاء جزء آن هم نیست. مدلول التزامی هم شرطش آن است که لزومش از نوع لزوم بین به معنای اخصّ باشد و به مجرد تصوّر ملزوم یعنی ثبوت عند الثبوت، لازم یعنی انتفاء عند الانتفاء نیز تصوّر شود، در حالی که به اعتقاد مستدلّ چنین ملازمه ای هم وجود

ندارد و تصوّر یکی بدون دیگری ممکن است. نتیجه: پس ملزوم هم منتفی است، یعنی جمله شرطیه بر مفهوم دلالت نمی کند.

قوله: و اجیب: دیگران به استدلال مذکور این گونه جواب داده اند که ما ملازمه استدلالتان را می پذیریم، ولی بطلان لازم به هر سه قسمش را نمی پذیریم و مدّعی هستیم که دلالت التزامی وجود دارد و مفهوم داشتن لازم لاینفک جمله شرطیه است و به مجرد تصوّر ثبوت عند الثبوت، انتفاء عند الانتفاء هم تصوّر می شود.

قوله: و قد عرفت: مرحوم آخوند کاری به جواب مزبور ندارد. زیرا هم مستدلّ ادّعی بلا دلیل دارد که منکر دلالت التزامی است و هم مجیب بدون دلیل ادّعی مذکور را نمود و البته هیچ کدام را نباید محکوم کرد. زیرا آنها فهم خود را از ظاهر جمله بیان کردند و فهم هر کدام برای خودشان حجت است. ولی حقّ در مقام همان است که ما در بحث با طرفداران مفهوم شرط داشتیم. که همه راههای اثبات شرط را (پنج راه) آوریم و جواب دادیم و در نتیجه به عقیده ما راهی برای اثبات مفهوم شرط وجود ندارد.

دلیل سوم از ادله منکران: اگر جمله های شرطیه دارای مفهوم باشند لازم می آید آیه شریفه «وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» (۱) (اگر کنیزان جوان شما اراده تحصّن و عفت و پاکدامنی دارند شما حق ندارید آنها را بر بغاء و زنا دادن مجبور سازید.) نیز دارای مفهوم باشد. (چون این هم یک جمله شرطیه است) و در صورتی که مفهوم داشته باشد مفهومی این می شود که فاذا لم یردن الفتیات التحصّن فاکراهین علی البغاء لیس بحرام یا جایز و یا فاکرهون. در حالی که این مفهوم باطل است. به دلیل اینکه اولاً در این فرض که کنیزکان اراده تحصّن ندارند و نمی خواهند پاک دامن باشند بلکه می خواهند آلوده دامن باشند، اکراه بر زنا اصلاً صدق نمی کند و اکراهی نیست تا جایز باشد یا خیر، و سالبه به انتفاء موضوع است. ثانیاً بر فرض که اکراه صدق کند، این را از خارج می دانیم که اکراه بر زنا مطلقاً حرام است چه آنان اراده تحصّن داشته باشند و چه نداشته باشند. با این حساب آیه مذکور مفهوم ندارد که: ان لم یردن ... بلکه چه اراده کنند و

یا نکنند حکم یکی است. پس این آیه ماده نقضی می شود و دلیل آن است که جمله شرطیه مفهوم ندارد.

قوله: و الجواب: بارها گفته ایم که موارد خاصه از بحث ما خارج است و مواردی که به برکت قرینه خاصی جمله شرطیه بر مفهوم دلالت می کند مورد بحث ما نیست، مواردی که به کمک قرینه بر مفهوم نداشتن دلالت دارد، از بحث ما خارج است. آیه مزبور از این موارد است و به گفته مستدل این آیه مفهوم ندارد. به همان دو جهتی که او گفت: یکی اینکه اصلا اکراه صدق نمی کند تا حرام باشد یا نه (جمله های شرطیه از یک نظر دو دسته اند: یک دسته جمله هائی که شرط در آنها علاوه بر اینکه در جزاء و حکم تأثیر دارد، تمام موضوع حکم نیز هست، بگونه ای عقلا- حکم دائر مدار آن است و برای بیان موضوع ریخته شده است. مثل ان رزقت ولدا فاختنه که تمام موضوع برای وجوب ختان رزق ولد است و اگر ولدی نبود ختانی هم نیست چون موضوع ندارد و از باب سالبه به انتفاء موضوع است. و هكذا مثال ان ركب الامير فخذ ركابه و ... و آیه مذکور از این قسم است که اگر اراده تحصین نبود، اصلا اکراهی نیست و وقتی موضوع نبود حکمی هم نخواهد بود. و دسته دیگر جمله هائی که شرط در آنها فقط مؤثر در جزاء است و گرنه موضوع چیز دیگری است و با نبود شرط هم موضوع باقی است. مثل «ان جاءك زيد فاکرمه» که زید در هر حال هست ولی اگر شرط بود جزاء هم هست و اگر شرط نبود، بودن یا نبودن جزاء موضوع بحث است.) و دیگری اینکه از خارج می دانیم که اصرار و اجبار بر زنا مطلقا حرام است. پس نمی توان گفت: «ان لم یردن التحصن فالاکراه جایز». کلام در موردی است که هیچ گونه قرینه خاصی نباشد و ما باشیم و ظاهر جمله شرطیه و اینکه آیا ظهور وضعی یا انصرافی یا اطلاقی در مفهوم دارد یا ندارد.

نتیجه: مرحوم آخوند در اصل مدعا با منکرین مفهوم شرط موافق است، ولی استدلالهای آنان را قبول ندارد و شاید خودش از این راه استناد می کند که ادله مثبتین هم رد شد و ما دلیلی بر مفهوم شرط نداریم تا بگوئیم که مفهوم دارد یا ندارد و لذا حکم به عدم می کنیم.

ص: ۱۵۷

بیان سه امر در خاتمه

اشاره

قوله: بقی امور: در پایان مبحث مفهوم شرط، سه امر را عنوان می کنند:

امر اول: منظور از شخص الحکم عبارتست از حکم خاص و جزیی که مقید به قیدی شده است.

مثلاً- در «إن جاءك زيد فاکرمه» وجوب اکرام بر فرض آمدن که مباین با فروض دیگر و غیر از آنها است، شخص حکم است. منظور از سنخ الحکم عبارتست از، نوع و کلی و طبیعی حکم که مقید به فرض خاصی نیست، بلکه عام است و جمیع فرضها را دربر می گیرد.

فی المثل اصل وجوب اکرام زید کلی است؛ زیرا وجوب اکرام بر فرض آمدن را شامل است. وجوب اکرام بر فرضهای دیگر از قبیل، احسان، تقوی، عالم بودن و ... را نیز شامل می شود.

با توجه به این مقدمه، مفهوم عبارتست از انتفاء سنخ و نوع حکم، یعنی وقتی می گوئیم که جمله شرطیه «إن جاءك زيد فاکرمه» مفهوم دارد، منظور این است که با انتفاء شرط (مجویء زید) مطلق وجوب اکرام زید نیز منتفی می شود و اکرام زید مطلقاً و بر جمیع فروض واجب نیست. (به گونه ای که اگر جمله شرطیه دیگری وارد شد، مبنی بر اینکه «و ان احسن اليك فاکرمه» مخصیص عموم آن مفهوم می گردد.) و کلام در دلالت جمله شرطیه است بر انتفاء سنخ حکم و جزاء در نزد انتفاء شرط. نه اینکه مفهوم عبارت باشد از انتفاء شخص حکم یعنی جمله شرطیه مفهومش این باشد که اگر زید نیامد، همین وجوب اکرام بر فرض مجویء منتفی می شود و کاری به سایر فروض ندارد، بلکه انتفاء شخص حکم بر فرض انتفاء شرط، یک امر عقلی و مسلم است که اگر کل موضوع و یا جزء یا قید آن منتفی

ص: ۱۵۸

شد، آن حکم خاصّ به این مجموعه نیز منتفی می شود. این مطلب پیش و بیش از آنکه لفظی و ظهوری و مربوط به ظهور شرط باشد، یک امر عقلی قطعی است که از بحث خارج است. پس سخن در ظهور جمله شرطیه در انتفاء سنخ حکم است و هکذا جمله های وصفیه و لقبیه و

قوله: و لا- یتمّشی: قاعده کلی: بحث ما در باب مفاهیم، پیرامون جملاتی است که به حسب واقع و نفس الامر و مقام ثبوت و به حکم عقل این گونه باشند که با انتفاء شرط هم سنخ حکم قابلیت بقاء و انتفاء را داشته باشد، مثل إن جاءک زید فاکرمه که با نبود مجیء زید هم طبیعی و خوب اکرام قابلیت بقا را دارد و در این ها بحث می کنیم که حالا- که عقلا- و ثبوتا چنین چیزی ممکن است، آیا در مقام اثبات و دلالت و ظهور، جمله شرطیه یا وصفیه و ... ظهور وضعی یا انصرافی یا اطلاقی در مفهوم داری و انتفاء سنخ حکم دارند یا نه؟ آیا جمله شرطیه دالّ بر ثبوت مفهوم است یا دالّ بر عدم آن است؟ یا نفیاً و اثباتاً از حکم مفهوم ساکت است و دلالتی ندارد؟

قوله: و من هنا: این فراز مبتنی و متفرّع بر قاعده کلی مذکور است. مرحوم شیخ در تقریرات (۱) توهم کرده و مرحوم شهید ثانی در تمهید القواعد (۲) قاطع شده به اینکه قضایای شرطیه یا وصفیه یا لقبیه ای که در باب وصایا، اوقاف، نذرها، قسمها، اقرارها و ...

ذکر می شوند، دارای مفهوم هستند، مثلاً- وقف داری علی اولادی (لقب) مفهومش نفی وقفیت از غیر اولاد است. یا وقف داری علی اولادی ان کانوا فقراء (شرط) مفهومش انتفاء وقفیت نزد انتفاء شرط فقیر بودن اولاد است. و هکذا در وصیت و نذر و

مرحوم آخوند می فرماید: انتفاء وقف و وصیت و نذر و ... از غیر متعلّق این ها (از غیر اولاد، از غیر اولاد عالم، از غیر فقراء) را قبول داریم؛ ولی از باب مفهوم شرط یا وصف یا لقب نیست و سخن از مقام اثبات و دلالت نیست، بلکه از باب اینست که، مالی که یک بار وقف بر عنوان عامّ یا خاصّ شد و وقفیت منعقد شد، قابلیت ندارد که دوباره به عنوان دیگری وقف شود؛ زیرا وقف یا فکّ ملک است و یا تملیک به موقوف علیهم است و به

۱- مطارح الانظار، ص ۱۷۳.

۲- تمهید القواعد، ص ۱۴، قاعده ۲۵.

ص: ۱۵۹

محض تحقق وقف، واقف این مال بیگانه می شود. طوری که نه او می تواند دوباره وقف کند و نه مال می تواند دوباره آزاد شود که تحصیل حاصل است و یا در صورتی که دوباره تملیک شود که اجتماع دو مالک مستقل بر مملوک واحد پیش می آید و محال است. و هکذا در باب وصیت و نذر و اقرار و ... در این گونه قضایا، به حکم عقل وقفیت از غیر متعلق آن منتفی است و امکان ندارد برای غیر هم وقف باشد و ثبوت محال است. دیگر نوبت به مقام اثبات و دلالت نمی رسد.

قوله: اشکال و دفع: فرمودند که مفهوم، انتفاء شخص حکم نیست بلکه انتفاء سنخ حکم است، به بیانی که گذشت. حال به این مطلب اشکالی وارد شده که مرحوم آخوند آن را طرح کرده و جواب داده اند.

اما اشکال: مقدمه: در اول کفایه فرمودند: درباره موضوع له و مستعمل فیه حروف و اسماء اشاره و هیئات دو مبنی وجود دارد، یکی مبنای مشهور است که می گفتند حروف و مانند آن وضعشان عامّ و موضوع له آنها خاصّ است؛ یعنی واضح در هنگام وضع، مفهوم کلی طلب و جویی را لحاظ و تصوّر کرده ولی هیئت افعال را برای مصادیق آن یعنی فردی از کلی وجوب وضع کرده و در مقام استعمال هم در همین فرد استعمال می شود و مفاد افعال کلی نیست.

دیگری مبنای آخوند (ره) بود که می فرمود: حروف و هیئات و ملحقات به حروف وضعشان عامّ است، یعنی هم معنای متصوّر و ملحوظ حال الوضع کلی است و هم موضوع له آنها عامّ است. لفظ هم برای معنای عام وضع شده و هم مستعمل فیه کلی است؛ یعنی مستعملین نیز در مقام استعمال، لفظ را در همین معنا استعمال می کنند و خصوصیت و جزئیت چه ذهنی باشد که لحاظ و تصوّر معنا، موجب وجود ذهنی و آنها موجب جزئیت و تشخص می گردد (لأنّ الشیء ما لم یتشخص لم یوجد) و چه خارجی باشد که از دایره موضوع له و مستعمل فیه بیرون و به مقام استعمال مربوط می شود و از ناحیه استعمال لفظ در معنا پیدا می شود که تا آن معنا را تصوّر و لحاظ نکند و به ذهن نیاورد مجوز و مصححی برای استعمال نمی یابد و گرنه پس از تصوّر معنا، لفظ را در خود

ص: ۱۶۰

معنا به کار می برد نه معنای متصوّر بودن و مبسوطا دلائل این مطلب در اوائل کفایه آمده است.

با این مقدمه مستشکل می گوید: با توجه به فرمایش شما که مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم، می گوئیم که سنخ الحکم اصلا در جمله شرطیه (إن جاءك زيد فاکرمه) یا وصفیه (اکرم زيدا الجائی) یا لقییه (اکرم الجائی) و ... در ناحیه منطوق مطرح نیست و متعلق انشاء مولی واقع نشده است (چون مفاد هیئت جزئی است و مستشکل از کسانی است که وضع را عامّ و موضوع له را در هیئات خاصّ می داند). تا مفهوم کلام بدان متعزّض باشد و بر نفی سنخ حکم دلالت کند و مفهوم تابع منطوق است؛ اگر در منطوق، از جزاء شرط، سنخ حکم اراده شده بود، در مفهوم نیز نفی سنخ اراده می شد؛ ولی دیدیم که سنخ الحکم مجعول و منشأ نیست تا مسلوب و منفی گردد. آنچه مورد انشاء و جعل است، عبارتست از شخص الحکم یا مصداقی از مصادیق وجوب اکرام. (وجوب اکرام بر فرض مجیء) علی القاعده اگر جمله مفهوم داشته باشد، باید مفهومش انتفاء شخص همین حکم مجعول باشد نه انتفاء سنخ حکم، پس چرا فرمودید که مفهوم انتفاء سنخ حکم است؟!

(ما اضافه می کنیم که انتفاء شخص حکم هم که به نظر شما عقلی بود و از باب مفهوم کلام نبود، پس در حقیقت «ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد»، یعنی مقصود شما که انتفاء سنخ حکم باشد، حاصل نیست، چیزی که حاصل است، یعنی انتفاء شخص حکم که مطلوب شما نیست. پس باید گفت که اصولا جمله شرطیه و وصفیه و ... مفهوم ندارند.)

قوله: و لکنک: مرحوم آخوند از اشکال مذکور جوابی داده و مرحوم شیخ جواب دیگری داده اند. اما جواب مرحوم آخوند (این جواب بر مبنای خود ایشان است که در باب هیئات هم موضوع له و مستعمل فیہ را عامّ می دانند) به گمان شما مفاد هیئت جزئی و شخصی و خاص است و آنکه در جمله شرطیه بر شرط و در وصفیه بر وصف و ... معلق شد، خصوص، همین وجوب جزئی است و آن اشکال را وارد کردید. غافل از اینکه به عقیده ما مفاد هیئت امر، وجوب کلی و اصل وجوب و طلب الزامی است و منشأ به صیغه

ص: ۱۶۱

اصل وجوب است که کلی است و مستعمل فیه در باب امر، همین مفهوم کلی است (و این مطلب در باب معانی حرفیه کاملاً مبرهن شد) آنگاه معلّق بر شرط در منطوق کلام، کلی وجوب اکرام است. در مفهوم هم که مطابق منطوق است با انتفاء شرط همین وجوب کلی منتفی می شود و مفهوم انتفاء سنخ حکم است. اما تشخّص و خصوصیت (قصد انشاء و لحاظ آلی) از ناحیه استعمال است که تا منشی وجوب را در ذهن تصور و لحاظ نکند، در مقام انشاء بر نمی آید و پس از لحاظ و تصوّر که به معنای وجود ذهنی است و وجود مساوق با تشخّص است، زمینه فراهم می شود تا لفظ را در معنای خودش که اصل وجوب است استعمال کند. (البته منظور مستشکل جزئی و خاصّ به خصوصیت ذهنی نیست، بلکه منظور جزئیت خارجی است که اصل مبنایش باطل است و در اوّل کتاب گذشت.) با محاسبات مذکور، اشکال مندفع شد و مطلب مذکور (مفهوم انتفاء سنخ حکم است) به قوت خویش باقی است.

قوله: کما لا تکون: جمله انشائیه (إن جاءک زید فاکرمه) نظیر جمله خبریه (إن جاءک زید فیجب اکرامه) است و همان طور که در جمله خبریه، کلام در اصل وجوب، استعمال شده است و خصوصیت قصد حکایت و اخبار داشتن در اصل معنا و مستعمل فیه دخالت ندارد، همچنین در جمله انشائیه هم مفاد هیئت امر اصل وجوب است، نه وجوب متشخص به خصوصیت ذهنی. و لحاظ معنا، زمینه ساز استعمال است که هم وضع و هم استعمال فرع بر لحاظ و تصوّر هستند.

قوله: و قد عرفت: باب انشاء و اخبار، دقیقاً مثل باب حروف و اسماء است و همان طور که حروف و اسماء هم جنس آنها وضع و موضوع له و مستعمل فیه در هر دو عامّ و کلی بود و تفاوت در لحاظ آلی و استقلالی بود و این ها هم در اصل دخیل نبودند، بلکه در غرض مستعمل دخیل بودند. همچنین انشاء و اخبار دارای معنای کلی هستند. و قصد انشاء و قصد حکایت داشتن جزء اصل معنی نیست و از خصوصیات استعمال و مربوط به مقام استعمال است.

قوله: و بذلک: و اما جواب شیخ اعظم: ایشان میان وجوب اخباری و وجوب انشائی

ص: ۱۶۲

فرق گذاشته و فرموده اند اگر وجوب به صورت جمله خبریه بیان شود، مثلاً بگویند: «إن جاءك زيد يجب اكرامه» در این صورت وجوبی که در جزاء آمده کلی است و ماده «يجب» که لفظ وجوب باشد. بر کلی و جنس وجوب دلالت می کند و طبعاً مفهوم شرط هم عبارت خواهد بود. از نفی همین وجوب کلی بر فرض نفی شرط، یعنی اگر زید نیامد، همین وجوب اكرام کلی منتفی می شود و اشکال در این بخش مندفع است و مفهوم، انتفاء سنخ حکم است و اگر وجوب به صورت جمله شرطیه انشائی بیان شود، مثلاً بگویند: «إن جاءك زيد فاکرمه» در اینجا شیخ هم مثل مشهور قبول دارد که مفاد هیئت جزئی است و وجوبی که با صیغه افعال انشاء می شود فرد و مصداقی از وجوب است،

و لکن از راه دیگر انتفاء سنخ الحکم را اثبات می کند و آن راه این است که اگر منظور مولی ارتفاع شخص حکم عند ارتفاع القید بود، چرا به صورت جمله شرطیه بیان کرد؟

ارتفاع شخص حکم تابع ارتفاع یکی از قیود موضوع است و به صورت وصفیه هم که می فرمود: «اکرم زیداً الجائی» یا بصورت لقب هم که می فرمود: «اکرم الجائی» باز با انتفاء وصف عنوانی جائی، وجوب اكرام هم منتفی بود و نیازی نبود که به صورت شرطیه بیان کند، از اینکه به صورت شرطیه بیان کرده استفاده می کنیم که منظور انتفاء سنخ الحکم است، به این بیان که شرط ظهور در علّیت دارد و خاصیت علّت آن است که معلول تابع او است و فرض هم این است که شرط علت منحصره است و اگر این شد قطعاً وجوب اكرام تابع این شرط خواهد بود و اگر شرط منتفی شد، علّت منحصره منتفی شده و اگر علّت منحصره منعدم شد، معلول هم کلاً منتفی می شود و چیزی به عنوان وجوب اكرام باقی نمی ماند و ما از این راه استفاده می کنیم که مفهوم انتفاء سنخ الحکم است.

قوله: و آورد: قبل از مرحوم آخوند هم کسانی شبیه جواب ایشان از اشکال مذکور در اشکال و دفع جواب داده و گفته اند که در باب هیئت هم وضع و موضوع له و مستعمل فیه عام است و منشأ به صیغه افعال یک وجوب کلی است و در مفهوم، همین کلی منتفی می شود و مفهوم انتفاء سنخ الحکم است؛ ولی مرحوم شیخ به دو بیان جواب مذکور را رد کرده اند.

ص: ۱۶۳

۱- راه فرار از اشکال، مبتنی بر کلیت وجوب (و معنای امر را کلی دانستن) نیست؛ بلکه مبتنی بر راه دیگری است (که همان ظهور شرط در علیت منحصره باشد)

۲- اصولاً- قبول نداریم که مفاد صیغه افعال وجوب کلی باشد و دلیلی بر عمومیت آن نیست چه بسا دلیل بر خلافش باشد؛ زیرا متبادر از صیغه افعال این است که خصوصیات (قصد انشاء داشتن) از خود لفظ و هیئت امر به ذهن می آید و صیغه برای وجوب خاصی وضع شده است.

[کمله آورد فاعلش شیخ اعظم است: بما ربّما متعلّق به تفصّی است الی ما ذکرنا یعنی در کلام آخوند که وضع و موضوع عامّ است بما حاصله متعلق به آورد است، لما افاده متعلّق به لا یبتنی است و منظور همان علیت شرط است]

قوله: و ذلک: مرحوم آخوند می فرماید: از جوابی که ما به اشکال دادیم، فساد و بطلان تفصیل شیخ روشن شد. و آن اینکه، به عقیده ما فرقی میان اخبار و انشاء نیست و همان طور که قصد اخبار داخل در معنای جمله خبریه نیست و مفاد جمله خبریه اصل وجوب است، همچنین قصد انشاء هم داخل در معنای جمله انشائیه نیست و این قصدها و لحاظها و خصوصیات مربوط به مقام استعمال و از خصوصیات استعمال است که تا در این مقام بر نیاید و این معنا را لحاظ نکند نمی تواند در آن استعمال کند و مبسوطا در جواب خود آخوند گذشت که قیاس کردند به باب معنای حرفی و اسمی و نیازی به تکرار نیست.

امر دوم: تعدد شرط و وحدت جزاء

هرگاه شرط متعدد و جزاء واحد باشد مثلاً بفرماید: «إن جاءك زید فاکرمه و ان احسن الیک فاکرمه» یا بفرماید: اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر» چنانچه جمله شرطیه مفهوم نداشته باشد (مسلک آخوند رحمه الله و جماعتی همین بود.) مشکلی نیست؛ زیرا به ظاهر هر شرطی عمل می شود و می گوئیم که هر شرطی استقلال در تأثیر دارد و اگر نخست خفاء اذان تحقق یافت، همان موجب قصر است و اگر خفاء جدران حادث شد، همین موجب قصر است و اگر هر دو شرط هم زمان با یکدیگر تحقق یافتند، هر دو موجب

قصرند. (چون در یک زمان یک نماز قصر بیشتر واجب نیست و شرعا قابل تکرار نیست.) ولی به هر حال کاری به شرطهای دیگر ندارند و نفی ثالث و رابع و ... نمی کنند و دلالت ندارند که عامل دیگری در وجوب قصر دخالت ندارد، و اثبات شیء هم که نفی ما عدا نمی کند؛ ولی اثبات ما عدا هم نمی کند و این دو قضیه نفیا یا اثباتا از قضایای دیگر ساکت هستند، ولی اگر جمله شرطیه دارای مفهوم باشد (که مسلک مشهور اصولیون همین است.) فیما بین دو جمله مذکور تناقض و تعارضی پیش می آید که این تعارض به منطوق دو جمله با یکدیگر ارتباطی ندارد (منطوقها کاری به هم ندارند و متعارض یکدیگر نیستند تا متنافیان باشند) و به مفهوم دو جمله با یکدیگر نیز ربطی ندارد (مفهومها نیز متعارضان نیستند، یکی می گوید: اگر خفاء اذان نبود، قصر واجب نیست. دیگری می گوید: اگر خفاء جدران نشد، قصر واجب نیست.) آری تعارض هر جمله ای با مفهوم جمله دیگر ارتباط دارد به این نحو که جمله اول می گوید: اگر خفاء اذان شد قصر واجب است و مفهومش آن است که اگر خفاء اذان نشد، قصر واجب نیست مطلقا یعنی چه خفاء جدران بشود یا نه (چون مفهوم انتفاء سنخ الحکم است) و این معنا با منطوق جمله دوم تعارض دارد، آنهم به گونه عموم و خصوص مطلق زیادی است؛ یعنی مفهوم اعمّ مطلق و منطوق اخصّ مطلق است. جمله دوم که می گوید: اگر دیوارهای شهر از دید شما پنهان شد قصر واجب است، مفهومش این است که اگر خفاء جدران نشد، مطلقا قصر واجب نیست. خواه خفاء اذان بشود یا نشود و این معنا با منطوق جمله اول به نحو عام و خاص مطلق تعارض دارد. حال چه باید کرد؟ چگونه این تعارض را از سر راه رفع کنیم؟

چندین ظهور در اینجا وجود دارد که حفظ همه آنها موجب تعارض مزبور می شود:

- ۱- ظهور مفهوم در عمومیت به حکم اصالة العموم. ۲- ظهور جمله شرطیه در اصل مفهوم داشتن. ۳- ظهور هر شرطی در استقلال.
- ۴- ظهور شرطیه در انحصار. ۵- ظهور هر شرطی در اینکه همان شرط خصوصیت دارد و به عنوان خاصّ خود، شرط است نه به عنوان عامّ و تحت عنوان کلی و قدر جامع میان آن دو، و باید از یکی از ظهورات رفع ید کنیم تا تعارض حلّ شود، و در این رابطه دو مقام از بحث مطرح است: ۱- مقام ثبوت و

ص: ۱۶۵

احتمالات. ۲- مقام اثبات و دلالت و اختیار یکی از احتمالات.

مقام اول: مجموعه احتمالاتی که وجود دارد پنج احتمال است.

احتمال اول: از ظهور مفهوم در عمومیت رفع ید کرده و آن را با منطوق دیگری تخصیص بزنیم که روش معقول و متداول است و هر عامی را با خاصّ تخصیص می زنند و از موارد جمع عرفی است. و بگوئیم که اگر خفاء اذان نشد، قصر واجب نیست مطلقاً. مگر در صورتی که خفاء جدران شود که این به صورت یک تبصره مطرح می شود و این هم مجوّز قصر است. و ما من عامّ الا و قد خصّ. و نیز اگر خفاء جدران نشد، قصر واجب نیست مطلقاً. مگر در صورتی که خفاء اذان شود که این نیز تبصره ای بر آن عامّ است و نتیجه این تخصیصها رفع ید از ظهور در انحصار است؛ یعنی شرط اول علت منحصره نیست و شرط دوم نیز نسبت به اولی علت منحصره نیست و حصر حقیقی نیست. آری حصر اضافی است؛ یعنی نسبت به امر ثالث و رابع علت منحصره است و نفی ثالث می کنند. پس فایده تخصیص و رفع ید از ظهور در عموم مفهوم (نه از اصل مفهوم) این است که هر دو شرطیه دست به دست هم داده و نفی ثالث می کنند یعنی دلالت دارند که عامل دیگری در وجوب قصر دخالت ندارد. اگر هر دو شرط منتفی شد، وجوب قصر هم منتفی است؛ ولی اگر یکی منتفی شد، ممکن است دیگری جای او را گرفته و بر وجوب قصر دلالت کند و منحصر به یکی از آن دو نیست.

احتمال دوم: همه جا جمله شرطیه مفهوم دارد، مگر در این گونه موارد که در اینجاها ما طرفداران مفهوم مثل منکرین مفهوم باشیم و بگوئیم که در این گونه موارد اصلاً دو جمله شرطیه مفهوم ندارد و از اصل ظهور در مفهوم طرف نظر کنیم که باز هم تعارض مرتفع می شود؛ زیرا دو منطوق که تعارض ندارد و مفهوم هم که نیست تا منشأ تعارض گردد.

نتیجه این احتمال آن است که هر کدام از دو شرط خفاء اذان و خفاء جدران مستقلاً شرط وجوب قصر هستند؛ ولی اینکه آیا غیر از آن دو عامل دیگری در وجوب قصر دخالت دارد یا نه؟ دو جمله از این بابت ساکت است و نفی ثالث نمی کنند.

احتمال سوم: از ظهور دو شرطیه در استقلال رفع ید کنیم و بگوئیم که در این گونه موارد

ص: ۱۶۶

شرطها استقلال ندارند و هر کدام به تنهایی علت و موجب قصر نیست، بلکه هر کدام جزء علت هستند و مجموع، من حیث المجموع، علت تامه و شرط مرکب هستند و موجب قصر می شوند. در حقیقت دو شرطیه به یک شرطیه که شرطش مرکب از دو جزء باشد، برمی گردند. نتیجه این احتمال آن است که اگر هر دو شرط با یکدیگر محقق شدند و مسافر به جایی رسید که هم اذان شهر را نمی شنود و هم دیوارهای بلد را نمی بیند، از آنجا به بعد باید نماز را شکسته بجا آورد. مفهوم شرط آن است که اگر هر دو امر مذکور محقق نشد، قصر واجب نیست که خود این سه فرد دارد: ۱- هیچ کدام محقق نشود؛ یعنی نه خفاء اذان شده و نه خفاء جدران، ۲- خفاء اذان بشود؛ ولی خفاء جدران نشده، ۳- عکس صورت دوم باشد.

احتمال چهارم: از ظهور دو شرطیه در خصوصیت رفع ید کنیم و بگوئیم که خصوص خفاء اذان موضوعیت ندارد و شرط نیست. خصوص خفاء جدران نیز موضوعیت ندارد، بلکه این دو مصداق یک قدر جامع و کلی هستند و آنکه در حقیقت موضوعیت دارد و شرط است همان کلی و جامع است در ضمن هر کدام از این دو که محقق شود (چه جامع ماهوی مثل انسان و چه جامع انتزاعی و اعتباری مثل عنوان حدّ ترخص مثلا) و نفس اینکه جزاء واحد است؛ ولی شرط متعدّد است و دو شرط برای آن ذکر شد خودش دلیل باشد بر اینکه این ها خصوصیت ندارند و به عنوان دو مصداق از مصادیق جامع ذکر شده اند. نتیجه این احتمال آن است که با انتفاء یکی از دو شرط و دو فرد، و موجب قصر منتفی نمی شود؛ بلکه اگر جامع منتفی شد، و موجب قصر هم منتفی است و گرنه نه.

قوله: و لعلّ: پیش از طرح احتمال پنجم که ضعیف و مردود است و خواهد آمد، در اینجا مقام دوم یا مقام اثبات را مطرح می کنند. از میان چهار احتمال مذکور کدام ارجح است؟ می فرماید که اگر فهم عرف را در نظر بگیریم، عرف با احتمال دوم موافق است. نظر عرفی آن احتمال را تایید می کند که کلا از اصل مفهوم صرفنظر کنیم. (شاید به این دلیل که دلالت شرطیه بر مفهوم در گرو دلالت بر خصوصیت علیت انحصاری بود و ظهور در انحصار، یا وضعی بود و یا اطلاقی. و وجود شرطیه دوم بیان برخلاف می شود و جلو

ص: ۱۶۷

ظهور اطلاقی را می‌گیرد و نیز قرینه بر مجاز می‌شود و جلو ظهور وضعی را می‌گیرد و وقتی دلالت بر انحصار منتفی شد، مفهوم داشتن منتفی می‌شود.) ولی به نظر می‌رسد که احتمال اول قوی تر باشد که از ظهور در انحصار رفع ید کرده و مفهوم را تخصیص بزنیم به بیانی که گذشت.

سزّ مطلب آن است که «الضرورات تتقدّر بقدرها» و اگر ضرورتی نبود به عموم مفهوم هر کدام از دو شرطیه عمل می‌کردیم؛ ولی از روی اضطرار و به ناچار از عموم رفع ید می‌کنیم؛ اما از اصل مفهوم داشتن رفع ید نمی‌کنیم و قانون تخصیص هم که قانون بین المللی و عرفی است و در نتیجه دو جمله شرطیه نسبت به یکدیگر مفهوم ندارند ولی نسبت به نفی ثالث مفهوم دارند.)

و اگر دقت عقلی را لحاظ کنیم، چه بسا احتمال چهارم معین شود و برهان عقلی این را تعیین کند؛ زیرا از طرفی شرطها ظهور در علّیت دارند و هر کدام مستقلا مؤثر در جزاء یا کاشف از مؤثر هستند (طبق دو مبنائی که در امر ثالث از زبان فخر الدین و دیگران خواهد آمد) و از طرفی جزاء در هر دو جمله واحد است که وجوب قصر باشد و از سوی دیگر میان علّت و معلول باید سنخیت باشد و گرنه هر معلولی باید از هر علتی صادر شود. (مثلا- حرارت از آب سریزند، یا برودت از آتش و ...) که قطعاً محال و باطل است. از طرف چهارم معلول واحد بما هو واحد با دو یا چند علت مستقل و متباین و متکثر که هیچ ارتباط و جهت اشتراک و قدر جامعی میان آنها نباشد، سنخیتی ندارد و محال است. مثلا حرارت هم از آب صادر شود هم از آتش.

نتیجه این چهار مقدمه آن است که پس خصوص خفاء اذان یا خفاء جدران، علّت وجوب قصر نیست، بلکه جهت مشترک و قدر جامع میان آن دو علّیت دارد. و قاعده الواحد هم که دو بخش دارد: ۱- معلول واحد فقط از علت واحد صادر می‌شود (ما نحن فیه از این قبیل است) ۲- علت واحد هم تنها در معلول واحد تأثیر می‌گذارد، مبتنی بر همین اصل ارتباط خاصّ یا سنخیت میان علّت و معلول است. (البته مرحوم آخوند از این قاعده چندین بار استفاده کرده اند؛ ولی در کتب فلسفی بحث شده که منظور از این واحد که در موضوع قاعده اخذ شده چیست؟)

ص: ۱۶۸

قوله: بعد البناء: مرحوم آخوند می فرماید: قول به اینکه شرط در حقیقت یکی است و آن قدر جامع میان دو شرط است، مبتنی بر رفع ید از مفهوم است (که احتمال ثانی بود). ولی مرحوم مشکینی در حاشیه به حق می فرمایند که احتمال چهارم مبتنی بر احتمال دوم نیست و کاری به رفع ید از مفهوم ندارد، بلکه اگر مفهوم هم داشته باشد، باز جای احتمال رابع هست.

قوله: و بقاء: یعنی احتمال چهارم باز مبتنی بر بقاء اطلاق هر دو شرط است که از ظهور در استقلال رفع ید نکنیم که احتمال سوم بود. و این بناگذاری صحیح است بعد هم می فرماید که ذهنهای عامیانه و ساده و عرفی بر این است که شرط متعدد است و هر شرطی به عنوان خاص خودش شرط و مؤثر است و ظهور شرطیه همین است؛ ولی دقت عقلی به حکم برهان قدر جامع درست می کند، به بیانی که گذشت.

قوله: فانهم: شاید اشاره باشد به اینکه: قول آخوند بعد البناء... ناتمام است و در بالا اشاره شد.

۵- قوله: و اما رفع: این فراز در برخی نسخه ها نیست و در بعض نسخ کفایه هست و منسوب به ابن ادریس و احتمال پنجم در مسئله است که ایشان فرموده: در این گونه موارد باید یک جمله را منطوقا و مفهوما حفظ کنیم و جمله دیگر را منطوقا و مفهوما کنار بگذاریم.

و خود ایشان جمله از اذا خفی الاذان فقصر را ملاک گرفته و بدان عمل کرده است و جمله دیگر را طرح کرده (۱).

قوله: فلان: مرحوم آخوند می فرماید اگر یکی از آن دو منطوقا و مفهوما اظهر از دیگری باشد آری. و اگر از حیث مرجحات خارجی دلیل بر ترجیح آن داشتیم آری، ولی اگر این ها نباشد و بطور دلخواه یکی را اختیار کنیم صحیح نیست.

امر سوم: تداخل اسباب و مسببات

سومین و آخرین مطلب در خاتمه مفهوم شرط، درباره این است که گاهی در جمله های شرطیه شرط و جزاء هر دو متعدّدند و گاهی هر دو واحدند و گاهی جزاء متعدد و شرط

واحد است و گاهی شرط متعدّد و جزاء واحد است و فعلا همین فرض اخیر مورد بحث ما است. در مواردی که شرط متعدّد و جزاء واحد باشد، باز گاهی جزاء عقلا قابل تکرار نیست، مثل: ان كان زيد مرتدا فاقته، و ان قتل خالد اعمدا فاقته، و ان سب النبي او الامام (ع) فاقته و ... که متعلق جزاء (خود جزاء کلمه فاقته است که فعل امر است و متعلق امر قتل است). یعنی قتل قابل تکرار نیست و یک نفر را یک بار می توان به قتل رساند و عقلا محال است که دو یا چند بار به قتل برسانند (مگر به دست عیسیای مسیح زنده شود تا دوباره کشته شود) و گاهی جزاء شرعا قابل تکرار نیست، مثل ان خفي الاذان فقصر، و ان خفيت الجدران فقصر، که عقلا بجا آوردن دو نماز ظهر قصر در یک روز مانعی ندارد؛ ولی شرعا در یک وقت یک نماز قصر واجب است نه دو نماز. این گونه موارد از بحث ما خارج است و فعلا سخن در مواردی است که جزاء عقلا و شرعا قابل تکرار باشد و دو یا چند بار انجام دادن آن میسر باشد، مثل: «ان جاءك زيد فاکرمه، و ان احسن اليك فاکرمه» که اکرام کردن زيد یک بار برای مجیء و یک بار برای احسان کاملا معقول است و مثل: «اذا بليت فتوضأ، و اذا نمت فتوضأ»، که دو بار وضو ساختن (یک بار برای حدث بول و یک بار برای حدث نوم) ممکن است. و مثل «ان كنت جنبا فاغتسل، و ان مسست میتا فاغتسل» که یک بار غسل کردن به نیت غسل جنابت و بار دیگر به نیت مس میت، ممکن است. (البته فعلا بحث ما اصولی و قانونی است و قطع نظر از دلیل خاص است و کسی در مثال مناقشه نکند که یک غسل به نیت هر دو کافی است یا شرعا یک وضو به نیت رفع تمام حدثهای اصغر کفایت می کند. این ها دلیل خاص است و کاری به آن نداریم).

حال بحث در این است که در مواردی که شرط متعدّد و جزاء واحد است و آنهم قابل تکرار هست، آیا مقتضای قاعده عدم تداخل اسباب و مسببات است؛ یعنی سببها و شرطها تداخل نمی کنند و از استقلال در تأثیر ساقط نمی شوند و هر کدام مستقلا مؤثر و خواهان جزاء است، و مسببها و مشروطها نیز تداخل نمی کنند که یک عمل به نیت همه اسباب و موجبات، کافی باشد، بلکه قاعده آن است که به تعداد شرطها، جزاء هم متعدّد می شود و باید چند بار انجام شود (مگر در مواردی که دلیل و قرینه خاصی بر تداخل

ص: ۱۷۰

وجود داشته باشد؟ یا اینکه مقتضای قاعده تداخل اسباب یا مسببات است (تداخل اسباب آن است که شرط ثانی مؤثر در وجوب نباشد و همان شرط اول مؤثر باشد. تداخل مسببات آن است که شرط ثانی نیز مثل شرط اول مؤثر در وجوب باشد؛ ولی وجوب ثانی که از ناحیه شرط ثانی آمده مندرک در وجوب اول شده و در نتیجه وجوب اول مؤکد بشود) و در نتیجه صد شرط و سبب هم که باشد، یک جزاء و مسبب و عمل به نیت تمام آنها کفایت می‌کند؟ بالاخره قاعده مقتضی تداخل است یا عدم تداخل؟

ضمناً در امر دوم بر مسلک مفهوم شرط در موارد تعدد شرط و اتحاد جزاء چهار احتمال ذکر شد:

۱- از ظهور در انحصار رفع ید کنیم ۲- از ظهور در اصل مفهوم داشتن رفع ید کنیم ۳- از ظهور در استقلال صرف نظر کنیم؛ ۴- از ظهور در شرطیت خصوص خفاء اذان یا خفاء جدران دست برداریم. حال در امر سوم می‌فرماید: بنا بر وجه سوم از چهار وجه مذکور در امر ثانی، در ما نحن فیه هیچ اشکالی نیست؛ زیرا طبق آن وجه می‌گوئیم که نوم و بول هر کدام علت تامه وجوب وضو نیست، جنابت و مسّ میّت علت جداگانه نیستند، بلکه مجموعاً علت دارند و هر کدام جزء علت می‌باشند. آنگاه دو جمله شرطیه باطنا به یک جمله برمی‌گردد و پرواضح است که اگر هر دو جزء علت باهم محقق شد، یک معلول و جزاء واجب می‌شود. سخن از تعدد و انجام دو عمل در میان نیست. بنا بر وجه اول و دوم و چهارم که هر شرط مستقلاً علت جزاء است، بحث می‌کنیم که آیا تعدد شرط موجب تعدد جزاء می‌شود یا خیر؟ آیا باید به تعداد شرط، جزاء هم تکرار شود یا خیر؟ آیا قاعده تداخل است یا عدم تداخل؟

به عقیده مرحوم آخوند در مسئله سه قول وجود دارد:

۱- مشهور طرفدار عدم تداخل می‌باشند؛ یعنی می‌گویند که مقتضای قاعده عدم تداخل است، مگر جایی که دلیل خاصی باشد.

۲- گروهی از جمله مرحوم محقق خوانساری (۱) می‌گویند که مقتضای قاعده تداخل

۱- مشارق الشموس فی شرح الدروس، ص ۶۲-۶۱.

ص: ۱۷۱

است، مگر در مواردی که دلیل خاص بر عدم تداخل باشد.

۳- ابن ادریس حلی تفصیل داده به اینکه اگر شروط متعدّد از جنس واحد باشند (مثل اذا نمت فتوضاً دوباره هم بفرماید: اذا نمت فتوضاً، که شرطها مصادیق متعدّد یک ماهیت است و همه از جنس نوم یا بول هستند، یا همه از جنس جنابت هستند یعنی چندین بار پشت سر هم جنب شده است.) در اینجا مقتضای قاعده تداخل است، یعنی ده بار هم که بخوابد و بیدار شود یک وضو کافی است، بیست مرتبه هم که پشت سر هم جنب شود، یک غسل به نیت همه کافی است؛ ولی اگر شرطها از جنسهای مختلف و گوناگون باشند (مثلاً اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً یا مثلاً اذا كنت جنباً فاغتسل و ان مسست مینا فاغتسل و ... که نوم و بول از دو مقوله اند، جنابت و مسّ میت از دو وادی مختلف هستند.) در اینجا مقتضای قاعده عدم تداخل است و باید به تعداد شرطها جزاء هم متعدّد شود. (۱)

قوله: و التحقيق: مرحوم آخوند تحقیقی را شروع می کنند و ضمن آن نظریه حق را روشن می کنند و اقوال دیگر را ابطال می کنند و در این تحقیق ابتدا باید دو نکته را مدّ نظر قرار دهیم:

۱- هر جمله شرطیه ای ظهور دارد در حدوث جزاء نزد حدوث شرط و مفادش این است که هرگاه شرطی حادث شد بدنبال آن جزائی هم حتما حادث می شود و تازه پدید می آید؛ یعنی این جزاء تا به حال نبود و الآن بوجود آمد. (البته در اینجا دو مبنا وجود دارد:

الف) اسباب شرعی مثل علل تکوینی مؤثرات باشند و حقیقتاً علت مسبب خودشان باشند. ب) اسباب شرعی معرفات و کواشف باشند یعنی کشف از علت و مؤثر واقعی بکنند نه اینکه خودشان مستقیماً و واقعا مؤثر باشند و این دو مسلک در ادامه خواهد آمد و فعلاً قول مرحوم آخوند «بسببه او بکشفه عن سببه» اشاره به آن دو مبناست که حدوث جزاء به سبب حدوث شرط باشد که مسلک اول بود، یا به کاشفیت این شرط از سبب واقعی باشد که مسلک دوم بود.) زیرا اگر شرط علت واقعی باشد قاعده این است که تا علت واقعی حادث شد، معلول هم حادث شود. یا کاشف از علت واقعی است تا کاشف

ص: ۱۷۲

آمد و علت واقعی مسلم شد، معلول هم خواهد آمد. نتیجه این نکته آن است که اگر شرط متعدّد شد، باید جزاء هم متعدّد شود و نزد حدوث هر شرطی باید جزائی از نو حادث شود که کاری به جزاء شرط دیگر نداشته باشد. پس ظهور شرطها در علّیت و تأثیر استقلالی (کما هو المفروض) موجب تعدّد و تکثّر جزاء است.

۲- طبیعت واحده از قبیل: وضو و غسل و نماز و ... از آن جهت که یک طبیعت است (یعنی قید مرّه اخری) ندارد و نگفته: اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً مرّه اخری و ... بلکه در هر دو امر روی طبیعت رفته و فرموده: فتوضاً) چنین چیزی همان طور که محال است، محکوم به دو حکم متضادّ باشد؛ یعنی هم واجب باشد و هم حرام که اجتماع ضدّین است. هکذا محال است که محکوم به دو حکم متمائل باشد؛ یعنی دو بار واجب باشد که اجتماع مثلین است و مثل اجتماع ضدّین محال است. پس طبیعت واحده تنها محکوم به حکم واحدی است با عنایت به این دو نکته می فرمایند: از طرفی ظهور شرط در علّیت تاّمه و در حدوث جزاء نزد حدوث شرط، ایجاب می کند که جزاء متعدّد باشد و به تعداد شرط جزاء هم باشد و دوباره وضو واجب باشد و امثال بطلبد، از طرفی جزاء طبیعت واحده است و مطلوب مولی صرف الوجود طبیعت است و طبیعت واحده محال است که دو بار واجب شود و محکوم به دو حکم متمائل باشد و یک وجوب را بیشتر پذیرا نیست.

اینجا است که ظهور شرط در تعدّد با ظهور جزاء در وحدت تنافی پیدا می کنند و باید حلّ شود، راه حلّ چیست؟

قوله: حقیقه او وجودا: حقیقتاً متعدّد باشد؛ یعنی شرطها از دو طبیعت باشند مثل نوم و بول وجوداً متعدّد باشند؛ یعنی شرطها از یک طبیعت هستند، ولی این یک طبیعت چند بار وجود پیدا کرده و محقق شده مثل اینکه دو بار نوم محقق شود یا دو بار بول موجود شود.

قوله: مثل اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً. مثال تعدّد شرط حقیقتاً است.

و قوله: فیما اذا بال مکرراً او نام مکرراً مثال برای تعدّد شرط وجودا است.

قوله: فلا بدّ علی القول بالتداخل: کسانی که طرفدار تداخل می باشند (خوانساری و دیگران) برای پاسخ از تنافی مزبور در مقام ثبوت و احتمالات سه راه حلّ می توانند ارائه

ص: ۱۷۳

کنند:

۱- ملترم شوند به اینکه همه جا جمله های شرطیه ظهور در حدوث جزاء بر فرض حدوث شرط دارند، مگر در مورد بحث ما (که تعدد شرط و اتحاد جزاء باشد) که در اینجا جمله شرطیه اول ظهور در حدوث جزاء نزد حدوث شرط دارد؛ ولی شرطیه دوم دال بر حدوث جزاء در فرض حدوث شرط نیست تا محذور تنافی پیش آید، بلکه دال بر مجزّد ثبوت جزاء نزد حدوث شرط است. (ثبوت اعم از حدوث است، حدوث وجود بعد العدم است یعنی نبود و بوجود آمد و سابقه عدم دارد؛ ولی ثبوت به معنای ثابت بودن است که با حدوث هم می سازد با بقاء و استمرار هم می سازد و در اینجا همین منظور است.) و معنایش آن است که همان حکم قبلی که با شرط اول حادث شد، کماکان باقی و برقرار است. اگر همان حکم است و حکم جدیدی نیست پس تعددی هم نیست و یک عمل کفایت می کند.

۲- ملترم شوند به اینکه متعلق جزاء (وضو که متعلق امر است که امر جزاء شرط است) اگرچه در ظاهر و صورت یک چیز است (وضو مسبب از هر چیزی که باشد ظاهرش همان غسلات و مسحات خاصه است و چیز دیگری نیست) ولی به دقت عقلی وضو حقایق متعدّد و ماهیات گوناگون است و به تعداد هر شرطی یک ماهیتی محقق می شود (با تحقق بول یک طبیعت از وضو محقق می شود، با تحقق نوم طبیعت دیگر و هكذا) منتها این طبایع گوناگون در یک وجود خارجی تصادق می کنند و همه آنها بر این وجود واحد صدق می کنند و منطبق می شوند. (همان طور که غصبت و صلاّیت بر نماز در مکان غصبی صدق می کرد) آنگاه وقتی که هم بول و هم نوم محقق می شود، انسان به دو تکلیف مستقلّ و به دو طبیعت جداگانه مشغول الذمه می شود؛ ولی اکتفاء به یک عمل در مقام امتثال از باب این است که این عمل واحد مجمع هر دو عنوان و ماده تصادق هر دو تکلیف است و هر دو طبیعت بر این منطبق می شوند و الانطباق قهری و الاجزاء عقلی. نظیر اینکه مولائی به عبدش بگوید: «اکرم هاشمیا و اصف عالما» که دو امر و دو عنوان جدا است و عبد می تواند هر تکلیفی را جداگانه امتثال کند؛ یعنی سیدی را گرامی بدارد نه به نحو ضیافت.

ص: ۱۷۴

یا به نحو ضیافت باشد، ولی عالم نباشد، و عالمی را ضیافت کند و لو سید نباشد؛ ولی لازم نیست دو امتثال انجام دهد، بلکه می تواند مجمع هر دو عنوان را بیابد و یک دانشمند سید را ضیافت کند به نیت هر دو تکلیف. و هر دو بر این عمل صادقند و با این عمل هر دو امر امتثال شد و امتثال امر موجب سقوط امر است. ما نحن فیه هم این گونه باشد.

قوله: ان قلت: مستشکل می گوید با این یک عمل که ماده اجتماع است نمی تواند هر دو امر را امتثال کند؛ زیرا هر دو عنوان بر این عمل منطبق می شوند و وجوب از هر دو عنوان به این معنوی سرایت می کند و همان محذور پیش می آید که شیئی واحد چگونه محکوم به دو حکم متمائل می شود؟

قوله: قلت: مرحوم آخوند دو جواب می دهند:

۱- درست است که دو عنوان واجب بر این یک عمل منطبق می شوند؛ ولی انطباق موجب سرایت وجوب از دو عنوان به این یک عمل نمی شود و حکم وجوب مال عنوان است و اگر به عمل نسبت می دهیم در واقع انتزاعی است و وجوب مال منشأ انتزاع است و عنوان هم که دو تا است و محذوری ندارد که هر کدام وجوبی داشته باشند.

۲- برفرض سرایت حکم از عنوان به معنوی و در نتیجه اتصاف معنوی و وجود خارجی به هر دو حکم می گوئیم که بر مسلک اجتماع محذوری ندارد که این یک عمل متصف به دو وجوب باشد، چنانکه در باب اجتماع امر و نهی، اجتماعی می گفت که محذوری ندارد که عمل متصف به وجوب و حرمت شوند؛ زیرا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود و به دقت عقلی دو چیز است و هر کدام وجوبی دارند. چون به دو عنوان است (مفروض بحث ما فعلا- همین است که وضو دو یا چند طبیعت است) محذوری ندارد. آری اگر به عنوان واحد بود، محال بود.

قوله: فافهم: شاید اشاره به اصل راه حلّ دوّم باشد که باطل است و وضو طبایع کثیره نیست و یک طبیعت است و اجتماع دو وجوب در شیئی واحد به عنوان واحد خواهد بود نه به دو عنوان، و شاید اشاره باشد به دو جوابی که مرحوم آخوند از اشکال دادند که هیچ کدام بر مبنای خود ایشان قابل قبول نیست؛ زیرا ایشان اولاً حکم را از عنوان به معنوی

ص: ۱۷۵

سرایت می دادند و ثانیاً اجتماعی نبودند و امتناعی بودند، پس اشکال وارد است و در نتیجه راه حلّ دوّم مجرد فرض است و قابل قبول نیست.

۳- قوله: او الائترام: قائل به تداخل بگوید که ما ظهور شرطیه را در حدوث جزاء برفرض حدوث شرط، می پذیریم و در آن تصرفی نمی کنیم. و ظهور جزاء را نیز در طبیعت واحده می پذیریم و در آن هم دخالتی نمی کنیم و می گوئیم که نزد حدوث هر شرطی، یک جزائی حادث می شود، منتها آن اثر و معلول و جزاء در جمله شرطیه اولی اصل وجوب وضو (مثلاً) است که با تحقق شرط یعنی بول (مثلاً) وجوب هم حادث می شود. شرطیه دوّمی هم دالّ بر حدوث است، ولی نه حدوث اصل وجوب وضو، بلکه حدوث تأکد وجوب که با شرطیه اول تأکد حادث نشد و با جمله دوّم حادث شده. در نتیجه باز هم یک وضو بیشتر واجب نیست؛ ولی وجوبش مؤکد و لا-ریب فیه است این ها راههای سه گانه ای بود که قائل به تداخل برای قول به تداخل ناچار بود از این راهها برود.

قوله: و لا یخفی: مرحوم آخوند به این التزامات از سوی تداخلی ها دو اعتراض دارند:

۱- هریک از این سه طریق خلاف ظاهر است (ظهور شرطیه در حدوث جزاء است نه مجرد ثبوت، ظهور جزاء در وحدت طبیعت است نه کثرت و طبایع مختلفه بودن، ظهور شرطیه در حدوث وجوب جدید است نه تأکد وجوب قدیم) و تا وقتی که راهی برای اخذ به ظاهر و عدم ارتکاب خلاف ظاهر وجود داشته باشد، نوبت به ارتکاب خلاف ظاهر نمی رسد (و در ادامه خواهیم دید که راه دارد).

۲- ارتکاب خلاف ظاهر اگر براساس دلیل باشد، موجه است؛ ولی متأسفانه التزامات تداخلی ها ارتکاب خلاف ظاهر است بدون اینکه دلیلی داشته باشند. (به چه دلیل شرطیه دوم را بر مجرد ثبوت حمل می کنید؟ به چه دلیل می گوئید که وضو طبیعت واحده نیست، بلکه طبایع گوناگون است که بر یک عمل خارجی تصادق دارند و تنها از حیث صورت و شکل ظاهری مثل هم می باشند و نام همه آنها وضو یا غسل است؛ ولی در ماهیت و طبیعت با یکدیگر فرق دارند؟ چرا طبیعت واحده نباشند؟ و نیز به چه دلیل ماعدای شرطیه اول دالّ بر تأکد وجوب است نه اصل وجوب؟) و صرف اینکه احتمال می دهیم

که مجرد ثبوت یا تأکد یا طبایع کثیره در میان باشد، کافی نیست و باید این احتمال اثبات شود و شما دلیلی بر اثبات آن ندارید.

قوله: ان قلت: اگر قائل به تداخل بگوئید که وجه و دلیل رفع ید از ظاهر جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث و ارتکاب خلاف ظاهر، همان است که خود شما در و التحقيق بیان کردید که از طرفی ظهور شرطیه در حدوث عند الحدوث اقتضا می کند که به تعداد شرطها جزائی حادث شود و وضو یا غسل چند مرتبه واجب باشد و از طرفی ظهور جزاء در وحدت طبیعت ایجاب می کند که یک وجوب بیشتر نباشد؛ زیرا طبیعت واحده نمی تواند دوباره واجب شود و گرنه اجتماع مثلین می شود. و چون نمی توانیم به هر دو ظهور اخذ کنیم ناگزیر یا باید در ظهور شرطیه در حدوث تصرف کنیم و به مجرد ثبوت یا تأکد حمل کنیم و یا در ظهور جزاء در طبیعت واحده بودن تصرف کنیم و بر طبایع کثیره حمل کنیم.

پس بهترین دلیل بر ارتکاب خلاف ظاهر عبارت است از حلّ تنافی مذکور.

قوله: قلت: در جواب می گوئیم که راه بهتری برای حلّ تنافی وجود دارد و نوبت به راههای شما نمی رسد و آن راه بهتر این است که در هر دو جمله شرطیه اصل طبیعت وضو به قول مطلق واجب نیست بلکه قیدی دارد و گویا فرموده: «اذا بلت فتوضاً مرّه، و اذا نمت فتوضاً مرّه اخری» که اگر این شد اجتماع مثلین در شیئی واحد هم پیش نمی آید؛ زیرا با هر شرطی یک فرد از وضو واجب شده که غیر از فرد دیگری است که با شرط دیگر واجب شده و آنکه محال است اجتماع مثلین در یک شیئی است نه اجتماع مثلین در دو شیئی که هر فردی وجوبی داشته باشد. پس در واقع امر روی طبیعت نرفته، بلکه روی این فرد و آن فرد رفته است. آنگاه حدوث عند الحدوث محفوظ است. طبیعت واحده بودن محفوظ است، تأکیدی نبودن و تأسیسی بودن هم محفوظ است.

قوله: ان قلت: اگر قائل به تداخل بگوئید که این راهی هم که شما ارائه کردید خلاف ظاهر اطلاق است، زیرا ظاهر خطاب این است که امر روی وضو که طبیعتی از طبایع است بار شده نه روی این فرد یا آن فرد و در لسان دلیل نیامده که «ان بلت فتوضاً مرّه، ان نمت فتوضاً مرّه اخری» شما این قید مرّه و مرّه اخری یا مصداقا آخر یا فردا آخر و ... را از

ص: ۱۷۷

کجا آورده اید؟ پس شما هم خلاف ظاهر مرتکب شده اید.

قوله: قلت: در جواب می گوئیم: آری، اگر اطلاقی بود، راه ما خلاف ظاهر اطلاق بود؛ ولی اصلا اطلاقی نیست. بیان مطلب: ظهور اطلاقی جزاء در گرو اطلاق و مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه و بیان یا چیزی که صلاحیت برای قرینه بودن دارد، در کلام نباشد و گرنه مقدمات حکمت کامل نمی شود و اطلاق هم منعقد نمی شود و در ما نحن فیه ما یصلح القرینیه وجود دارد و آن ظهور جمله شرطیه در حدوث جزاء نزد حدوث شرط است که نتیجه اش تعدد جزاء بود؛ یعنی دو فرد از وضو باید اتیان شود و این قرینه است بر اینکه از جزاء در هر دو جمله اصل طبیعت وضو اراده نشده، بلکه در هر جمله ای فردی از این طبیعت اراده شده است. پس اصلا اطلاقی منعقد نشده تا راه حلّ ها خلاف ظاهر اطلاقی باشد.

قوله: و لا دوران: اگر قائل به تداخل بگوید که ظهور اطلاقی جزاء در وحدت مطلوب و طبیعت واحده با ظهور وضعی جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث در عرض هم هستند و تعارض می کنند و دوران امر بینهما است در جواب می گوئیم که هرگز میان این دو ظهور دورانی و تعارضی نیست، بلکه ظهور وضعی شرطیه در حدوث بر ظهور اطلاقی جزاء مقدم است؛ زیرا ظهور وضعی تنجیزی است و حالت منتظره ندارد، ولی ظهور اطلاقی تعلیقی است و اگر مقدمات حکمت فراهم بود منعقد می شود و الا فلا. و چون ما یصلح للبیانیه وجود دارد، اصلا اطلاقی منعقد نمی شود و ظهوری درست نمی شود.

قوله: فلا- یلزم: از بحثهای گذشته نتیجه می گیریم که اگر تداخلی شویم، ناچاریم در ظهور شرطیه تصرفی کرده و خلاف ظاهری مرتکب شویم (به یکی از سه وجهی که گذشت) ولی اگر عدم تداخل را اختیار کنیم، هیچ تصرفی در ظاهری نشده، بلکه ظهور شرطیه محفوظ است و ظهور اطلاق هم که اصلا منعقد نشد تا با او مخالفتی کرده باشیم.

قوله: فتلخص: خلاصه اینکه: ما مثل مشهور طرفدار عدم تداخل هستیم و می گوئیم که مقتضای ظهور جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث، عدم تداخل است و به تعداد هر شرطی باید جزائی بیاوریم. البته مقتضای قاعده (روی ظهور جمله شرطیه) عدم تداخل

است؛ ولی مواردی ممکن است به دلیل خاصّ جای تداخل باشد. مثل باب وضو که همه موجبات وضو هم اگر محقق شود، یک وضو بیشتر واجب نیست یا مثل غسل جنابت و سایر اغسال که یک غسل به نیت همه کافی است؛ ولی در مواردی که دلیل خاصی نباشد، علی القاعده قائل به عدم تداخل می شویم، مثل: ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه، یا ان افطرت فکفر و ان حنثت او خالفت نذرک فکفر» و ... که برای ظهار یک عتق رقبه و برای افطار عمدی عتق رقبه دیگری واجب است، برای افطار عمدی کفاره ای جدا و برای مخالفت نذر و عهد و یمین کفاره دیگری لازم است.

قوله: و قد انقدح: مرحوم فخر الدین (۱) و مرحوم فاضل نراقی (۲) مسئله تداخل و عدم تداخل را بر مسأله دیگری مبتنی کرده اند و آن این است که آیا اسباب و شروط شرعیّه همانند اسباب و علل عقلی مؤثرات هستند؟ یا معرّفات و کاشفات؟ اگر این ها را مؤثرات بدانیم یعنی هر شرطی را مستقلا علت واقعی مشروط و مؤثر در آن بدانیم، نتیجه در ما نحن فیه عدم تداخل است و به تعداد هر شرطی جزائی لازم است؛ چرا که به دنبال هر علتی معلولی حادث می شود و اگر این ها را معرّفات بدانیم، یعنی کاشف از علت واقعی بدانیم نتیجه تداخل است؛ چرا که هیچ مانعی ندارد که چند چیز علامت یک امر و کاشف از یک حقیقت باشند. (کما اینکه گاهی چند لفظ دالّ بر یک معنی می باشند و اسماء حسناى الهی همگی دال بر یک مسمی هستند.) و منکشف یا علت واقعی یک چیز باشد و به دنبالش یک معلول بیشتر حادث نشود.

مرحوم آخوند به دو بیان ابتداء ما نحن فیه را بر باب مؤثرات و معرّفات بون رد می کنند:

۱- راه منحصر به فرد قول تداخل همان سه راه است که قبلا ذکر شد (حمل بر مجرد ثبوت، طبایع کثیره دانستن جزاء، حمل به تأکد) و راه منحصر به فرد عدم تداخل همان است که در ظهور اطلاقی جزاء تصرف کرده و کلمه مژه و مژه اخری را بیاوریم. اما مبتنی کردن مسئله بر مسئله مؤثر یا کاشف دانستن به تنهایی کافی نیست و مجرد اینکه اسباب

۱- مطارح الانظار، ص ۱۷۶، به ایشان نسبت داده.

۲- مطارح الانظار، ص ۱۷۶، به ایشان نسبت داده.

ص: ۱۷۹

شرعی را معرف یا مؤثر بدانیم مفید نیست (زیرا برفرض که مؤثر هم بدانیم نتیجه عدم تداخل نیست و جا دارد بپرسیم که این ها مؤثر در حدوث هستند یا مؤثر در مجزّد ثبوت؟ یا بپرسیم که آیا مؤثر در اصل حدوث هستند یا در تأکّد حادث؟ پس باز باید به یکی از آن سه راه برگردیم و مستغنی از آنها نیستیم. و نیز اگر کاشف و معرف هم بدانیم، باز برای قول به تداخل کافی نیست؛ زیرا همان طور که شاید چند سبب شرعی کاشف از یک علت واقعی باشند، احتمال دارد که چند سبب کاشف از چند علت واقعی باشند که مطابق با ظهور شرطیه ها است. پس صرف معرف بودن برای قول به تداخل کافی نیست و ناگزیر باید به سه راه مذکور برگردیم).

۲- در مسأله تداخل و عدم تداخل به دنبال این هستیم که مقتضای قاعده را بیابیم تا در موارد شک از آن استفاده کنیم، در حالی که مسئله مؤثر یا معرّف بودن یک امر ضابطه مند نیست و نتیجه کلی نمی دهد؛ زیرا اسباب شرعی همانند اسباب غیر شرعی (اسباب عرفی و عادی) هستند که گاهی و به صورت موجه جزئیّه مؤثر و علت واقعی هستند و گاهی معرّف و کاشف از علت هستند و موجه کلیه در میان نیست. مثلا در اسباب غیر شرعی گاهی می گوئیم که اگر آتش باشد، حرارت نیز خواهد بود. در اینجا وجود آتش حقیقتا علت وجود حرارت است؛ ولی گاهی می گوئیم که اگر زید آمد، اکرامش بکن. در اینجا هم در ظاهر قضیه شرطیه مجی ء زید علت وجوب اکرام واقع شده، ولی معلوم نیست که واقعا هم علت وجوب اکرام همین مجی ء زید باشد، بلکه شاید این امارت دارد و کاشف از چیز دیگری است که مثلا چون زید ظالم است و اگر اکرام نشود، هتاکی و فحاشی می کند و آبرو می ریزد و حریم پاره می کند. از این رو می فرماید که تا زید آمد اکرامش کن! یا مثلا گاهی می گوئیم که اگر امیر خشمگین شد، از او برحذر باش و از خشم امیر بترس! که خشم امیر علت واقعی ترسیدن است؛ ولی گاهی می گوئیم که اگر امیر قبای زرد رنگ را پوشید، برحذر باش! که علت واقعی ترس پوشیدن لباس زرد نیست، بلکه این لباس اماره خشم درونی امیر است و علت واقعی حذر کردن همین خشم امیر است.

در اسباب شرعیّه هم گاهی مولی می گوید: اگر تصرف در مال یتیم مصلحت داشت،

ص: ۱۸۰

تصرف کن که علت واقعی جواز تصرف در مال طفل همین وجود مصلحت است و گاهی می گوید: اگر خبر واحدی بر وجوب جمعه دلالت کرد، جمعه واجب است که علت واقعی وجوب جمعه همان مصلحت واقعی است و قیام خبر واحد اماره است. یا مثلاً می گوید:

اگر خورشید از دایره نصف النهار فرضی عبور کرد، نماز واجب می شود که علت واقعی وجوب نماز همین زوال شمس است؛ ولی گاهی می گوید: اگر سایه شاخص در طرف مشرق عالم حادث شد یا رو به زیاد شدن گذاشت (برحسب مناطق مختلف که سایه شاخص در ظهر در آنجا بکلی منعدم می شود و سپس در طرف شرق حادث می شود یا سایه به نهایت درجه نقصان می رسد و سپس در ناحیه مشرق رو به ازدیاد می گذارد). نماز بخوان که این حدوث یا زیاده ظلّ اماره زوال شمس و ظهر شرعی است. پس مؤثر یا معرف بودن قانونی نیست و کلیت ندارد تا مسئله تداخل و عدم تداخل بر آن مبتنی شود. و چاره نداریم جز اینکه برای قول به تداخل از سه راه قبل استفاده کنیم.

قوله: نعم: اگر منظور فخر الدین از معرّف بودن اسباب شرعیّه این باشد که این ها که به صورت شرط در جمله شرطیه در کلام شارع ذکر می شوند، حقیقتاً علت واقعی حکم نیستند، بلکه علت واقعی حکم همان دواعی احکام یعنی احکام یعنی مصالح و مفاسد است. و این شروط در تحقق موضوع دخالت دارند و موضوع حکم شرعی را بیان می کنند که مثلاً جنابت موضوع وجوب غسل است یا خمریت موضوع واقعی وجوب اجتناب است و ... ولی علت واقعی این وجوب همان مصالح و مفاسدی است که در متعلقات این احکام وجود دارد. (ولی شروط غیر شرعی چنین نیست که موضوع حکم را بیان کنند، بلکه علل حقیقی و مؤثرات هستند). اگر منظورشان این باشد، سخن معقولی است؛ زیرا این شروط حاکی از آن علت واقعی هستند و در این فرض مصلحت هست و وجوب می آید؛ ولی این به درد شما نمی خورد و مقصود شما را نمی رساند که مبتنی کردن تداخل بر معرف بودن باشد، بلکه ضد سخن شما را می رساند؛ زیرا مراد شما موضوع الحکم است و پرواضح است که هر موضوعی خواهان حکمی است و علی القاعده باید عدم تداخل را بگوئید نه تداخل را.

قوله: ثمَّ اِنَّه: در مسئله تداخل و عدم تداخل سه قول مطرح شد: ۱- مشهور قائل به عدم تداخل شدند، ۲- جماعتی طرفدار تداخل گردیدند، ۳- برخی مثل ابن ادریس حلی طرفدار تفصیل شده و فرمودند که اگر شرطها اتحاد جنسی داشته باشند و همه آنها از یک مقوله باشند (مثلا چند بار بول محقق شود که همه آنها مصادیق ماهیت واحده یعنی بول می باشند، یا مثلا چند بار جنب شود و ... نتیجه تداخل است و اگر اختلاف جنسی داشته باشند و هر کدام از مقوله ای باشند (مثلا یک بار بولی کرده و یک بار خوابیده و ... یا مثلا جنب شده و مس میت نیز کرده) نتیجه عدم تداخل است (۱) ایشان در بخش دوم با ما هم عقیده است؛ ولی در بخش اول تنها استدلالشان این است که کلمه بول مثلا که در شرط آمده «اذا بلت فتوضأ» اسم جنس است و دال بر اصل جنس و طبیعت است و منظور این است که هرگاه طبیعت بول محقق شد، وجوب وضو می آید. حال تحقق طبیعت گاهی به تحقق یک فرد است و گاهی به تحقق افراد مختلف است و این ها تأثیری ندارد و اگر صد مرتبه هم بول کند، منظور اصل طبیعت است که موجود می شود و یک وضو بیشتر واجب نیست؛ ولی اگر اختلاف جنسی بود، یعنی یک بار طبیعت بول محقق شده بار دیگر طبیعت نوم محقق شده هر طبیعتی مستقلا شرط است و به دنبالش جزائی می طلبد و علی القاعده جای تداخل نیست، بلکه قاعده عدم تداخل است.

قوله: و هو فاسد: مرحوم آخوند می فرماید که توهم ابن ادریس، توهم فاسدی است و اتحاد یا اختلاف جنس شروط، ملاک تداخل و عدم تداخل نیست، بلکه ملاک این است که اگر جمله شرطیه بر حدوث جزاء نزد حدوث شرط دلالت کند (کما اینکه مقتضای اطلاق شرط و عدم تقیید آن به مژه و مکررا همین است و ظهور وضعی نیز همین را ایجاب می کند) پس در فرض اتحاد جنسی هم باید عدم تداخل را اختیار کنیم و بگوئیم که اگر ده بار بول کرد، ده بار وضو واجب می شود. و اگر جمله شرطیه ظهور در حدوث عند الحدوث نداشته باشد، بلکه بر مجرد ثبوت جزاء نزد ثبوت شرط دلالت کند، مقتضای قاعده تداخل است؛ حتی در مورد اجناس مختلف و شروط مختلف الماهیه، زیرا فرض ما این

است که جزاء واحد است و در امر ثانی گذشت که طبیعت واحده بما هی واحده نمی تواند محکوم به دو حکم باشد و معلول دو علت باشد. (روی قانون الواحد که مبتنی بر ربط خاص و معین سنخیت بود ...) و ناگزیر باید جامع میان آن دو را پیدا کرد و همان را علت واقعی دانست و جزاء تابع همان باشد و سخن از تعدد شروط و عدم تداخل نباشد. پس تفصیل شما بی وجه است.

قوله: هذا کله: تمام بحثهایی که از اول امر ثالث تا به حال داشتیم، در فرضی بود که جزاء قابل تکرار باشد و عقلاً ممکن باشد که دوباره یا چند مرتبه اتیان شود. مثل وضو، غسل و ... حال اگر متعلق حکم در جزاء [خود جزاء فعل امر است و متعلق آن همان مکلف فعل است که مثلاً قتل باشد یا حدث اصغر و ...] قابل تکرار نباشد و اصلاً امکان ندارد که دو بار اتیان شود و بیش از یک بار قابل تحقق نیست، در این گونه موارد همگی طرفدار تداخل هستیم و چاره ای جز این نیست و این گونه جملات شرطیه، دو قسم می باشند:

۱- متعلق جزاء علاوه بر اینکه قابل تعدد و تکرار نیست، خود جزاء قابل تأکید هم نیست. مثل حدث اصغر، حدث اکبر، جنابت، نجاست، و ... که اگر نوم محقق شد، حدث اصغر هم می آید و چنان نیست که اگر ده بار دیگر خوابید یا بول کرد و یا اخراج ریح نمود محدث تر شود و حدث اصغر حتمی تر شود یا یک بار که با بول ملاقات کرد نجس شد چنین نیست که اگر دوباره با خون ملاقات کرد، نجس تر شود. در این گونه موارد قائل به تداخل اسباب می شویم و می گوئیم که سببها هرکدام مستقل در تأثیر نیستند، بلکه اگر همه اسباب هم زمان محقق شوند، باهم تأثیر می گذارند و اگر اول یک سبب محقق شود، همان مؤثر در جزاء و حکم است و سببهای بعدی نقشی و تأثیری ندارند و وقتی یک تأثیر بیشتر نبود یک اثر هم بیشتر نیست.

۲- جزاء قابل تکرار نیست؛ ولی قابل تأکید هست، مثل قتل در مثال اگر زید مرتد شد واجب القتل است و اگر لواط کرد واجب القتل است و اگر زنا محصنه انجام داد واجب القتل است و ... که خود قتل قابل تکرار نیست و یک نفر را یک بار می شود به قتل رساند نه دو یا چند بار؛ ولی قابل تأکید هست که هر بار که سبب و شرطی محقق می شود،

ص: ۱۸۳

و جوب قتل مؤکدتر و حتمی تر می شود و جای هیچ تردیدی باقی نمی ماند که حتما باید کشته شود. (حاکم شرع وقتی حکم اعدام کسی را صادر می کند، می نویسد که فلانی به جرم محاربه با خدا و رسول، افساد فی الارض، قتل و آدمکشی و جنایت، لواط و ... به اعدام محکوم می شود که هر سببی از اسباب مذکور کافی است؛ ولی اگر همه باهم بود، صددرصد باید کشته شود.) در این گونه موارد جای تدافل مسببات است و اسباب تأثیر استقلالی خود را دارند؛ ولی مسبب قابل تکرار نیست و لذا یک عمل به نیت همه اسباب و عوامل کفایت می کند و یک قتل انجام می شود.

فصل دوم مفهوم وصف

اشاره

یکی از جملاتی که در باب مفاهیم مطرح بود، جمله شرطیه بود که تا به حال ابعاد مختلف آن مورد بحث و بررسی قرار گرفت و به پایان رسید و رأی مرحوم آخوند این شد که جمله شرطیه مفهوم ندارد. یکی دیگر از جملاتی که مورد بحث می باشد، «جمله وصفیه» است. آیا جمله های وصفیه مفهوم دارند؟ یعنی آیا دلالت می کنند بر انتفاء حکم نزد انتفاء وصف؟ آیا دلالت می کنند بر نفی حکم از غیر مورد وصف یا خیر؟ مثلاً «اکرم انسانا عالما» آیا مفادش این است که اکرام انسان جاهل و غیر عالم واجب نیست؟ یا «اعتق رقبه مؤمنه» آیا مفهومش این است که «عتق رقبه کافر» واجب نیست؟ یا «فی الغنم السائمه زکاه» آیا مفادش این است که «غنم معلوفه» زکات ندارد؟ و ...

قبل از هر بحثی موضوع مسئله عبارت است از «الوصف و ما بحکمه» یعنی وصف و آنچه در حکم وصف و به منزله آن است. منظور از وصف همان مشتق نحوی؛ یعنی اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، صیغه مبالغه و ... می باشد (ولی معمولاً در مقام مثال به اسم فاعل مثال می زنند که منحصر به او نیست و از باب مثال است.) و منظور از «ما بحکمه» عبارت است از چیزهایی که حمل هو هو و مواطاتی ندارند؛ ولی حمل ذو هو و اشتقاقی دارند. مثل اکرم انسانا ذا علم، جئنی بانسان ذی علم و ... و نیز جوامدی که جری بر ذات دارند و در اصطلاح اصولی از مشتقات هستند نظیر: زوجیت، رقیبت و ... و نیز اسماء نسبت از قبیل: نحوی، بغدادی، هاشمی، خزرچی و ... یا وصفهای ضمنی و کنایی و غیر صریح. مثل جمله ای که اهل سنت از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کنند که فرموده: «لان

ص: ۱۸۵

یملتئ بطن الرجل قیحا خیر من ان یمتئ شعرا (۱)؛ یعنی هرآینه اگر شکم مرد از کثافات پر شود، بهتر از آن است که از شعر (منظور شعرهای تخیلی و عاشقانه و جاهلی است نه هر شعری) پر شود. که این جمله کنایه از این است که شعر کثیر و زیاد مذموم است؛ ولی آیا مفهومش این است که شعر قلیل مذموم نیست. یا چنین مفهومی ندارد؟ ضمنا وصف نحوی معمولاً- معتمد بر موصوف است و موصوفش در کلام ذکر می شود؛ ولی وصف در اینجا اعّم از این است که معتمد بر موصوف باشد. مثل «اکرم رجلا عالما» یا معتمد بر موصوف نباشد مثل «اکرم عالما یا اکرم العالم» و

حال که عنوان بحث روشن شد، این سؤال مطرح می شود که آیا وصف و آنچه به منزله او است مفهوم دارند یا خیر؟ آیا بالملازمه حکم مورد وصف را از غیر مورد وصف و از فاقد وصف نفی می کنند و متعرض این جهت هستند؟ یا از این جهت ساکت بوده و نفی و اثباتا متعرض نمی باشند. و حکم غیر مورد وصف را باید از دلیل خارج بدست آوریم؟ در این مسئله اقوالی است:

۱- مشهور طرفدار عدم مفهوم می باشند. به عکس جمله شرطیه که در آنجا قائل به مفهوم شرط بودند.

۲- جماعتی هم طرفدار مفهوم وصف هستند و رأی شهید اول و سید مرتضی و اصول استنباط همین است.

۳- عده ای هم تفصیلاتی دارند که برخی از آنها در تقریرات شیخ اعظم (۲) آمده و برخی در حواشی کفایه آمده (۳) و مرحوم آخوند یکی از آن تفصیلات را از قول علامه رحمه الله در ادامه نقل و نقد خواهند کرد. رأی صاحب کفایه ایشان در باب جمله شرطیه با سؤال وارد بحث شدند. (الجمله الشرطیه هل تدلّ علی الانتفاء عند الانتفاء ... و ام لا) و در تحلیلی که داشتند، به این نتیجه رسیدند که لا- تدلّ علی المفهوم؛ ولی در باب جمله وصفیه از آغاز بطور قطع و بی تردید و استفهام وارد بحث می شوند و می فرمایند که وصف و آنچه به منزله

۱- صحیح بخاری، ج ۸، ص ۴۵؛ مستدرک احمد حنبل، ج ۱، ص ۱۸۱ و

۲- مطارح الانظار، ص ۱۸۲.

۳- عنایه الاصول، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۳.

ص: ۱۸۶

وصف است و حکم او را دارد. مفهوم ندارد مطلقاً (در قبال تفصیل بعدی) و برای اثبات این مدعا از راه ابطال دلیل خصم وارد می‌شوند؛ یعنی ادله مثبتین را نقل و نقد می‌کنند و مفهوم نداشتن را نتیجه می‌گیرند.

(ضمناً همان سخن را که در اول مفاهیم داشتیم، تکرار می‌کنیم که مفهوم داشتن در گرو دلالت جمله بر خصوصیت است و منظور از خصوصیت، همان علت منحصره بودن است که اگر ثابت شد که وصف علت منحصره حکم است، پرواضح است که تا علت باشد معلول هست و همین که علت منحصره منتفی شد، معلول و حکم هم کلاً منتفی می‌شود نه اینکه شخص حکم برود؛ ولی سنخ و نوع حکم بماند.)

همان طور که از حاشیه مرحوم مشکینی استفاده می‌شود، طرفداران مفهوم وصف به هشت دلیل تمسک کرده‌اند و مرحوم آخوند در متن کفایه به شش وجه که اهمّ وجوه است، اشاره کرده جواب داده‌اند:

وجه اول وضع یا تبادر: کسی بگوید که از ظاهر جمله وصفیه و آوردن وصف، انحصار و علت منحصره بودن متبادر است و جمله وصفیه برای خصوص این وضع شده است و استعمالش در غیر منحصره مجاز است.

وجه دوم انصراف: کسی بگوید که جمله وصفیه عند الاطلاق انصراف به وصف منحصر و علت منحصره بودن وصف، پیدا می‌کند. از باب اینکه این فرد از وصف اکمل الافراد است.

وجه سوم اطلاق: کسی بگوید که از جمله وصفیه عند الاطلاق وجود مقدمات حکمت، علت منحصره بودن اراده می‌شود و اگر وصف دیگری هم دخیل بود، بیان می‌کرد این سه وجه همان وجوه و راههای قول به مفهوم در جمله شرطیه بود که قبلاً در باب مفهوم شرط همه این‌ها را جواب داده و ردّ کردیم و نیازی به اعاده نیست.

وجه چهارم که در متن کفایه پیش از وجه دوم و سوم آمده، مسئله لزوم لغویت است. اگر وصف دارای مفهوم نباشد و بر انتفاء حکم از غیر مورد وصف دلالت نکند، لازم می‌آید ذکر آن در خطاب لغو و عبث باشد و کلام عبث از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس به

ص: ۱۸۷

حکم عقل و از باب صیانت کلام حکیم از لغویت و بیهوده گوئی می گوئیم که وصف مفهوم دارد و آوردن وصف برای این است که حکم منحصر به مورد وصف شود و از غیر این مورد نفی شود.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که جای نگرانی نیست و فایده وصف منحصر به مفهوم داری و دلالت بر مفهوم نیست تا اگر ما این فایده را از او سلب کردیم ذکرش لغو باشد، بلکه فوائد متعدد و متنوعی برای وصف قابل فرض و تصویر است که برای هر یک از آنها می تواند ذکر شود. (البته فواید دیگر را بیان نمی کنند؛ ولی در معالم الاصول چند فایده ذکر شده بود از قبیل: شدت اهتمام به مورد وصف، حاجت سائل به مورد وصف و ... (۱)).

قوله: و علیته: پیش از پرداختن به سایر وجوه و ادله مثبتین در این اثناء تفصیل علامه را نقد می کنند. علامه فرموده که اگر از جمله وصفیه علیت استفاده شود، مثلاً بگوید که «اکرم زیدا العالم لعلمه یا لکونه عالماً» این جمله مفهوم دارد و با انتفاء علت (یعنی عالمیت)، حکم (یعنی وجوب اکرام) هم منتفی است؛ ولی اگر علیت مستفاد نباشد مثل اعتق رقبه مؤمنه و ... چنین جمله ای ظهور در مفهوم ندارد. (۲)

مرحوم آخوند در جواب می فرمایند که اولاً صرف استفاده علیت کافی نیست؛ زیرا ممکن است علت واقعی حکم منحصر به علت مذکور نباشد و علت دیگری هم برای حکم باشد، پس باید انحصار هم احراز شود. و ثانیاً بر فرض که در موردی و به قرینه خاص علیت منحصره بودن وصف نیز احراز شد و به دنبال آن با انتفاء وصف حکم هم منتفی شد؛ ولی موارد خاصه و قرائن مخصوصه از محل نزاع خارج است و مکرر گفته شد که چه بسا در مورد خاصی به دلیل خاصی جمله دارای مفهوم باشد و یا در موارد خاصی دارای مفهوم نباشد، موارد استثنائی و نادر از بحث خارج است و بحث ما در نوع جملات وصفیه است که آیا با قطع نظر از قرائن خاصه ظهور در مفهوم دارند یا خیر، تا بحث قانونی و

۱- معالم الاصول ص ۸۴-۸۳.

۲- شیخ اعظم در مطارح الانظار، ص ۱۸۳، به علامه نسبت داده است.

ص: ۱۸۸

اصولی باشد؟ پس موردی که علامه طرفدار مفهوم وصف بود از بحث خارج است و نباید این سخن را تفصیلی در مسئله به حساب آورد.

قوله: و لا ینافی: وجه پنجم از وجوه مثبتین این است که قیودی که در کلام ذکر می شوند، سه گونه اند: ۱- قید احراز: قیدی که برای احتراز از فاقد قید و برای اخراج و طرد ماعدای مورد قید است. مثل نوع قیودی که در مقام تعریف حدی و رسمی ذکر می کنند که از جنس اعلی شروع و به فصل اخیر ختم می شود. ۲- قید توضیحی: قیدی که صرفاً برای توضیح کلام قبلی آمده و نقش دیگری ندارد و از لحاظ دیگر وجودش کالعدم است. ۳- قید غالبی: قیدی که فقط برای بیان غالب افراد ذکر شده و هیچ نقش دیگری ندارد و در ادامه با ذکر مثال تبیین خواهد شد.

حال مستدل می گوید که اصل اولی و مقتضای قاعده در باب قیودی که در کلام ذکر می شوند، عبارتست از احترازی بودن؛ یعنی قید را می آورد تا ماعدای آن و فاقد آن را خارج کند. مثلاً اگر می گوید: اکرم انسانا عالماً برای این است که با کلمه عالماً از غیر عالم احتراز کند و آن را اخراج کند و دلالت کند که حکم مخصوص مورد قید است و معنای مفهوم داشتن نیز همین است، پس مقتضای اصل مذکور مفهوم داری است.

قوله: لآن: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: اصل کلی را می پذیریم که اصل در قیود احترازی بودن است؛ ولی نتیجه این اصل مفهوم داشتن جمله وصفیه نیست، بیان مطلب:

وصفی که در کلام ذکر می شود، مثلاً می گوید: «اکرم انسانا عالماً» آیا قید حکم است و وجوب اکرام دائر مدار وصف است یا قید موضوع است؟ موضوع، موصوف تنها نیست، بلکه با وصفی و قیدی موضوعیت دارد و دایره آن کوچک است بی تردید متبادر از جمله وصفیه آن است که وصف مذکور قید موضوع باشد و گویا فرموده: «الانسان العالم یجب اکرمه» و با این قید موضوع قضیه و جمله و خطاب مذکور مضیق شده و به اطلاقش باقی نیست و وقتی قید موضوع شد طبیعی است که اگر قید موضوع برود حکم خاص به این مقتید هم منتفی می شود این همان انتفاء شخص الحکم است که عقلی بود و ربطی به مفهوم نداشت و در امر اول از امور باقیمانده در پایان مفهوم شرط بیان شد، و مفهوم داری

ص: ۱۸۹

انتفاء سنخ و طبیعی و نوع حکم است نه شخص حکم. پس احترازی بودن بدین معنی است که موضوع حکم در این قضیه شخصی مضیق و مقید است و مطلق نیست و این ربطی به مفهوم داشتن ندارد، نهایت گاهی ضیق موضوع با یک کلمه بیان می شود و گفته می شود که «اکرم العالم یا اطعم الفقیر یا جننی بانسان» (جمله لقبیه). و گاهی با دو کلمه بیان می شود و گفته می شود که «اکرم الانسان العالم، اطعم الانسان الفقیر، جننی بحیوان ناطق» و احدی تفوه نکرده که در مثل جننی بانسان مفهومش این باشد که آوردن غیر انسان واجب نیست. خیر اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند و این موضوع کاری به موضوعات دیگر ندارد. (مثل الخمر الحرام که معنایش این نیست که غیر خمر حرام نباشد، خیر ممکن است غیر خمر هم حرام باشد و با خطاب دیگر بیان شود.) حال جننی بحیوان ناطق هم همین طور است و مفهوم ندارد.

قوله: کما أنه: وجه ششم از وجوه مثبتین، قضیه معروفه حمل مطلق بر مقید است: اگر در موردی مطلق وارد شود (اعتق رقبه) و سپس مقیدی صادر شود (اعتق رقبه مؤمنه) قانون جمع عرفی میان آن دو این است که مطلق را بر مقید حمل کرده و توسط مقید، مطلق را قید بزینم و مشهور همین کار را می کنند. (اگرچه بعضی مطلق را اخذ کرده و مقید را بر افضل الافراد حمل می کنند و بعضی صرفاً مقید را بر بیان یکی از دو فرد واجب تخیری حمل می کنند.) آنگاه مستدل می گوید که این حمل مطلق بر مقید هیچ وجهی ندارد، جز اینکه مقید، یعنی جمله وصفیه، دارای مفهوم است و مفهومش این است که عتق رقبه غیر مؤمنه، یعنی رقبه کافره واجب نیست و این مفهوم نسبت به منطوق مطلق، اخص مطلق است و در تعارض با منطوق بر منطوق مقدم می شود از باب تقدیم خاص بر عام و بدین وسیله اطلاق تقیید می شود. و الا اگر از مفهوم مقید صرف نظر کنیم، منطوقها با یکدیگر تناقضی ندارند تا جای حمل باشد پس حمل مطلق بر مقید کاشف از مفهوم داشتن جمله وصفیه یعنی مقید است.

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اولاً همه جا مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم، بلکه شرایطی دارد که مبسوطاً در باب مطلق و مقید خواهد آمد و اجمال مطلب این است

ص: ۱۹۰

که سببها و موجبه‌ها متحد باشند و حکما و مسببها نیز متحد باشند. مثل: «ان ظاهره فاعتق رقبه، و ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» که سبب در هر دو ظاهر است و حکم هم عتق رقبه است، منتها یکی مطلق و آن دیگری مقید است. اما اگر سببها متحد نباشند، جای حمل نیست مثل: «ان افطرت فاعتق رقبه، و ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» که بدنال افطار عمدی عتق مطلق رقبه واجب می‌شود و بدنال ظاهر عتق خصوص رقبه مؤمنه واجب می‌شود و ربطی به یکدیگر ندارند.

و ثانيا در مواردی هم که شرائط حمل فراهم باشد، باز حمل مطلق بر مقید ربطی به مفهوم داشتن ندارد، بلکه چه قائل به مفهوم وصف باشیم و چه نباشیم (کالمشهور) جای حمل مطلق بر مقید است. سرّ مطلب آن است که مقید کاشف از این است کهم مراد جدی و واقعی مولی از اول هم همین مقید بوده و موضوع خطابش مضیق و محدود بوده. منتها گاهی زمینه فراهم است و از آغاز تمام مقصود را یکجا بیان می‌کند و می‌گوید «الرقبه المؤمنه یجب عتقها» و گاهی فعلا صلاح نیست که تمام مراد را بیان کند و لذا ابتدا به صورت کلی و سر بسته می‌گوید: «اعتق رقبه» و بعد که زمینه فراهم شد قیدش را هم بیان می‌کند و این مثل آنجایی است که از اول به صورت مقید انشاء کند و وقتی موضوع حکم مضیق شد، همان جوابی که از وجه پنجم دادیم در اینجا هم می‌دهیم که با انتفاء کلّ این موضوع مضیق یا قید این موضوع، حکمی هم که مال این موضوع محدود و مضیق بود منتفی می‌شود؛ ولی این همان انتفاء شخص حکم است که عقلی است و ربطی به ظهور ندارد و بحث ما در باب مفاهیم در انتفاء سنخ حکم است و هرگز جمله وصفیه چنین دلالتی ندارد.

قوله: بل ربّما: گفتیم که برای حمل مطلق بر مقید نیازی به مفهوم گیری نیست، بلکه چه قائل به مفهوم بشویم و چه قائل نشویم، جای حمل باقی است. حال شیخ اعظم در تقریرات سخن برتری فرموده و آن اینکه اصلا مسئله حمل مبتنی بر مفهوم داری نیست و اگر بخواهیم بر این مبتنی کنیم و به لحاظ مفهوم وصف آن حمل را توجیه کنیم، جا دارد کسی بگوید که ما اصل این حمل را قبول نداریم؛ چرا که دوران امر میان ظهور منطوقی

ص: ۱۹۱

مطلق در اطلاق با ظهور مفهومی مقید در تقیید است و در اینجا اولاً می‌گوئیم که ظهور مطلق مقدم است؛ چون منطوقی و اقوی است و در نتیجه از ظهور در مفهوم باید رفع ید کنیم. و ثانیاً بر فرض هم این حرف را نگوئیم، نمی‌توانیم از این طرف بگوئیم که ظهور مفهومی اقوی است خیر هر کدام جهت قوت و ضعفی دارند و مساوی اند. پس راه حمل مطلق بر مقید، مسأله مفهوم وصف و تنافی آن با اطلاق مطلق و ... نیست، بلکه راه همان است که در بالا ذکر شد که کاشفیت ... باشد. (۱)

نتیجه: طرفداران مفهوم وصف دلیل قابل قبولی نیاوردند تا در برابر آن زانو زده و تسلیم شویم.

قوله: و اما الاستدلال: منکران و مخالفان مفهوم وصف برای نفی مفهوم وصف به یک آیه تمسک کرده اند. (البته بهتر بود بفرماید که توهم استدلال؛ زیرا کسی صریحاً بدان استدلال نکرده ولی اگر کسی خیال کند که آیه قابل استناد است ما جواب خواهیم داد.) و آن اینکه «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» (۲) موضوع بحث در آیه ربیبه‌ها هستند؛ یعنی دختران همسر مرد جدید که از شوهر قبلی باقیمانده اند. یعنی مردی از دنیا رفته یا همسرش را طلاق داده و از این زن دخترانی دارد که به حکم دادگاه آنها هم با مادرشان زندگی می‌کنند و مرد جدیدی با این زن ازدواج می‌کند و دختران زن هم در کنار مادر به خانه شوهر دوم می‌آیند و در دامان او تربیت می‌شوند. البته گاهی هم دختران بزرگ شده اند و زندگی مستقلی دارند و در دامان شوهر دوم پرورش پیدا نکرده اند. حال از جمله زنانی که بر این شوهر جدید نکاح با آنان حرام می‌باشد، همین ربیبه‌ها؛ یعنی دختران همسر هستند و ضمناً فرقی ندارد که در دامان او بزرگ شوند و مثل اولاد خودش باشند یا چنین نباشند. پس جمله وصفیه در آیه قطعاً مفهوم ندارد و معنایش این نیست که ربیبه‌هایی که در دامان شما بزرگ نشده اند ازدواج با آنها جایز است. خیر، نکاح ربیبه مطلقاً حرام است و از نظر فقه اسلام این مسلم است. حال مستدل می‌گوید که اگر جمله وصفیه دارای مفهوم بود، بایستی این آیه نیز مفهوم داشته باشد؛ چون یک جمله وصفیه است. در

۱- مطارح الانظار، ص ۱۸۲.

۲- سوره نساء، آیه ۲۳.

ص: ۱۹۲

حالی که این آیه قطعاً مفهوم ندارد و ماده نقضی است. پس معلوم می‌شود جمله وصفیه هم مفهوم ندارد.

مرحوم آخوند به این استدلال دو جواب می‌دهند:

۱- مکرر گفته شد که موارد خاصی که به کمک قرینه خاصه مفهوم داشتن یا نداشتن ثابت شود، از بحث ما خارج است و از جمله آن موارد همین آیه است که قرینه داریم و از آن عدم مفهوم مستفاد است و قرینه عبارت است از اجماع قاطع بر حرمت ربیبه مطلقاً (و لو در حجر و دامان شوهر جدید تربیت نشده باشند) و نصوصی که بر این امر دلالت دارند (۱).

۲- قائل به مفهوم می‌گوید: هر وصفی مفهوم ندارد، وصفی دارای مفهوم است که احترازی باشد نه وصف غالبی که صرفاً برای بیان غالب افراد بکار می‌رود و نقش دیگری ندارد و وصف مذکور در آیه از اوصاف غالبی است؛ زیرا غالباً زنی که تن به ازدواج مجدد می‌دهد، در سن جوانی و میانسالی است و معمولاً در این سن بچه هایش خردسال هستند و با او زندگی می‌کنند و به خانه شوهر جدید می‌آیند. به ندرت هم ممکن است که زنی در سن نود سالگی شور نکاح پیدا کند و ازدواج مجدد نماید که فرزندان بلکه نوادگان او هم کبیر و بالغ شده‌اند و کاری به شوهر صد بیست ساله او ندارند. تعبیر به «اللاتی فی حجورکم» صرفاً برای بیان این منظور است و چنین وصفی مفهوم ندارد؛ زیرا مفهوم داشتن در گرو دلالت بر اختصاص و انحصار است و اینکه وصف مذکور علت منحصره حکم باشد، و وصف غالبی در این مقام نیست و چنین دلالتی ندارد وقتی این دلالت نبود پس مفهومی هم نیست این است سرّ عدم مفهوم در آیه مذکور.

قوله: فافهم: اگر کسی بگوید که جناب آخوند شما که تمام ادله مثبتین و منکرین را ابطال کردید، پس به چه مجوزی در اول فصل قاطعانه فرمودید که وصف مفهوم ندارد؟ آیا جا نداشت شما توقّفی شوید؟ جوابش این است که ما که عدم مفهوم را اختیار کردیم از این جهت بود که اثبات مدعا به ابطال دلیل خصم کردیم و لازم نیست مستقیماً دلیلی بر

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۴، باب ۲۱، من ابواب ما یحرم بالمصاهره، روایات باب.

ص: ۱۹۳

نفی مفهوم بیاوریم ضمن اینکه به عقیده ما وصف در کلام قید حکم نیست تا حکم دائر مدار او باشد و مفهوم داشته باشد، بلکه قید موضوع است که نتیجه اش انتفاء شخص حکم بود. و مضافا به اینکه مفهوم داری در گرو افاده حصر بود که آنهم نفی شد. پس مفهوم داری هم نفی می شود، یعنی جمله وصفیه فقط حکم مورد وصف را بیان می کند و نسبت به ماعدای مورد وصف ساکت است و نفیا و اثباتا چیزی نمی گوید.

تذنیب: [محل نزاع در باب مفهوم وصف]

در حقیقت این تذنیب محل نزاع را در باب مفهوم وصف بیان می کند و علی القاعده باید در اول فصل بیان می کردند؛ ولی در اینجا این گونه عنوان شده که وصف با موصوف خودش قطعاً دارای تباین کلی نیست و محال است که چنین باشد؛ و گرنه وصف این موصوف نخواهد بود، زیرا هر وصفی با موصوفش فی الجمله اتحاد و هو هویت و حمل و تصادق دارند نه اینکه بالجمله و صددرصد تباین کلی داشته باشند. ولی سایر اقسام نسبتها میان وصف و موصوف متصور و موجود است که باید دید کدامها محل بحث ما هستند و کدامها نیستند:

گاهی وصف با موصوف تساوی کلی دارند، مثل انسان و متعجب، چنین فرضی از بحث خارج است و اگر مولى گفت که جثنی بانسان متعجب، مفهومش این نیست که آوردن انسان غیر متعجب واجب نباشد، و سرّ خروج از بحث آن است که با انتفاء وصف تعجب، موصوف هم (انسان) منتفی است و امکان بقاء ندارد تا بگوئیم که این موصوف تا به حال این وصف را داشت و فلان حکم بر آن بار بود. حالا- که این وصف را ندارد، آیا همان حکم را دارد یا نه؟ حالا که وصف نیست موصوف هم نیست و حال آنکه موضوع مذکور در قضیه باید محفوظ بماند تا بحث از مفهوم وصف شود و اگر موصوف هم منتفی شد و بگوئیم حالا که متعجب نیست، آیا آوردن غیر متعجب و لو انسان نباشد چیز دیگری باشد واجب است یا نه؟ جمله وصفیه کاری به موضوع دیگر ندارد و دلالتش بر نفی حکم از موضوع دیگر از باب مفهوم وصف نیست، بلکه از باب مفهوم لقب است که بزودی خواهد آمد و مورد قبول ما نیست و اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

و گاهی وصف و موصوف عامّ و خاصّ مطلق هستند که خود این دو فرض دارد:

ص: ۱۹۴

۱- وصف اعمّ مطلق از موصوف باشد. مثل ماشی نسبت به انسان. این فرض نیز مثل فرض تساوی از بحث خارج است و اگر مولی گفت که «جئنی بانسان ماش» مفهومش این نیست که آوردن انسان غیر ماشی واجب نیست؛ زیرا اگر وصف منتفی شد، موصوف نیز حتما منتفی شده و از انتفاء اعمّ انتفاء اخصّ لازم می آید و همان حرفهای فرض تساوی در اینجا هم تکرار می شود.

۲- وصف اخصّ مطلق از موصوف باشد، مثل عالم نسبت به انسان، که اگر فرمود: «اکرم الانسان العالم» آیا این جمله مفهوم دارد (ای یجب اکرام غیر العالم) یا ندارد؟ قدر متیقّن از بحث در مفهوم وصف یکی همین فرض است که با انتفاء وصف هم موصوف به قوت خود باقی است و جا دارد بحث کنیم که موصوف تا دارای این وصف بود، وجوب اکرام داشت. حالا- که این صفت از او منتفی شد. آیا باز هم وجوب اکرام دارد یا نه؟ (در باب مشتق نیز نظیر این بحث بود که با زوال تلبّس و اتصاف هم خود ذات باقی باشد).

و گاهی وصف و موصوف عامّ و خاصّ من وجه هستند. مثل رقبه و ایمان که گاهی رقبه هست و ایمان نیست و گاهی ایمان هست و رقبه نیست و گاهی هر دو هستند یا مثل غنم و سائمه که ممکن است غنم باشد، ولی سائمه نباشد، بلکه معلوفه باشد، یا سائمه باشد؛ ولی غنم نباشد، بلکه ابل و بقر باشد و یا هم غنم و هم سائمه باشند. خود این چهار فرض دارد:

۱- ماده اجتماع: یعنی رقبه مؤمنه، غنم سائمه و ... که حکمش مستقیما از منطوق جمله وصفیه (فی الغنم السائمه زکاه، اعتق رقبه مؤمنه و ...) مستفاد است و ربطی به مفهوم ندارد.

۲- ماده افتراق از ناحیه موصوف: یعنی موصوف باشد؛ ولی صفت نباشد. مثل غنم غیر سائمه؛ یعنی گوسفندی که معلوفه است. باز قدر مسلّم از محل نزاع در مفهوم وصف این فرض است (مثل فرض اخصّ مطلق بودن وصف) و بحث می شود که اگر وصف سائمه منتفی شد، آیا وجوب زکات هم از گوسفند منتفی می شود یا گوسفند غیر سائمه هم زکات دارد و وصف مفهوم ندارد؟

۳- ماده افتراق از ناحیه وصف: یعنی وصف (سائمه) باشد؛ ولی موصوف (غنم)

ص: ۱۹۵

نباشد، بلکه موضوع دیگری باشد مثل شتر سائمه. باز این فرض هم مثل فرض تساوی و فرضی که وصف اعم مطلق بود از بحث خارج است؛ زیرا ابل سائمه موضوع دیگری است و جمله وصفیه کاری به آن ندارد و بحث در موردی است که موصوف بمانند و وصف منتفی شود و اینجا که وصف منتفی نشده بلکه موصوف منتفی شده.

۴- ماده افتراق هر دو: یعنی نه موصوف (غنم) باشد و نه وصف (سائمه)، بلکه موصوف و وصف دیگری بیاید. مثل ابل معلوفه. حال آیا جمله «فی الغنم السائمه زکاه» مفهومش این است که پس ابل معلوفه زکات ندارد و این هم محل بحث است یا خیر؟ از بعض شافعی ها استفاده می شود که نزاع در مفهوم وصف را در این قسم هم جاری دانسته و گفته اند که جمله «فی الغنم السائمه زکاه» مفهومش این است که پس ابل معلوفه زکات ندارد (۱) (قوله: و اما فی غیره... منظور همین فرض چهارم است).

مرحوم آخوند می فرماید که شاید وجه جریان نزاع در این فرض نزد شافعی ها این باشد که آنان وصف مذکور (سائمه) را علت منحصره می دانند و می گویند که غنم بودن خصوصیتی ندارد و تمام مناط حکم، سائمه بودن است، پس مادامی که سائمه باشد، زکات هست و همین که سائمه نبود؛ چه غنم باشد و چه غنم هم نباشد، بلکه ابل باشد، در هر حال زکات نیست. پس ابل معلوفه را هم مفهوم وصف متعرض است. (ولی قبلا- ملاحظه شد که این علّیت منحصره برای وصف ثابت نیست تا شافعی چنین نتیجه ای بگیرد و سخن بعضی شافعیه باطل است).

قوله: و علیه: شیخ اعظم در تقریرات، تفصیل داده و فرموده که اگر وصف مساوی با موصوف یا اعم مطلق از موصوف باشد، قطعا از محل نزاع بیرون است؛ زیرا با انتفاء وصف موصوف منتفی می شود و موضوع حکم از بین می رود و جا ندارد که از مفهوم داری و انتفاء حکم عند انتفاء الوصف گفتگو کنیم؛ زیرا حکم موضوع می طلبد و موضوع هم که منتفی شده و از باب سالبه به انتفاء موضوع است. ولی اگر وصف اعم من وجه باشد و ماده افتراق هم از جانب وصف و هم موصوف باشد، (مثل ابل معلوفه نسبت به خطاب فی

۱- شیخ در مطارح الانظار، ص ۸۲ نقل کرده؛ المحصول غزالی، ص ۲۲۲.

ص: ۱۹۶

الغنم السائمه زکاه) چنین فرضی مورد نزاع است و بعضی از شافعی‌ها گفته‌اند که این جمله مفهوم دارد و مفادش این است که ابل معلوفه زکات ندارد و دیگران منکر چنین مفهومی شده‌اند (۱).

به نظر مرحوم آخوند، اگر وجه و دلیل سخن بعضی العاّمه همان باشد که ما گفتیم (وصف را علت منحصره حکم دانسته و طبیعی وجوب زکات را دایره مدار وصف بدانند و برای موصوف خصوصیتی قائل نباشند و در نتیجه مادامی که وصف سائمه بودن محقق باشد، حکم وجوب زکات نیز خواهد بود؛ چه در غنم سائمه و چه ابل سائمه و همین که وصف سوم منتفی شد وجوب زکات هم مطلقاً منتفی می‌شود؛ چه از غنم و چه غیر غنم از موضوعات دیگر در نتیجه مفهوم جمله مزبور این خواهد شد که ابل معلوفه زکات ندارد.) لازمه اش عدم تفصیل است؛ یعنی باید در هر سه مورد (تساوی، اعم مطلق اعم من وجه بودن وصف) نزاع جاری باشد. به همان بیان که وصف تمام موضوع و محور حکم است و مادامی که وصف متعجب، ماشی، سائمه بودن باشد، حکم وجوب اکرام و اتیان و زکات هست و همین که این وصف منتفی شد، آن حکم نیز منتفی می‌شود؛ چه از این موضوع و چه از موضوعات دیگر و اگر اصرار دارید که موضوع باید باقی باشد و فرض تساوی و اعم مطلق به همین دلیل از نزاع خارجند، پس باید فرض ماده افتراق وصف و موصوف را نیز خارج کنید و محل نزاع ندانید؛ زیرا در آنجا نیز موصوف منتفی شده و ابل معلوفه موضوع دیگری است در هر حال جای این تفصیل نیست. (البته شیخ رحمه الله خودش طرفدار دخول فرض مذکور در محل نزاع نیست، بلکه صرفاً از قول بعضی العاّمه نقل کرده که آنان نزاع در مفهوم وصف را در اینجا جاری می‌دانند و طرفدار مفهوم وصف هستند؛ و گرنه خود شیخ این را ردّ می‌کند و معتقد است که جمله وصفیه کاری به موضوع دیگر ندارد و استفاده حکم موضوع دیگر (ابل معلوفه) از باب مفهوم لقب است نه وصف).

ص: ۱۹۷

فصل سوم مفهوم غایت

از نظر مرحوم آخوند جمله شرطیه و وصفیه دارای مفهوم نبودند و بر انتفاء حکم نزد انتفاء شرط یا وصف دلالت نداشتند، اما آیا جملات غائیه (یعنی جمله های که معنای غایتی هستند و با ادوات غایت یعنی حَتَّى و الی محدودیتی در حکم یا موضوع آنها ایجاد شده است و به نوعی عموم یا اطلاقشان تقیید و تخصیص و تحدید پیدا کرده) از قبیل:

«كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (۱) یا «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (۲) «سر من البصره الی الكوفه، نم اللیل حَتَّى الصباح و ...» چه وضعی دارند؟ درباره جمله غائیه دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- آیا غایت یعنی ما بعد حَتَّى و الی یا مدخول این ادوات، از لحاظ حکمی داخل در معنای است و محکوم به همان حکم است؟ یا خارج از معنای است. فی المثل کوفه که غایت و نهایت سیر است، آیا محکوم به حکم معنای است و سیر در کوفه هم واجب است یا خارج از معنای است؟ این بحث منطوقی و نحوی است و از آنجا که مقصود اصلی اصولی در این باب نیست، در ادامه خواهد آمد.

۲- بر هریک از دو مبنای مشارالیه در مقام قبل، آیا جمله غائیه مفهوم دارد یا نه؟ یعنی همان طور که منطوقاً بر ثبوت حکم تا غایت معین (کوفه، طلوع فجر، لیل، صباح و ...) دلالت می کند، آیا بر انتفاء حکم از خود غایت و ما بعد آن (بر مسلک کسانی که غایت را داخل در معنای نمی دانند) و یا بر انتفاء حکم از خصوص ما بعد غایت (بر مسلکی که غایت را

۱- سوره بقره، آیه ۱۸۷.

۲- سوره بقره، آیه ۱۸۷.

ص: ۱۹۸

داخل در معنی می داند) نیز دلالت می کند یا خیر؟ که معنای مفهوم داشتن همین دلالت بر انتفاء حکم از غایت و ما بعد یا از ما بعد است. آن هم سنخ حکم نه شخص حکم معنیاً به این غایت که با حصول غایت یقیناً منتفی می شود. در این باره اقوالی وجود دارد که در کفایه سه قول عنوان شده است:

۱- به مشهور نسبت داده شده که آنان طرفدار ثبوت مفهوم غایت می باشند و می گویند که جمله غائیه بر انتفاء سنخ حکم از غایت و ما بعد آن، یا از ما بعد از غایت تنها دلالت می کند (۱).

۲- به گروهی از اصولیون از جمله شیخ طوسی (۲) و سید مرتضی (۳) نسبت داده شده که اینان منکر مفهوم غایت شده و گفته اند که جمله کذایی فقط بر ثبوت حکم برای معنی تا این غایت معین دلالت می کند؛ اما نسبت به ما بعد آن ساکت است و نفی و اثباتی ندارد.

۳- مرحوم آخوند تحقیقی دارند که ضمن آن تفصیل داده و فی الجمله مفهوم غایت را می پذیرند. (گرچه مفهوم شرط و وصف را بالجمله رد کردند). بیان مطلب: جمله های غائیه از یک زاویه دو بخش می شوند:

۱- در بعضی از این جملات غایتی که ذکر می شود به مقتضای قواعد عربیت (متفاهم عرفی نزد اهل لسان) غایت و قید حکم است و ربطی به موضوع ندارد و آمده تا غایت و نهایت و امد حکم را بیان کند و خود حکم شرعی معنیاً به این غایت است. مثلاً امام علیه السلام فرموده: «کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام» (۴) یعنی همه چیز حلال است گویا کسی می پرسد: این حلیت تا چه زمانی امتداد دارد؟ امام علیه السلام می فرماید: «حلیت کما کان استمرار دارد تا زمانی که علم به حرمت بیاید»، که قید حتی تعرف ... صد در هزار قید حلالیت است و ربطی به موضوع ندارد، و غایت حکم بودن از آن متبادر و منسب است.

۱- مطارح الانظار، ص ۱۸۶.

۲- عدّه الاصول، ج ۲، ص ۲۴.

۳- الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۱، ص ۴۰۷ الی ۴۰۸.

۴- الکافی، ج ۵، ص ۳۱۳، باب النوادر، حدیث ۴۰.

ص: ۱۹۹

(مثال حکم تکلیفی) یا مثلاً امام فرموده: «کل شیء طاهر حتی تعلم أنه قدر» (۱) یعنی همه چیز پاک است تا زمانی که به قذارت و نجاست آن علم پیدا کنی، باز پرواضح است که غایت، غایت حکم است و ربطی به موضوع ندارد. (مثال حکم وضعی) حال این گونه جمله‌های غائییه حتما دارای مفهوم می‌باشند و مفهومشان این است که فاذا عرفت الحرمة فلا یکون حلالا، یا فاذا علمت أنه قدر فلا یکون طاهرا.

دلیل مفهوم داری و دلالت بر انتفاء حکم نزد حصول غایت، اولاً مسأله تبادل و انسباق است در این معنی به ذهن تبادل می‌کند. ثانیاً مقتضای غایت داشتن حکم و تقیید حکم به این غایت آن است که از این پس حکمی نباشد؛ زیرا اگر پس از غایت هم باز حکم همچنان باشد، پس این غایه الحکم، غایه الحکم نخواهد بود و این خلف فرض است؛ یعنی چیزی را که فرض کردیم که غایت حکم است، غایت حکم نباشد و خلف محال و باطل است و منجر به تناقض می‌شود؛ یعنی هم غایه الحکم باشد و هم نباشد. پس این بخش حکمش روشن شد.

۲- ولی در پاره‌ای از جملات، غایتی که می‌آید باز به مقتضای متفاهم عرفی، ظهور در قید موضوع دارد و غایت موضوع حکم است نه خود حکم. مثلاً سر من البصره الی الکوفه، کلمه الی الکوفه قید هیئت امر که مفادش حکم شرعی و وجوب باشد نیست، بلکه قید ماده امر، یعنی خود سیر است که متعلق امر باشد. (منظور آخوند رحمه الله از موضوع همین متعلق حکم است و اصطلاحاً موضوع در اعیان خارجیّه بکار برده می‌شود و می‌گوئیم که آب موضوع حکم است و ... و متعلق در افعال اختیاریه کاربرد دارد. مثلاً- نماز، سیر، صیام، و ... متعلق حکم می‌باشند و با مسامحه گاهی بر متعلق، اطلاق موضوع می‌شود، یا به عکس). و گویا فرموده: «السیر المتّصف بکونه من البصره الی الکوفه واجب»؛ یعنی سیر خاصی واجب است و آن سیری است که مبدأش بصره و منتها الیه آن کوفه باشد. «حکم که وجوب باشد مطلق است و مقید به چیزی نیست. یا مثلاً «اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» قید الی المرافق به غسل یدین رجوع می‌کند، نه به امر

۱- التّهذیب، ج ۱، ص ۲۸۹، حدیث ۱۱۹، باب تطهیر الثیاب و غیرها من النجاسات.

ص: ۲۰۰

اغسلوا و گویا فرموده که «غسل الوجوه و الایدی الی المرافق واجب» و هکذا مثل «و امسحوا برءوسکم و ارجلکم الی الکعبین» و ... حال این گونه جمله های غائییه، همانند جملات وصفیه ای هستند که وصف در آنها قید موضوع بود و در هر دو مورد موضوع این حکمی که در این خطاب انشاء شده، یک موضوع خاص و محدود و مضیق است و بدیهی است که با رفتن هر قیدی از قیود موضوع، حکمی هم که مال این موضوع محدود بود منتفی می شود؛ ولی این از باب انتفاء شخص الحکم عقلا- است و ربطی به ظهور و انتفاء سنخ الحکم ندارد. (البته این را منکر نیستیم که هر قیدی و حدی که برای موضوع حکم ذکر می کنند، مآلش به تحدید حکم است و به ملا-حظه حکم است؛ یعنی حکم بر موضوع بدون این قید بار نمی شود؛ ولی در ظاهر خطاب قید مال موضوع است و ما طبق متفاهم عرفی عمل می کنیم.) مثلاً «سیر از بصره تا کوفه واجب است.» به این معناست که اگر سیر تا کوفه حاصل شد و غایت آمد، این وجوب شخصی می رود؛ اما اینکه از کوفه به جای دیگر مطلقاً سیر واجب نباشد و مفهوم جمله مذکور این باشد، هرگز! مگر اثبات شیء نفی ما عدا می کند؟ خیر، پس می تواند بگوید که از کوفه هم تا کربلا واجب است، بدون اینکه این خطاب با مفاد خطاب قبلی منافی باشد. و دلالت بر انتفاء سنخ الحکم در گرو دلالت بر انحصار است که مفاد جمله مذکور این باشد که منحصرآ سیر از بصره تا کوفه واجب است و لا غیر. تا مفهومش این باشد که پس از خود کوفه و بعد از آن یا از بعد کوفه مطلقاً سیر واجب نیست و با هیچ قید و غایتی واجب نیست مع الاسف چنین دلالتی (دلالت بر حصر) ثابت نیست؛

زیرا راههای ثبوت همان است که در مفهوم شرط و وصف هم آوردیم. (راه وضع، راه قرینه عامه انصراف، راه اطلاق و مقدمات حکمت) و در همان جا همه این طرق ابطال شد.

و راه چهارم، راهی است که در مفهوم وصف آوردیم و ردّ کردیم و آن لزوم لغویت است که اگر کسی بگوید که چنانچه در ما بعد غایت نیز حکم مغتیا ثابت باشد، پس چرا مولی خطابش را مغتیا و محدود کرد؟ آیا این تحدید لغو نیست؟ پس برای خروج از لغویت باید بگوئیم که این کلام مفهوم دارد و تقیید به غایت برای اخراج ما بعد غایت از حکم ما قبل

ص: ۲۰۱

است. مرحوم آخوند می فرماید که تقیید به غایت همانند سایر انواع تقیید (وصف، ظرف، تمیز، حال و ...) فایده اش منحصر به مفهوم داشتن نیست تا اگر این را انکار کردیم تقیید مزبور لغو شود، بلکه فوائد فراوانی می تواند داشته باشد. از قبیل اهتمام زیاد به مورد قید و به حکم تا این غایت، مثلا می گوید: که وقتی ماه رمضان فرارسید، از آغاز ماه تا آخر آن باید قرآن بخوانی. این بدان معنا نیست که پس از ماه رمضان، تلاوت قرآن واجب یا مستحب نیست، پس از آن هم ممکن است واجب یا مستحب باشد. پس چرا فرمود که تا آخر ماه رمضان؟ برای شدت اهتمام مولی به قرائت در ماه رمضان. پس وجهی برای مفهوم داشتن در این بخش ثابت نشد.

قوله: ثم انه: برمی گردیم به مقام اول یا بحث منطوقی. غیر از اختلاف مزبور که اصولی و مربوط به مفهوم غایت بود. نزاع دیگری در باب جملات غائیّه وجود دارد که مربوط به منطوق آنها است و آن اینکه آیا غایت (ما بعد حتی و الی یا مدخول آنها) داخل در مغنیا است یا خیر؟ مثلا در سر من البصره الی الکوفه، آیا کوفه هم داخل در سیر از بصره است؟

قطعا دخول موضوعی ندارد؛ یعنی موضوعا غایت بیرون از مغنیا است، کوفه نه بصره است و نه سیر از بصره؛ ولی کلام در دخول حکمی است؛ یعنی آیا غایت در حکم مغنیا داخل است یا خیر؟ مثلا در مثال مذکور آیا وجوب سیری که از بصره تا کوفه بود، آیا برای خود شهر کوفه هم ثابت است؟ و سیر کردن در خود کوفه هم لازم است یا خیر؟ در این رابطه اقوالی وجود دارد که در شرح اصول فقه آورده ام (۱) مرحوم آخوند تنها به دو نظریه کلی اشاره می کنند

۱- عقیده خودشان این است که غایت خارج از مغنیا است و محکوم به آن حکم نیست.

دلیل ایشان هم آن است که غایت از حدود مغنیا است و حد هر شیئی خارج از محدود است. (مثلا حد مسجد بازار است. حد زمین زید زمین بکر است و ... که از آنجایی که این محدود تمام می شود، حدی هم انتزاع می شود.) و وقتی موضوعا خارج بود، حکما هم محکوم به حکم آن شیء نخواهد بود پس حکما نیز خارج است. آری در پاره ای موارد به

۱- شرح اصول فقه، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۶.

ص: ۲۰۲

قرینه خاصّ غایت داخل در معنی است. (مثل: احفظ القرآن من اوله الی آخره، اقرأ السوره الی آخره، صم شهر رمضان الی آخره، مهلت ثبت نام تا روز بیستم است و ... در همه این موارد غایت داخل در معنی است و آخر قرآن یا سوره یا ماه رمضان نیز حفظ و قرائت و صیامش واجب است). ولی کاری به موارد خاصّ نداریم. آنچه مستدل بود، اینکه غایت حد شیء است و حد خارج از محدود است.

۲- به عقیده بعضی غایت داخل در معنی است و محکوم به همان حکم است و مستقیماً از منطوق کلام حکم غایت نیز فهمیده می شود و خود این ها تفصیلی دارند که مرحوم آخوند دنبال نکرده؛ چون قبول ندارد. نزاع اول که بحث مفهومی و اصولی بود، مبتنی بر همین نزاع دوم است که بحث منطوقی و نحوی باشد. به این بیان: اگر قائل شدیم که غایت بیرون از معنی است، این گونه بحث می کنیم که آیا جمله غائیه دلالت می کند بر انتفاء حکم از خود غایت و ما بعد غایت یا خیر؟ و اگر غایت را داخل در معنی دانستیم این گونه بحث می کنیم که آیا جمله غائیه بر انتفاء حکم از ما بعد غایت دلالت می کند یا خیر؟

قوله: ثم لا یخفی: قبلاً فرمودند که جمله های غائیه دو دسته هستند: ۱- در بعض جملات، غایت قید خود حکم شرعی است، مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام.

۲- در بعض موارد، غایت قید موضوع یا متعلق حکم است، مثل سر من البصره الی الکوفه.

حال بحث منطوقی ای که ذکر شد که آیا غایت داخل در حکم معنی هست یا خیر؟ مربوط به دسته دوم بود؛ یعنی مواردی که غایت قید موضوع باشد که در این جاها موضوعی و متعلق داریم و حکمی دارد و تعبیر به دخول غایت در حکم معنی معقول است؛ ولی در بخش اول نباید این طور بحث کرد که آیا غایت داخل در حکم هست یا خیر؟ زیرا که معنی خود حکم شرعی است نه چیز دیگر و تعبیر به حکم معنی به صورت مضاف و مضاف الیه صحیح نیست؛ مگر اینکه اضافه بیانیّه باشد یا کلمه حکم معنی را صفت و موصوف بگیریم؛ یعنی حکمی که بیان از معنی است و یا حکمی که این صفت را دارد معنی است ولی در هر حال دخول غایت در حکم معنی یعنی در واقع در حکم حکم و این معقول نیست و لذا باید سبک بحث را عوض کرد و گفت که آیا به مجرد حصول غایت (معرفة الحرام

ص: ۲۰۳

مثلاً حکمی که در ذکر شده بود (حلیت) منقطع می شود و از این پس آن حکم نیست؟

یا ممکن است پس از علم به حرمت هم باشد؟ قائل به مفهوم می گوید که جمله غائیه بر انقطاع حکم مزبور دلالت دارد و منکر مفهوم می گوید که این جمله نسبت به مورد حصول غایت ساکت است و نفی و اثباتی ندارد، و از خارج باید وضع غایت را رسیدگی کرد.

ص: ۲۰۴

فصل چهارم جمله استثنائیه

اشاره

جمله هایی که مشتمل بر استثناء هستند از قبیل: «اکرم العلماء الا زیدا، لا تكرم الفساق الا بکرا، جاءنی القوم الا زیدا، ما جاءنی من احد الا-زید» و ... و قطعا بر ثبوت حکم ایجابی یا سلبی در ناحیه مستثنی منه دلالت می کنند و مفادشان این است که به جز زید سایر علماء اکرامشان واجب است، غیر از بکر فاسق اکرام سایر فاسقها حرام است، غیر از زید سایر قوم همه آمدند، جز زید احدی نزد من نیامد و ... ولی آیا این جملات بر اختصاص و انحصار حکم مزبور به مستثنی منه و در نتیجه بر نبود آن حکم در جانب مستثنی دلالت می کند یا خیر؟ آیا نسبت به مستثنی هم متعرض هستند و معنای جمله اول مثلا این است که اکرام زید واجب نیست و منحصر اکرام بقیه علماء واجب است؟ و یا متعرض نیستند و نفی و اثباتا این کلام از حکم مستثنی ساکت است و همین قدر می گوید که سایرین باید اکرام شوند؛ ولی زید آیا اکرام شود یا خیر؟ در این خطاب حکمش بیان نشده و از خارج باید دید که وضع او چگونه است؟ و هكذا در مثالهای دیگری که آوردیم.

مرحوم آخوند که مفهوم شرط و وصف را قاطعانه رد کردند، مفهوم جمله استثنائیه را قاطعانه قبول می کنند و می فرمایند که بی تردید جمله مزبور بر حصر و اختصاص حکم به مستثنی منه دلالت دارد و به دنبالش مفهوم دارد و دلالت می کند که این حکم در ناحیه مستثنی نیست و زید وجوب اکرام ندارد، بکر حرمت اکرام ندارد و ... و در این جهت فرقی میان کلام موجب و کلام منفی نیست. یعنی چه استثناء از نفی باشد و چه از اثبات (مثالهای صدر بحث) مفید حصر حکم سلبی یا ایجابی به مستثنی منه و بالملازمه

البینه

ص: ۲۰۵

مفید نفی حکم مزبور از مستثنی است.

دلیل مرحوم آخوند انساب و تبادر است که از جمله‌های استثنائیه، همین معنا به ذهن تبادر می‌کند. و لذا اهل ادب می‌گویند که نقیض حکم مستثنی منه برای مستثنی ثابت است یا می‌گویند که استثناء از نفی و کلام منفی اثبات است و از اثبات هم نفی است؛ یعنی کلام متعرض جانب مستثنی است نه اینکه ساکت باشد. این‌ها مؤید آن است که نحویین نیز همین حصر و اختصاص و مفهوم داشتن را فهمیده‌اند.

قوله: فلا یعبأ: تنها کسی که در مسئله مخالفت کرده، آقای ابو حنیفه است که منکر افاده حصر و اختصاص و به دنبالش منکر مفهوم استثناء شده است و گفته که جمله استثنائیه نسبت به حکم مستثنی ساکت است و نفی و اثباتی ندارد و از خارج باید حکم آن را به دست آوریم (البته دلیل ایشان ظهور دارد که فقط استثنای از نفی را مفید اثبات نمی‌دانند؛ ولی حضرات تعمیم داده و به او نسبت داده‌اند. که او استثناء را کلاً مفید حصر و اختصاص و دالّ بر مفهوم نمی‌داند.) دلیل ابو حنیفه جملاتی از قبیل لا صلاه الا بطهور (۱) است و کیفیت استدلال او این است که اگر این جمله مفید حصر و دارای مفهوم باشد، معنای منطوقش این می‌شود که بدون طهور اصلاً صلاتی نیست و مفهومش این می‌شود که با طهور صلاه نیز هست؛ یعنی به مجرد اینکه طهور آمد، صلاه هم می‌آید خواه سایر اجزاء و شرایط باشند خواه نباشند. در حالی که این مفهوم قطعاً باطل است و ما از خارج می‌دانیم که صلاه اسم مجموعه‌ای از اجزاء و شروط است و نام طهور تنها نیست. (۲)

مرحوم آخوند می‌فرماید که به این سخنان اعتنا نمی‌شود و احتجاج ابو حنیفه ضعیف است و در حاشیه و متن سه جواب می‌دهند:

۱- جواب در حاشیه: در امثال تعابیر مزبور، کلمه ممکنه به عنوان خبر لای نفی جنس مقدر است و منظور نفی امکان است و منظور این است که بدون طهور اصلاً نماز ممکن نیست یا نماز صحیح ممکن نیست. و مفهومش این است که با طهور نماز هم ممکن است

۱- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۶، حدیث اوّل و ششم، باب اوّل از ابواب وضو.

۲- شرح مختصر الاصول عضدی، ص ۲۶۵-۲۶۴.

ص: ۲۰۶

و اگر سایر اجزاء و شرایط آمد، موجود هم می شود. و این گونه مفهوم گیری که محذوری ندارد: شاهد تقدیر گرفتن امکان، نظائر جمله مزبور است، فی المثل می گوئیم که لا- احراق الّما بالحطب یا لا حجّ الّا بالزاد و الراحله و ... یعنی بدون حطب و هیزم احراق ممکن نیست، بدون زاد و راحله حج ممکن نیست. مفهومش آن است که با وجود هیزم احراق ممکن است و با وجود زاد و توشه، حج ممکن است و

۲- در امثال این جملات که بیان کننده اجزاء و شرایط هستند، وقتی می فرماید که «لا- صلاه الّا بطهور» یا «لا صلاه الّا بفاتحه الكتاب» و ... ما از خارج می دانیم که صلاه اسم برای طهور یا فاتحه الكتاب تنها نیست، بلکه اسم مجموعه است. نباید تمام نظر را به این جزء و یا شرط دوخته و بگوئیم که منظور این است که اگر فاتحه الكتاب بود، صلاه هست. خواه بقیه اجزاء و شروط باشند یا نباشند. سپس اشکال کنیم، بلکه منظور این است که بقیه اجزاء و شروط محرز و مفروض و مفروغ عنه گرفته شده و با وجود آنها می فرماید که اگر طهور نباشد، نمازی نیست. (بر مسلک صحیحی) و یا نماز صحیح نیست (بر مسلک اعمی) و اگر این طور تفسیر کردیم، کاملاً مفهوم دارد و آن اینکه اگر طهور بود نماز هم هست؛ زیرا سایر اجزاء و شروط را هم دارد و کمبودی ندارد و چنین مفهومی خالی از اشکال است و عیب بیان ابو حنیفه این است که از سایر شروط قطع نظر کرده و تمام نظر را به همین جزء یا شرط دوخته و آن حرف باطل را زد.

۳- مکرر گفته شد که اگر در موردی قرینه خاصی بر مفهوم یا عدم آن بود، از بحث خارج است. حال در ما نحن فیه هم می گوئیم که برفرض که سایر اجزاء و شروط مفروغ عنه گرفته نشود و قطع نظر شود، حق با شما است و جمله مزبور مفهوم ندارد و نمی توان گفت که اگر طهور بود نماز هم هست؛ ولی خودتان هم قبول دارید که این مفهوم نداشتن بخاطر قرینه خاصه است و آن اینکه ما از خارج می دانیم که نماز، اسم برای طهور تنها نیست بلکه اسم مجموعه ای که دارای اجزاء و شروطی است و با بودن یک جزء یا شرط نام صلاتی صدق نمی کند؛ حتی اگر اعمی باشیم. (چون اعمی هم معظم الّا- اجزاء یا ارکان را لازم می داند و گرنه صدق الّا اسم نیست.)

ص: ۲۰۷

قوله: و منه قد انقدح: مرحوم شیخ اعظم (۱) و مرحوم صاحب فصول (۲) در اصل مدعا با ما موافقند (و برای جمله استثنائیه مفهوم قائل اند). ولی در طرز استدلال با ما مخالفند.

ما به انساب و تبادل استناد کردیم؛ ولی آنان به کلمه توحید (لا اله الا الله) تمسک کرده اند:

در صدر اسلام هرکس خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله شرفیاب می شد و به وحدانیت خداوند شهادت می داد (و می گفت شاهد ان لا اله الا الله ...) پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله او را قبول می کردند.

قبول النبی صلی الله علیه و آله بالاترین شاهد و گواه بر مدعای ما است که استثناء مفهوم دارد و استثنای از نفی اثبات است و معنای جمله مزبور این است که «جز خداوند، معبود دیگری نیست و خداوند یگانه معبود است» اگر جمله مزبور فقط حکم مستثنی منه را متعرض بود و نسبت به جانب مستثنی ساکت بود و نفی و اثباتی نداشت و معنای «لا اله الا الله» این بود که «خدایان دیگر را نفی می کنم؛ ولی نسبت به «الله» فعلا ساکتیم و نفی و اثباتی ندارم و تصدیق و اعترافی ندارم»، پیامبر صلی الله علیه و آله قبول نمی کرد و توحید نبود و ناقص بود.

مرحوم آخوند در رد این استدلال می فرماید که قبول داریم که رسول خدا صلی الله علیه و آله از شهادت آنان همین معنا را استفاده کرد؛ ولی شاید این استفاده به برکت یک سلسله قرائن حالیه و مقالیه بوده و اگر چنین باشد به حال ما سودی ندارد؛ چون بحث ما در ظهور جمله استثنائیه است بدون کوچک ترین قرینه خاصه (و در یک کلام، موارد خاصه از بحث خارج است. نه مفهوم نداشتن در موردی به ضرر ماست (مثل مثالی که ابو حنیفه آورد) و نه مفهوم داشتن در موردی به سود ما است مثل همین کلمه توحید کلام در نوع جملات استثنائیه است.)

قوله: و الاشکال: یک بحث اعتقادی را به مناسبت بحث از کلمه توحید، عنوان می کنند که ربطی به اصولی ندارد و آن اینکه درباره کلمه طیبه توحید، اشکالی مطرح شده که به دفع آن همت می گماریم.

اما اشکال: کلمه «لا» برای نفی جنس است و کلمه «اله» اسم او است و خبرش محذوف و مقدر است و آن خبر مقدر از دو حال خارج نیست. یا کلمه ممکن در تقدیر است، یا کلمه

۱- مطارح الانظار، ص ۱۸۷.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۱۹۳.

ص: ۲۰۸

موجود مقدر است. هر کدام که باشد اشکال دارد حالت اول: اگر کلمه ممکن در تقدیر باشد (لا اله ممکن الا الله) صدر جمله یا مستثنی منه صحیح و تامّ است که آلهه دیگر را کلا نفی می کند و دلالت دارد بر اینکه معبود دیگری ممکن نیست و محال است (شریک الباری ممتنع) و برهان نیز این را همراهی می کند؛ ولی ذیل کلام یا جانب مستثنی ناتمام است؛ زیرا معنایش این می شود که «الله تعالی ممکن؛ یعنی خداوند متعال امکان وجود دارد» در حالی که ما می خواهیم بگوئیم که الله تعالی موجود است نه اینکه صرفاً ممکن الوجود باشد. حالت دوم: اگر کلمه موجود مقدر باشد (لا اله موجود الا الله) ذیل کلام یا مستثنی تامّ و کامل است و بر اثبات وجود الله دلالت می کند؛ ولی صدر کلام و جانب مستثنی منه مبتلا به اشکال می شود که لا اله موجود باشد؛ زیرا این تعبیر فقط از آلهه دیگر نفی وجود می کند و می گوید که اله دیگری موجود نیست؛ ولی نفی امکان نمی کند و دلالت نمی کند که اله دیگر اصلاً امکان وجود ندارد (زیرا عدم وجود، دلیل بر عدم امکان نیست و خیلی چیزها موجود نیستند ولی ممکن الوجود هستند، آری عدم امکان دلیل بر عدم وجود هست و اگر چیزی ممکن نبود حتماً موجود نیست). در حالی که ما می خواهیم بگوئیم که خدایان دیگر استحاله وجودی دارند. پس علی کل حال این جمله مبتلا به اشکال است.

قوله: منافع: جواب اشکال: دو نکته اعتقادی را اول باید در نظر بگیریم

۱- مراد از «اله» معبود حقیقی و مألوه به حق است؛ یعنی کسی که سزاوار و لایق پرستش است و چنین حقیقی جز واجب الوجود بالذات نخواهد بود؛ زیرا ممکنات در هر مرتبه از مراتب مشککه هستی که واقع شده باشند (حتی صادر نخستین و کاملترین موجود در جهان امکان) قابل پرستش نیستند؛ چون از خود چیزی ندارند جز فقر ذاتی و تنها حقیقت واجبی است که قابل پرستش است و عده ای او را کمال مطلق یافته و در برابر او به سجده می افتند و گروهی او را منعم حقیقی دانسته و از نعمتهای بیکران او سپاس می گویند. به هر حال جز او معبود به حقی نیست.

۲- در مباحث عقلی این اصل بیان شده که واجب الوجود بالذات، از هر حیثی واجب

ص: ۲۰۹

الوجود است؛ یعنی هیچ جهت امکانی برای آن ذات وجود ندارد، بلکه آنچه لایق به حال او باشد بالفعل و بالذات و بالضروره الازلیّه واجد است و چنین نیست که صفت کمالی در شأن او باشد و او فاقد این وصف باشد و کم کم واجد شود که هزار و یک محال و تالی فاسد عقلی را بدنبال دارد. به عبارت دیگر، در ممکنات مادی میان امکان وجود با خود وجود خارجی ملازمه ای نیست. چه بسا چیزی ممکن الوجود باشد؛ ولی در خارج موجود نشود. ولی در مورد واجب الوجود میان آن دو ملازمه است و هر آنچه برای واجب ممکن به امکان عامّ باشد، بالضروره ثابت است و محال است که ذات الهی فاقد آن چیز باشد. با توجه به این دو نکته،

کلمه طیبه «لا اله الا الله» نصاب کامل توحید ناب اسلامی است و نقصی ندارد و ما هر کدام از دو شقّ مذکور در اشکال را می توانیم اختیار کنیم و به شبهه شما پاسخ دهیم. در قدم اول، شقّ اول را برگزیده و می گوئیم که آنچه در تقدیر است، کلمه ممکن می باشد.

شما گفتید که نتیجه آن است که الله تعالی ممکن ولی ثابت نمی کند که موجود هم باشد. ما می گوئیم: به حکم مقدمه مزبور آنچه برای خداوند و واجب الوجود ممکن باشد، بالضروره ثابت است و همین که امکان وجود به امکان عامّ ثابت شد، ضرورت وجود و حتمیت آن و موجود بودن نیز ثابت می شود و نقصی ندارد. و در قدم دوم شقّ دوم را انتخاب کرده و می گوئیم که کلمه موجود در تقدیر است شما گفتید که لازمه اش آن است که آلهه دیگر در خارج موجود نباشند؛ ولی نفی امکان نمی کند و دلالت ندارد که شریک الباری ممتنع ما می گوئیم که در این گونه موارد، نفی وجود ملازمه دارد با نفی امکان و مستلزم نفی امکان است؛ زیرا منظور از «اله» یعنی واجب الوجود بالذات. و اگر اله دیگری ممکن بود، او نیز مصداق واجب الوجود بود و ضرورتاً موجود بود و از بطلان لازم (نفی وجود) به بطلان ملزوم (نفی امکان) می رسیم. پس کافی است که توسط کلمه توحید از معبودهای دیگر نفی وجود شود و بگوئیم آنها نیستند که لازمه اش نفی امکان نیز می باشد. (مرحوم آخوند در مقام جواب روی همین شقّ دوم تکیه کرده و جواب داده. ولی ما بر هر دو شقّ جواب اشکال را دادیم.)

ص: ۲۱۰

قوله: ثم انّ اصل دلالت جمله استثنائیه بر انحصار و اختصاص حکم به مستثنی منه و انتفاء آن از مستثنی مسلّم شد؛ ولی بحث در این است که آیا این دلالت بر حصر و بدنبال آن بر مفهوم یک دلالت مفهومی و مربوط به مفهوم و مدلول التزامی جمله است یا منطوقی و مربوط به مدلول مطابقی کلام است؟ از کلام مرحوم آخوند تفصیل مستفاد است و آن اینکه اگر دلالت بر حصر و اختصاص به هیئت جمله استثنائیه مستند باشد و از ظاهر هیئت جمله، حصر حکم به مستثنی منه تبادر کند (کما هو الحق) قهرا نفی حکم از مستثنی مفهومی خواهد بود و لازمه انحصار مزبور، سلب حکم از ما عدا است. آری اگر دلالت بر حکم در طرف مستثنی به سبب خود حرف استثناء یعنی کلمه اَلّا باشد، یک دلالت منطوقی خواهد بود. به این بیان که «الا» به معنای استثنای آمده و استثناء اخراج حکمی است. پس استثنی یعنی اخراج زیدا عن القوم حکما و معنای اخراج حکمی جز این نیست که حکم قوم در مورد زید جاری و ساری نیست و زید نیامده است و این معنی از خود الا که قائم مقام استثنی است دانسته می شود و منطوقی است. البته تعیین این مطلب که آیا دلالت مزبور منطوقی است یا مفهومی، از نقطه نظر اصولی مهم نیست؛ زیرا ثمره فقهی و عملی ندارد و مهم اصل دلالت و ظهور است که حجت می باشد اما منطوقی یا مفهومی بودن مهم نیست. (البته در میان اصولیون این مطلب مشهور بود که مفهوم ضعیف تر از منطوق است و عند المعارضه ثمره پیدا می شود؛ ولی نزد متأخرین، این مبنا ضعیف است و مناط اظهریت و اقوی بودن از حیث دلالت است نه مفهومی یا منطوقی بودن).

دلالت اَنما بر حصر

به مناسبت اینکه جمله استثنائیه مفید حصر بود و صحبت از انحصار و اختصاص به میان آمد، ذیلا در ادامه مرحوم آخوند چند مورد را عنوان می کنند که مورد بحث واقع شده و اختلاف است که آنها مفید حصر هستند یا نه؟ و این موارد، بسیار است، ولی اهم آنها را که سه امر باشد، مرحوم آخوند مورد تعرض قرار داده اند. یکی از این ادوات، کلمه «اَنما» است:

ص: ۲۱۱

اختلاف است در اینکه آیا آنما مفید حصر است یا خیر؟ مثلاً آنما الصدقات للفقراء و المساکین ... آیا بدان معنا است که به نحو انحصاری مستحقین زکات هشت گروه می باشند؟ یا مثلاً آنما ولیکم الله و رسوله و المؤمنون ... آیا معنایش آن است که ولایت و سرپرستی و صاحب اختیار بودن مخصوص خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیر المؤمنین علیه السلام است؟

اگر مفید حصر باشد مفهوم نیز خواهد داشت و آن اینکه غیر از هشت صنف مزبور کسی حق ندارد از زکات استفاده کند. غیر از خدا و رسول و امامان علیهم السلام کسی حق ولایت و حاکمیت بر مردم ندارد. (و البته نائب الامام ولایتش از ناحیه امام است و جدای از آن نیست). در این باره دو نظریه وجود دارد:

۱- مرحوم آخوند معتقد است که «آنما» از ادوات حصر بوده و مفید حصر است (حصر صفت بر موصوف یا موصوف بر صفت، به نحو قصر حقیقی یا اضافی، این ها مطالبی است که در کتب ادبیات و علم معانی مطرح است). دلیل مرحوم آخوند عبارت است از:

الف) تصریح اهل لغت: لغویون در کتابهای خود تصریح کرده اند که انما مقید حصر و قصر است. (البته در مباحث حجّت در جلد ثانی از کفایه الاصول خواهد آمد که آیا قول لغوی مطلقاً حجّت است یا اگر بینه شد حجّت می شود؟ یا به حد شیاع برسد؟ یا مطلقاً حجّت نیست؟) ب) تبادر: از کلمه انما نفی و اهل لسان و محاوره، یعنی عرب زبانها حصر متبادر است و تبادر در نزد اهل لسان، نشانه حقیقت بودن است. پس کلمه انما به دلالت وضعی مفید حصر است و وقتی انحصار ثابت شد مفهوم داری نیز ثابت می شود. ۲- مرحوم شیخ انصاری فرمود: که انصافاً ادعای تبادر کردن مشکل است و ما فارسی زبانها راهی به سوی معرفت این تبادر نداریم، و دلیل آن این است که موارد استعمال کلمه انما مختلف است (گاهی در مقام حصر حقیقی بکار می رود مثل انما إلهکم اله واحد، گاهی در مقام قصر اضافی بکار می رود، مثل انما انت منذر و گاهی در غیر مقام قصر استعمال می شود). لذا راهی بسوی تبادر وجود ندارد. ضمناً پاره ای از واژگان عربی، در فارسی معادلی دارد، مثل «ان شرطیه» که به اگر ترجمه می شود. اذا یعنی زمانی که و ... و می توان روی معادل فارسی آن کار کنیم و نتیجه بگیریم؛ ولی مع الالف واژه انما معادل و مرادف فارسی هم ندارد تا از

ص: ۲۱۲

راه این مرادف کشف کنیم که در عربی از انما چه چیزی متبادر است پس عمده دلیل برای افاده حصر، تبادر است که آنهم بدین وسیله مخدوش گردید. (۱)

قوله: غیر مسموعه: مرحوم آخوند می فرماید که این ادعا شیخ اعظم را قبول نداریم؛ زیرا اولاً راه کشف تبادر منحصر به انسباق و تبادر نزد ما نیست، بلکه تبادر نزد اهل لسان هم کافی است و نزد عربها حصر متبادر است. (البته این سخن برای ما نقل تبادر است و برای آخوند تحصیل تبادر شده و ما نیز خود باید تتبع کنیم و موارد استعمال عربها را ببینیم). (و ثانیاً وقتی به حکم تبادر ثابت شد که انما مفید حصر است به موارد استعمال اعتنا نمی شود و هر حقیقتی ممکن است در غیر آن استعمال می شود. ثالثاً چه کسی گفته انما معادل فارسی ندارد؟ خیر معادل دارد و آن کلمه این است و جز این نیست می باشد و پرواضح است که این کلمه مرکبه از نفی و اثبات مفید حصر است).

دلالت بل بر حصر

یکی دیگر از ادواتی که مورد بحث واقع شده، کلمه بل می باشد. این لفظ گاهی در مقام ترقی بکار می رود، مثلاً می گوید که فلانی عالم است، سپس ترقی کرده و می گوید که بلکه اعلم علمای عصر است: یا جیبی قمر بل شمس، یا فلان مطلب را جمعی گفته اند: بلکه همه فقهاء فتوی داده اند و ... چنین چیزی مفید حصر نیست و دلالت ندارد که حکم مخصوص ما بعد بل باشد. و گاهی در مقام اضراب و اعراض از مطلب قبلی استعمال می شود و نامش بل اضرایبه است و این قسم دارای پنج نوع است:

۱- گاهی از روی سهو و نسیان و غفلت و به خیال اینکه زید آمده بود و می گوید که جاءنی زید؛ ولی فوراً خودش متنبه می شود و یا دیگران یادآوری می کنند و او را از نسیان درمی آوردند و می گوید که بل جاءنی بکر.

۲- گاهی نسیان و غفلتی نیست و کاملاً ملتفت و متوجه است که زید آمده؛ ولی در مقام اعلام و اخبار یا در مقام انشاء سبق لسان شده و بی اختیار می گوید که جاءنی زید یا جئنی

ص: ۲۱۳

بزید و بلافاصله تدارک می کند و می گوید (بل بکر یا بل جئنی بکر و ...) پس مضرب عنه؛ یعنی ما قبل بل از روی نسیان یا سبق لسان ذکر شد. و با آوردن بکر که مضرب الیه باشد، آن را جبران کرده و می گوید: «بل بکر» این دو قسم قطعاً مفید حصر نیست و معنای کلام این نیست که منحصرآ بکر آمد یا بکر را بیاور تا مفهوم داشته باشد که غیر او نیامد یا نیاور، بلکه منظور متکلم و مولی این است که فعلاً درصدد بیان این مطلب بود و می خواست از مجیء بکر خبر دهد و کاری به مجیء زید و غیر زید ندارد. مثل آن است که بدون گرفتاری در دام نسیان و بدون سبق لسان از اوّل بگوید که «جاءنی بکر» یا «جئنی بکر» که معنایش این نیست که حکم مزبور مخصوص به بکر باشد؛ زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند.

پس این دو قسم از بحث خارج است.

۳- گاهی کلمه بل برای رفع هرگونه توهمی و برای تأکید می آید و در حقیقت آنچه را پیش از کلمه بل آورده به منزله مقدمه چینی و زمینه سازی برای ما بعد، قرار داده است و هدف اصلی بیان ما قبل و ما بعد هر دو است و به ویژه بیان حکم ما بعد بل، مثلاً می گوید «جاءنی القوم»؛ یعنی فلان گروه به منزل ما آمدند و این تعبیر شامل رئیس القوم نیز می باشد؛ ولی برای اینکه کسی خیال نکند که فقط بدنه جمعیت آمد و رأس و رئیس آنان نیامد می گوید: «بل رئیسهم» این نیز مفید حصر نیست و منظور آن نیست که فقط رئیس القوم آمد و دیگران نیامدند وقتی حصری نبود مفهومی هم نیست.

۴- گاهی در مقام ردع و ابطال ما سبق استعمال می شود؛ یعنی نخست مطلبی را به عمد و قصد می گوید و سپس با آوردن بل و ما بعد، آن مطلب را تخریب و معدوم می کند و مطلب حق را بیان می کند و می خواهد بگوید که آنکه اوّل گفتم نیست و اینکه پس از بل آوردم درست است. مثلاً اوّل از زبان مشرکان نقل می کند که آنان می گفتند فرشتگان دختران خدایند سپس می فرماید که بل عباد مکرمون ... یعنی سخن مشرکان مردود است و فرشتگان منحصرآ بندگان گرامی داشته شده الهی هستند. یا اوّل از قول بت پرستان و کفار نقل می کند که آنان می گفتند که پیامبر جن زده است و جنی به زبان او سخن می گوید.

سپس می فرماید: «بل جاءهم بالحق»؛ یعنی پیامبر فقط از سوی خدا سخن می گوید و کلام

ص: ۲۱۴

حق را برای آنان آورده و مجنون نیست. حال آن طور که از حاشیه خود مرحوم آخوند مستفاد است این قسم خود دو شعبه دارد:

الف) گاهی در صدد ردع و ابطال ما سبق است ثبوتا؛ یعنی می خواهد بگوید که در واقع آن نیست و این است چنین قسمی حتما مفید حصر است و مفهوم دارد.

۵- ب) گاهی در صدد ردع و ابطال است اثباتا؛ یعنی می خواهد بفرماید که من آنچه را اوّل گفتم، به شوخی یا عمدا گفتم، ولی در صدد آن نبودم و در صدد اثبات این مطلب هستم. این نیز مفید حصر نیست، زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند و فعلا در صدد اثبات این مطلب است و منافاتی ندارد که در واقع مطلب ما قبل بل نیز حق و صدق باشد.

مسند الیه معرّف به الف و لام:

آیا مسند الیه با الف و لام مفید حصر است، مثلا الشجاع علی، الأئمه من قریش، الضارب زید و ... آیا بدان معنا است که منحصرأ علی شجاع است، زید ضارب است، امامان از قریش هستند و ...؟ یا مفید حصر نیست؟ که اگر مفید حصر باشد مفهوم دارد.

مرحوم آخوند تحقیقی دارد و آن اینکه مبتدای کذایی به جز در مواردی که قرینه خاصّ باشد (مثل الحمد لله، الجنه للموحدين، النار للملحدین، و العاقبه لاهل التقوی و الیقین و ...) مفید حصر نیست و در نتیجه مفهوم ندارد.

دلیل آخوند رحمه الله: از طرفی گرچه الف و لام انواعی دارد از قبیل: الف و لام استغراق، الف و لام جنس، الف و لام عهد با شعب متعددی که دارد از قبیل: عهد ذکر، ذهنی، حضوری و ... و لکن اصل در الف و لام آن است که برای جنس و ماهیت باشد و توسط آن اشاره به اصل طبیعت شود، مثل: الرجل خیر من المرأة، الانسان رهین الاحسان و ... (البته این اصل برخلاف مبنای مرحوم آخوند است که الف و لام را برای تزیین می دانند و در باب مطلق و مقید خواهد آمد.) از طرف دیگر گرچه حمل نیز اقسامی دارد، از قبیل: حمل اولی ذاتی که ملاک آن اتحاد موضوع و محمول است یا مفهوما مثل انسان و بشر که طبعا بدنبال آن اتحاد ماهوی و مصداقی هم خواهند داشت و یا ماهیتا مثل انسان و حیوان ناطق

ص: ۲۱۵

که به عقیده صاحب الکفایه این نیز حملش اولی ذات است. و حمل شایع صناعی که ملاکش اتحاد موضوع و محمول در مصداق است، مثل انسان و کاتب، انسان و ایض، انسان و عالم و ... حال اصل اولی در حمل آن است که موضوع و محمول شایع داشته باشند و متعارف در قضایای عرفیه و در باب علوم همین قسم از حمل است و لذا نامش را شایع گذاشته اند. نتیجه دو مقدمه مزبور آن است که وقتی ما چیزی را (علی، زید، قریش در مثالهای اول بحث) بر ماهیت و طبیعتی حمل می کنیم و می گوئیم که الضارب زید، الشجاع علی و ... حد اکثر مفهوم این حمل آن است که میان این موضوع و محمول اتحادی وجود دارد و این طبیعت بر آن فرد صادق و با آن متحد است. و اما اینکه ماهیت مزبور مخصوص این فرد باشد و انحصاری باشد، این امر معلوم نیست تا به صورت قانونی مفید حصر باشد (البته قضیه الضارب زید و ... گاهی در مقام مبالغه به کار می رود و مثل این است که خطیب هم فلانی است، نماینده مجلس هم فلان کس است و ... از بحث خارج است و گاهی حقیقتاً بکار می رود در این گونه موارد انصاف این است که ظهور در حصر دارد و اگر صرف اتحاد مصداقی بود بدون الف و لام و با تأخیر ضارب و شجاع و ... نیز این مقصود ادا می شد و می توانست بفرماید: علی شجاع، زید ضارب و ...).

قوله: نعم: نظریه آخوند رحمه الله این شد که مسند الیه با الف و لام مفید حصر نیست؛ ولی در خاتمه سه مورد را استثناء کرده و می فرماید که اگر این ها احراز شد افاده حصر هم محرز می گردد:

۱- قرینه خاصّ دلالت کند بر اینکه الف و لام برای استغراق است و منظور از الضارب زید این است که کل فرد من افراد الضارب زید؛ یعنی جمیع افراد ضارب در زید خلاصه شده و زید همه افراد ضارب است و هرآنچه از افراد این طبیعت که فرض کنی او زید است، نه بدین معنا که افراد دیگری هم وجود دارد، ولی با زید اتحاد دارند. اینکه محال است، بلکه بدین معنا که کلی منحصر به فرد است و یگانه فرد ضارب زید است، یگانه مصداق شجاع علی است و ... طبعاً در این فرض مفید حصر است و مفهوم دارد.

۲- الف و لام مفید استغراق نباشد، بلکه دال بر جنس و طبیعت باشد؛ ولی مدخول

ص: ۲۱۶

الف و لام اطلاق و ارسال داشته باشد و در مثل ضارب و شجاع و ... مقدمات حکمت مهیا باشد (فرق عامّ و مطلق در این است که عموم مستقیماً با افراد سروکار دارد؛ ولی اطلاق نخست با ماهیت سروکار دارد و سپس آن ماهیت سریان و شیوع دارد و بر هر فردی از افراد قابل صدق است). باز بدان معناست که این طبیعت مطلقه و مرسله به قید مرسل بودن و شیوع و سریان داشتن زید است و بر زید صدق می‌کند؛ یعنی غیر از زید فردی ندارد و بر هر فردی که صدق کند از زید است باز هم مفید حصر بوده و کلام دارای مفهوم است. ۳- قرینه داشته باشیم بر اینکه فلان حمل، حمل اولی ذاتی است و از قبیل: الانسان حیوان ناطق است میان موضوع و محمول تساوی کلی است و طبعاً این ماهیت خاصه منحصر به انسان خواهد بود و مفهومش آن است که انسان غیر از حیوان ناطق چیز دیگری نیست.

قوله: وقد انقدح: از بحثهای کلیدی ما درباره کلمه انما و بل و مسند الیه با الف و لام، تکلیف بسیاری از بحثها و نقض و ابرامها روشن شد و نیازی به ذکر آنها نیست. (ضمناً کلمات دیگری هم وجود دارد که مورد بحث واقع شده از قبیل: تقدیم ما حقه التأخیر، مسند با الف و لام و ... که آیا مفید حصر می‌باشند یا خیر؟ مرحوم آخوند این‌ها را جداگانه تعقیب نمی‌کنند.

فصل پنجم مفهوم لقب و عدد

یکی دیگر از جملاتی که در باب مفاهیم مورد بحث واقع شده جمله لقبیه است. منظور از لقب در اینجا لقب به اصطلاح نحوی نیست که در مقابل اسم و کنیه واقع می‌شود و مشعر به مدح یا ذم است، بلکه منظور از لقب وصف در جمله وصفیه است خواه از اسماء اجناس باشد، مثل رجل و مرثه و ... و یا از اعلام شخصیه باشد مثل زید و بکر و یا از مشتقاتی باشد که دارای معنای وصفی نیستند و اسم شخص شده‌اند، مثل ناصر، کاظم، هادی و ... حال بحث در این است که آیا جمله لقبیه (مثل اکرم الرجل، اکرم زیدا، اکرم الباقر و ...) دارای مفهوم می‌باشند و مفادشان این است که سنخ وجوب اکرام از غیر رجل، غیر زید، غیر باقر و ... منتفی است و مخصوص رجل و زید و باقر و ... است یا مفهوم ندارد و بر انتفاء سنخ الحکم دلالت ندارد؟ (البته با نبودن عنوان رجل یا زید یا باقر، این فرد از وجوب اکرام نیز که مخصوص آن موضوع بود نابود می‌شود؛ ولی کرارا بیان شد که انتفاء شخص حکم عقلی است و ربطی به ظهور لفظ ندارد). مرحوم آخوند قاطعانه می‌فرماید که لقب دارا مفهوم نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند و این موضوع کاری به موضوع دیگر ندارد، نه نفی می‌کند و نه اثبات (فی المثل الخمر حرام، مفهومش این نیست که چیزهای دیگر حرام نباشند. الصلاه واجبه، مفهومش این نیست که چیزهای دیگر واجب نباشد). یکی دیگر از جمله‌های مورد بحث، جمله عددیه است؛ یعنی جمله‌ای که مشتمل بر عددی باشد، مثلاً می‌گوید که باید صد درهم تصدیق کنی یا در هر ماه، سه روز روزه گرفتن مستحب است و ... آیا مفهومش این است که کمتر نباشد، بیشتر هم نباشد؟

مرحوم آخوند به بعضی صور اشاره کرده‌اند؛ ولی در مجموع چهار صورت داریم:

ص: ۲۱۸

۱- عدد مزبور از ناحیه قَلت و کثرت هر دو لا بشرط باشد، مثلا کسی به شما اصرار می کند که فلان کار را بکنید شما می گوید که اگر صد بار هم بگویی انجام نمی دهم. این مفهومیست که اگر کمتر یا بیشتر باشد انجام می دهم، یا به قول قرآن «إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (۱)»؛ یعنی اگر هفتاد بار هم برای آنان استغفار کنی، هرگز خداوند آنان را نمی بخشد. این معنایش این نیست که اگر بیشتر شد، خدا می بخشد. خیر، آوردن هفتاد بار از باب مثال یا برای نکات دیگری است. پس این صورت که مفهوم ندارد.

۲- عدد مزبور از هر دو جانب بشرط لا باشد؛ یعنی نه کمتر باشد و نه بیشتر. مثل رکعات نماز ظهر که باید چهار باشد نه سه و نه پنج. حال آیا مفهوم دارد؟ البته معنای خطاب مزبور این است که کمتر نباشد و نیز بیشتر هم نباشد؛ ولی ربطی به مفهوم خطاب ندارد، بلکه از باب این است که در منطوق خطاب، عنوان و عدد خاصی اخذ شده و باید استقلالاً همان عنوان تحصیل شود و اگر کمتر بود آن عنوان حاصل نشده چه اینکه اگر بیشتر هم بود حاصل نشده است.

۳- عدد مزبور از ناحیه قَلت لا بشرط و از ناحیه کثرت بشرط لا باشد، مثلا می گوید که فلان منزل را به مبلغ ده میلیون تومان برای من خریداری کن! یعنی بیشتر نباشد که مقدورم نیست؛ ولی معنایش این نیست که کمتر هم نباشد، بلکه اگر کمتر باشد بهتر هم خواهد بود.

باز نسبت به کثرت بشرط لا است مثل صورت دوّم که دلالت منطوقی است نه مفهومی.

۴- عدد مزبور از ناحیه کثرت لا بشرط و از ناحیه قَلت بشرط لا باشد، مثلا وقتی که می گوید این منزل را به مبلغ ده میلیون تومان برای من بفروش، منظورش این است که کمتر نباشد، اگر بیشتر شد، مانعی ندارد. باز نسبت به ناحیه قَلت منطوق کلام می گوید که کمتر نباشد و ربطی به مفهوم ندارد. خلاصه اینکه باید عدد مذکور تحصیل شود به غیر آن نباید اکتفا شود (چه در ناحیه کثرت و چه قَلت) ولی نه از جهت دلالت مفهومی، بلکه از این جهت اگر به غیر آن قناعت شد، آنکه در خطاب اخذ شده بود امتثال نشده و موافقت نگردیده است. (پایان بحث مفاهیم).

۱- سوره توبه، آیه ۸۰.

ص: ۲۱۹

مقصد چهارم عام و خاص**اشاره**

مقصد چهارم از مقاصد کفایه الاصول درباره مباحث عام و خاص است و بر سیزده فصل مشتمل است.

فصل اول از فصول این باب دارای دو مطلب است:**مطلب اول تعریف عام و خاص:**

عمده بیان تعریف عام است و گرنه تعریف خاص از راه تعرف الاشیاء باضداد و مقابلاتها مشخص می شود؛ زیرا خاص نقطه مقابل عام است در تعریف عام مطالب فراوانی و تعاریف گوناگونی از سوی بزرگان فن از قدیم الایام مطرح شده است و طبق عادت پیرامون تعاریف مزبور بحثها و انتقادهای و نقض و ابرامهای فراوانی ذکر شده و از لحاظ مانع اغیار بودن و جامع افراد بودن حرفهای فراوانی به زبان آمده و یا در کتاب نوشته شده است. به عنوان نمونه یکی از تعریفها را آورده و یک اشکال از حیث جامعیت و مانعیت آن را مطرح می کنیم مشهور گفته اند: «العام، هو اللفظ المستغرق لما یصلح له» یعنی عام عبارت است از لفظی که فراگیرنده باشد هر آنچه را که این لفظ شایستگی آن را دارد. مثلاً لفظ کل رجل عام است، یعنی هر فردی از افراد رجل را دربر می گیرد.

و اما اشکال از حیث جامعیت: از جمله الفاظ عموم، جمع با الف و لام است، مثل العلماء، الرجال و ... و مورد بحث است که آیا مفاد آن کل فرد فرد است یا کل جماعه

ص: ۲۲۰

جماعه تحقیق آن است که از این جهت جمع مثل مفرد است و به تعداد افراد حکم منحل می شود و هر فردی جدا اکرامش واجب است که بزودی خواهد آمد. آنگاه بر مبنای تحقیق می گوئیم: جمع با الف و لام قطعا از الفاظ عموم است، درحالی که تعریف مزبور او را شامل نیست؛ زیرا مفادش شمول کل فردفرد است و لفظ جمع صلاحیت آن را ندارد و مفادش فرد نیست، بلکه جماعت است. پس تعریف جامع افراد نیست.

و اما اشکال از حیث مانعیت: تعریف مزبور اسماء اعداد از قبیل عشره، مائه، الف و ... را شامل است؛ زیرا این ها هم لفظی هستند که برده تا یکی، صد تا یکی دلالت می کنند و صلاحیت آن را دارند. درحالی که احدی تفوه به این مطلب نکرده که این ها از الفاظ عموم باشند. پس تعریف مانع اغیار نیست.

مرحوم آخوند همان طور که مکرر تا به حال فرموده اند و در آینده نیز خواهند فرمود، در اینجا هم می فرماید که به عقیده ما این گونه نقض و ابرامها و اشکال کردنها از حیث جامعیت و مانعیت، شایسته این گونه تعاریف نیست؛ زیرا تعاریفی که نوعا در فن اصول فقه مطرح می شود از نوع تعریفهای لفظی و شرح الاسمی است و لفظی را به لفظ دیگر معنا کردن است و در تعاریف لفظیه جای این مناقشات نیست. اگر تعریف ماهوی بود و غرض بیان حقیقت و ماهیت این ها بود و تعریف حدی یا رسمی بود، چنین مناقشاتی بجا بود، در صورتی که چنین نیست.

قوله: کیف: در ادامه دو دلیل می آورند مبنی بر اینکه تعریفهای مزبور لفظی و شرح الاسمی است.

۱- تعریف ماهوی شروطی دارد که از جمله آنها اجلی و اظهر بودن معرّف از معرّف است از حیث مفهوم؛ و گرنه تعریف به مساوی ترجیح بلامرجح است و تعریف به اخفی ترجیح مرجوح بر راجح است و هر دو محال و باطلند. اگر تعریف عامّ به تعریف مذکور و مانند آن یک تعریف حقیقی بود، باید معرّف اجلی می بود در حالی که معنایی که از کلمه عامّ در اذهان ما مرتکز است، به مراتب واضح تر از معانی الفاظ و اصطلاحاتی است (از قبیل: استغراق، استیعاب، شمول، و ...) که در تعریف آن ذکر شده، هم مفهوم عامّ اوضح

ص: ۲۲۱

است و هم مصادیق عامّ روشن و مشخص است که چه اموری از مصادیق عامّ است. (کلّ و اخوات آن، جمع با الف و لام، نکره در سیاق نفی و نهی و ...) و چه اموری از مصادیق عام نیست. (مفرد معرّف به الف و لام جنس، مفرد مضاف، مفرد منکر و ...) تا آنجا که در مقام نقض به تعاریف از همین مصادیق استفاده می شود و می گویند که فلان تعریف ناقص است؛ چون فلان مصداق عامّ را شامل نیست یا فلان غیر مصداق را شامل است.

۲- اگر در لسان دلیل حکمی روی عنوان عامّ رفته بوده و شارع فرموده بود که العام کذا او کذا، بر ما بود که موضوع شناسی کرده و مفهوم عامّ را بشناسیم تا حکمی بر آن مترتب سازیم؛ ولی چنین نیست و احکام روی مصادیق عامّ بار شده و در مباحث آتیه هر حکمی که برای عامّ مطرح می کنیم در واقع متعلق به مصادیق آن است لذا تعریف عامّ موضوعیتی ندارد، بلکه غرض این است که بدین وسیله به افراد و مصادیق عام اشاره شود و این را عنوان مشیر به سوی افراد قرار دهیم و یک مفهوم کلی و جامعی داشته باشیم که بگوییم که اگر عامی تخصیص خورد آیا در ما بقی حجت است یا نه؟ و توسط عامّ به مصادیق آن اشاره کنیم و نیازی نباشد به اینکه یکایک موارد و مصادیق را جداگانه مورد بحث قرار دهیم. و بالجمله عامّ به حمل اولی موضوع بحث نیست تا نیازی به تعیین حدود آن باشد.

عامّ به حمل شایع یعنی مصادیق آن مورد بحث است.

قوله: ثمّ الظاهر:

مطلب دوم: عامّ در تقسیمیه به سه نوع قسمت شده:

۱- عامّ استغراقی یا افرادی:

آن است که هر فردی از افراد عام جداگانه موضوع حکم باشد و در حقیقت خطاب واحد به تعداد افراد انحلال پیدا کند و گویا بجای «اکرم کلّ عالم» فرموده که «اکرم زیدا العالم. اکرم بکرا العالم و ...» در نتیجه به تعداد افراد عنوان عام، امثال و عصیان محقق می شود و هر فردی از افراد عالم را اکرام کرد، یک امثال و ثواب دارد و هر فردی را گرامی نداشت، یک عصیان و استحقاق عقوبت درست می شود و بالاخره چنین مکلفی هم مطیع است و هم عاصی.

۲- عامّ مجموعی:

آن است که هر فردی از افراد عنوان عامّ مستقلا و جدا از افراد دیگر موضوع حکم نیست، بلکه مجموع افراد من حیث المجموع و به هیئت اجتماعیّه و همه

ص: ۲۲۲

باهم موضوع حکم هستند و ظاهراً و باطناً یک خطاب بیشتر نیست و یک موضوع هم بیشتر ندارد، مثل وجوب ایمان به اصول دین. وجوب ایمان به انبیاء، به کتب آسمانی، به آیات قرآن، به امامان معصوم علیهم السلام و ... که تمام این ها عمومشان مجموعی است و اعتقاد به همه اصول دین مایه سعادت است و گرنه ابلیس و ابالسه نیز به مبدأ و معاد معتقد بودند؛ ولی به نبوت و امامت معتقد نبودند. به عقیده ما، یهودیها و مسیحی های عالم دارای ثواب و بهشت نیستند؛ زیرا به همه انبیاء معتقد نیستند. منافقان اهل نجات نیستند؛ چون همه آیات قرآن را قبول نداشته و در برابر آنها تسلیم نیستند. و به نقل قرآن: «يَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ، اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُونَ حَقًّا» (۱) و نیز اسلام اهل سنت و شیعیان غیر دوازده امامی، ناقص است و سبب نجات آنان نیست و ایمان به همه امامان لازم است. در نتیجه اگر مجموع را بما هو مجموع آوردیم یا بدان ملتزم و معتقد شدیم، یک امثال و یک ثواب در کار است و اگر مجموع اتیان نشد، خواه به هیچ اصل و پیامبر و امامی معتقد نباشیم و خواه به بعضی معتقد باشیم و بعضی را نپذیریم، در هر حال یک معصیت و عقاب بیشتر نداریم.

۳- عامّ بدلی:

آن است که هر فردی از افراد موضوع حکم باشند؛ ولی با این ویژگی که در عامّ استغراقی هر فردی علی التعیین موضوع بود و در مقام تحلیل با او عاطفه می گفتیم که اکرم زیدا و بکرا و ... ولی در عامّ بدلی هر فردی علی التخییر و علی البدل و لا علی التعیین موضوع است و با او بر یکدیگر عطف می شوند، مثلاً اگر فرمود: «اعتق ایه رقبه شت» بدان معنا است که اعتق بکرا او خالدا و ... در نتیجه با ترک جمیع افراد عام یک عصیان محقق می شود؛ ولی با اتیان یک فرد هم امثال صدق می کند و اتیان جمیع لازم نیست.

حال مواردی که یقین داریم که فلان عامّ استغراقی یا مجموعی است، به یقین عمل می کنیم؛ ولی در موارد شک مقتضای اصل آن است که عموم عامّ از نوع استغراقی افرادی باشد، کما هو المتعارف. و عامّ بدلی هم که هیچ گاه با آن دو مشتبه نمی شود و همیشه با

۱- سوره نساء، آیه ۱۵۰.

ص: ۲۲۳

ادوات خاصّی (ای) ذکر می شود.

نکته مهم این است که آیا تقسیم مزبور به لحاظ مقام ثبوت و واقع است و عام فی حد ذاته و با قطع نظر از تعلق حکمی به آن، این اقسام را دارد یا به اعتبار مقام اثبات و حکم است و پس از تعلق حکمی به آن، کیفیت تعلق متفاوت است و غرض مولی فرق دارد و به این اعتبار آن اقسام را دارد؟

مرحوم آخوند می فرماید که این تقسیم به لحاظ مقام اثبات و حکم است و نحوه تعلق حکم به عامّ در نظر مولی فرق می کند. گاهی هر فردی جدا جدا موضوع حکم است و گاهی مجموع باهم یک موضوعند و ... دلیل آخوند این است که عموم به لحاظ مقام ثبوت و واقع و از لحاظ معنا و مفهوم و با قطع نظر از تعلق حکم به آن و با انحصار و قصر نظر به آن، یک مفهوم بیشتر ندارد که عبارت است از شمول این عنوان هر آنچه را که صلاحیت دارد که عنوان عامّ بر او منطبق شود و این معنا در عامّ استغراقی و مجموعی و بدلی یکسان است و در هر کدام مفهوم عامّ دارای این خصوصیات است. پس تفاوت ماهوی و واقعی ندارد. آری، به لحاظ مقام اثبات و حکم فرق می کند و به بیانی که گفتیم، این اقسام یافت می شود. (و مؤید کلام آخوند تعریف هر یک از عامّ استغراقی و مجموعی و بدلی است که قبلا ذکر شد و قید موضوع الحکم بودن در آنجا مفروض گرفته شده بود و می گفتیم که استغراق آن است که هر فردی جدا موضوع حکم باشد، مجموعی آن است که همه افراد با هم موضوع حکم باشند و ...) ضمن اینکه بحث مزبور ثمره فقهی ندارد و مهم نیست.

قوله: و قد انقدح: از تعریفی که برای مفهوم عامّ ذکر کردیم (شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق علیه) این نکته به دست می آید که اسماء اعداد از قبیل عشره و مائه و ... از الفاظ عموم نیستند؛ زیرا لفظ «عشره» گرچه مشتمل بر ده تا یکی است و ده واحد را دربر می گیرد؛ ولی این واژه با مفهوم خاصّی که دارد (ده در مقابل نه و یازده و غیره) صلاحیت آن را ندارد که بر هر یک از این واحدها قابل انطباق باشد و بگوئیم که الواحد عشره، الاثنان عشره، الخمسه عشره و ... در حالی که عامّ آن است که صالح باشد برای انطباق بر هر یک از آحادی که در تحت عام داخل اند، مثلا زید عالم، بکر عالم، خالد عالم و ... و عنوان کل

ص: ۲۲۴

عالم بر تک تک این ها قابل صدق است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه به همان دلیل که عشره را از الفاظ عموم خارج کردید، باید جمع با الف و لام را نیز از الفاظ عموم خارج کنید؛ زیرا در جمع هم عمومش علی التحقیق به نحو کلّ فرد فرد است در حالی که لفظ جمع با مفهوم خاصی که دارد (بر جماعت دلالت می کند) صلاحیت آن را ندارد که بر هر فرد فردی جدا جدا منطبق شود.

البتّه به نظر مشهور این اشکال وارد است؛ ولی بر مسلک آخوند اشکالی نیست؛ زیرا به نظر ایشان جمع با الف و لام نیز از الفاظ عموم نیست و خود به خود خارج است که در فصل سوم خواهد آمد.

فصل دوم الفاظ عموم

آیا در زبان عربی یا در هر زبان دیگر الفاظ و صیغی داریم که مختص به عموم باشند و افاده عموم بنمایند و بر شمول جمیع افراد، دلالت کنند یا خیر؟ در این رابطه اقوالی است که به آنها اشاره می شود:

- ۱- مشهور اصولیون می گویند که آری، در هر لغتی کلماتی وجود دارد که مخصوص افاده عموم است. (۱)
- ۲- عده ای گفته اند که هر آنچه از الفاظ که ادعا شده که مختص به عموم هستند، در حقیقت از الفاظ عموم نیستند و از الفاظ خصوص می باشند و برای خصوص وضع شده اند. (۲)
- ۳- سید مرتضی تفصیل قائل شده که این الفاظ در اصل لغت مشترک لفظی هستند و برای هر یک از خصوص و عموم جداگانه وضع شده اند؛ ولی در عرف شارع و استعمالات شرع مقدس حقیقت در خصوص عام می باشند. (۳)
- ۴- عده ای هم طرفدار توقف گشته اند. (۴)
- ۵- عده ای طرفدار اشتراک لفظی شده اند مطلقاً یعنی از حیث لغت و شرع.

-
- ۱- معارج الاصول، ص ۸۱؛ نهاییه الاصول، ص ۱۱۹؛ الوافی، ص ۱۱۲؛ قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۹۳.
 - ۲- در کتابهای معراج الاصول، ص ۸۲؛ و قوانین، ج ۱، ص ۱۹۳ به قومی نسبت داده اند.
 - ۳- الذریعه الی اصول الشریعه، ج ۱، ص ۲۰۱-۱۹۸.
 - ۴- قول قاضی ابو بکر باقلانی به نقل مختصر المنتهی، ص ۲۱۵.

ص: ۲۲۶

مرحوم آخوند طرفدار قول اول است و می‌فرماید که ما در هر لغتی کلماتی داریم که از حیث لغت و شرع (این جمله تعریض به سید مرتضی و ردّ کلام او است.) مخصوص عموم هستند، مثل کلمه کلّ، جمیع، کافّه، هر، همه و ... با این حال الفاظی هم داریم که مخصوص خصوص می‌باشند، مثل بعض، احد، خاصّه و ... و نیز الفاظی هم داریم که میان عموم و خصوص اشتراک دارند، مثل اسماء اجناس از قبیل انسان که گاهی در عموم بکار می‌رود، مثل انّ الانسان لفی خسرو الاّ اللّذین آمنوا ... که استثناء قرینه بر اراده عموم است. و گاهی در غیر عموم بکار می‌رود و از آن جنس و طبیعت یا فرد معهود اراده می‌شود. و مثل لفظ مفرد منکر که اگر در کلام مثبت باشد، مفید خصوص است و اگر در سیاق نهی یا نفی باشد، مفید عموم است.

قوله: ضروره: دلیل مرحوم آخوند: از بدیهیات است که لفظ کلّ و اخوات آن (جمیع، کافه و ...) و معادلهای آن از هر لغت و زبانی (مثل همه و هر در فارسی) اختصاص به عموم دارند و مفید عموم می‌باشند و شامل خصوص نمی‌باشند، چه اینکه مخصوص خصوص هم نیستند. انکار چنین امری انکار بدیهیات است که عقلانی و منطقی نیست. البته گاهی کلمه کل در خصوص هم استعمال می‌شود، مثلاً می‌گوئیم: «جاءنی کل الرجل» (نظیر سخنی که دانشمند زمان سید مرتضی درباره سید گفته که وقتی از وی پرسیدند: «سید را چگونه یافتی؟» در جواب گفت:

لو جئته لرأیت الناس فی رجل و الدهر فی ساعه و الارض فی دار

یعنی اگر به محضر سید برسی، همه مردم را در یک مرد خلاصه می‌بینی و همه روزگار را در همان ساعتی که در حضور سید هستی خلاصه می‌بینی، و همه کره زمین در منزل سید خلاصه شده.) منظورمان یک شخصیت و الامقام و ممتاز است و در مورد او کلمه کلّ الرّجل بکار می‌بریم؛ ولی این اطلاق بالعنایه و المجاز است به یکی از دو مبنای ذیل:

۱- یا از باب حقیقت ادعائیه سکاکی است؛ یعنی اول ادعا می‌کنیم که فلانی همه مردان است و او را نازل به منزل همگان می‌کنیم و بدنبال این ادعا کلمه کل را در معنای خودش استعمال می‌کنیم که تصرّف در مستعمل فیه نشده، بلکه در یک امر عقلی تصرف

ص: ۲۲۷

کرده و ادعا کردیم که او به منزله همه است.

۲- یا از باب مجاز مشهوری است که بر مسلک مشهور در یک امر لغوی تصرف کرده و مجازگویی کرده ایم و لفظی که برای عموم بود، مجازا در خصوص استعمال کرده ایم و علاقه مجازیت هم علاقه عموم و خصوص است که یکی از بیست و پنج علاقه مذکور در علم بیان است.

قوله: و معه لا یصغی: کسانی که لفظ کل و مانند آن را حقیقت در خصوص می دانند دو دلیل آورده اند:

دلیل اول: خصوص قدر متیقن است و علی کلّ حال از لفظ اراده شده؛ زیرا اگر در واقع مراد متکلم همین خصوص باشد که مستقلاً اراده شده و اگر هم در واقع مراد عموم باشد، باز خصوص هم در ضمن آن اراده شده است. پس در هر حال خاصّ مراد است؛ ولی عموم مشکوک الاراده است و ما نمی دانیم که آیا متکلم از کلام این را اراده کرده یا خیر؟

حمل لفظ بر قدر متیقن است و حقیقت قرار دادن آن در قدر متیقن اولویت دارد و به حکم عقل این بهتر است.

دلیل دوم: تخصیص خیلی زیاد است. تا آنجا که ضرب المثل شده که می گویند «ما من عامّ الا و قد خصّ؛ یعنی هیچ عامی نیست مگر اینکه مبتلا به تخصیص شده باشد.» البته منظور از این مثل آن نیست که صددرصد عمومات تخصیص خورده اند، بلکه منظور آن است که غالب عمومات مبتلا به تخصیص شده اند تا آنجا که مقدار خیلی از عمومات سالم مانده اند و به حکم النادر کالمعدوم گفته اند که همه عمومات مبتلا به تخصیص شده اند و از آنها خصوص اراده شده. از طرفی تخصیص موجب مجازیت است. آنگاه اگر الفاظ عموم را حقیقت در عموم بدانیم باید بگوییم که نود و پنج درصد استعمالات آنها مجازی است؛ چون در غیر عموم استعمال شده و مبتلا به تخصیص شده اند، ولی اگر این ها را حقیقت در خصوص بدانیم قضیه به عکس می شود؛ یعنی غالب استعمالات حقیقی می شود و مجاز کمتر می شود. آنگاه از باب تقلیل مجاز و اینکه مجاز هرچه کمتر باشد بهتر است می گوییم که این الفاظ حقیقت در خصوص هستند.

ص: ۲۲۸

قوله: مع انّ: مرحوم آخوند می فرماید:

اولا- پس از ادعای ضرورت و بداهت در استدلال ما، نوبت به این استدلالها نمی رسد و ما به این حرفها گوش نمی کنیم و قابل اعتماد نیست.

و ثانيا شما در دلیل اول خود گفتید که خصوص متیقّن است. همین موجب می شود که الفاظ عموم برای خصوص وضع شوند. ما می گوئیم که قدر متیقّن بودن موجب چنین اختصاصی نمی شود. (زیرا شما دلیل نیاوردید صرفا ادعای اولویت کردید و این استحسانی بیش نیست و در مسائل وضع، تابع نصّ واضح و تبادر معنی از لفظ هستیم نه تابع استحسانات و اولویتهای ظنی عقلی، مضافا به اینکه در عالم هر مطلق قدر متیقنی دارد، مثلا- قدر متیقن از عالم، اعلم علماء است؛ ولی آیا می توان ادعا کرد که لفظ عالم فقط برای این فرد وضع شده؟ هرگز! لفظ عالم برای طبیعت وضع شده و طبیعت قابل صدق بر افراد گوناگون است.) علاوه بر اینکه استعمال لفظ کل و مانند آن در عموم نیز فراوان است و در استعمالهای عرفی چه بسیار از این کلمات عموم اراده می شود و شما به چه دلیل گفتید که اراده عموم مشکوک است؟

ثالثا در دلیل دوم خود گفتید که تخصیص موجب مجازیت است ... ما می گوئیم که تخصیص هر چند شایع باشد، ربطی به مجاز شدن ندارد و موجب مجازیت نمی شود تا شما بگویید که هر چه مجاز کمتر باشد بهتر است، بلکه به زودی خواهد آمد (فصل چهارم) که تخصیص تصرف در اراده جدی مولی است نه در اراده استعمالی او، و استعمال در عموم است و مجازی در میان نیست. وانگهی بفرض که مجازیت در میان باشد می گوئیم که وقتی به حکم ضرورت و بداهت و تبادر، کل و مانند آن حقیقت در عموم بودند، استعمالشان در خصوص مجاز می شود و مجاز هم غالب است؛ ولی مگر آسمان به زمین می آید یا زمین به آسمان می رود؟ چه اشکالی دارد؟ این همه مجاز مشهور در عالم داریم، مثل استعمال صیغه امر در استحباب، اساسا مجازات زینت کلام هستند.

اینکه مانعی ندارد. (و رابعا شما که مرتّب دم از خصوص می زنید و می گوئید که کل و مانند آن حقیقت در خصوص هستند از شما می پرسیم که کدام مرتبه از مراتب خصوص

ص: ۲۲۹

منظورتان است؟ خصوص، مراتبی دارد و از تمام افراد که بگذریم تمام الباقی، بعض الباقی و ... هر کدام مرتبه ای از خصوص است و کدام مرتبه منظور شما است؟ ضابطه ای و حدّ و مرزی ندارد و معقول نیست که موضوع له یک امر مجملی باشد مفهوم خصوص هم که منظور شما نیست، مصداق خصوص مراد است.) در نتیجه حق این است که در هر لغتی، الفاظی وجود دارد که حقیقت در عموم هستند و استعمالشان در خصوص یا مجاز است و یا از نوع حقیقت ادعائیه سکاکی است.

ص: ۲۳۰

فصل سوم مصادیق الفاظ عموم

اشاره

بدنبال بحثی که به صورت موجهه جزئی در فصل دوم پیرامون صیغ عموم آمد و فی الجمله ثابت شد که در هر لغتی و من جمله در عربی الفاظی وجود دارد که مختص به عموم است، اینک در فصل سوم به بیان اهم مصادیق الفاظ عموم می پردازند.

نکره در سیاق نفی

یکی از الفاظی که مفید عموم است و از الفاظ عموم شمرده شده، نکره در سیاق نفی یا نهی است. اگر اسم نکره در کلام مثبت باشد، مفید عموم نیست و بر اطلاق بدلی دلالت می کند آنها مشروط به اینکه مقدمات حکمت فراهم باشد و اطلاق و ارسال احراز شود، مثل رأیت رجلاً، اعتق رقبه و ... ولی اگر در حیث نفی واقع شود، مثل: ما جاءنی من احد، لیس فی الدار رجل، لا یدخل الجنه کافر او منافق و ... یا در سیاق نهی باشد، مثل: لا تؤذ احداً، رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیارا و ... آیا مفید عموم است یا خیر؟ مرحوم آخوند سه نکته کوتاه را در این باره ذکر می کنند:

الف) اصل دلالت نکره کذایی بر عموم: این مطلب مسلم است و قابل انکار نیست و احدی نیز تفوه بر خلاف نکرده و نگفته که نکره کذایی مفید عموم نیست.

ب) آیا دلالت مزبور وضعی و لفظی است یا عقلی؟ دلالت عقلی بالاتر از دلالت وضعی و اعتباری است، بیان مطلب: مطلوب متکلم از نفی در مثالهای مزبور، نفی طبیعت است و منظور مولی از نهی، ترک طبیعت است و قانون عقلی نفی و ترک طبیعت آن است که انتفاء

ص: ۲۳۱

طبیعت به انتفاء جمیع الافراد آن است. ترک طبیعت نیز به ترک همه افراد آن است. الطبیعه تنعدم بانعدام جمیع افراد، پس ترک جمیع افرادی که نکره مزبور بر آنها منطبق می شود، به حکم عقل است و عموم عقلی است نه وضعی.

ج) طبیعتی که تحت نفی یا نهی واقع می شود به سه صورت در متعلق خطاب قابل اخذ و اعتبار است و هر کدام حکمی دارد:

۱- به نحو مرسل و مطلق: یعنی از خارج و به برکت مقدمات حکمت احراز کرده ایم که منظور مولی از لا تضرب رجلا مطلق افراد رجل است که بر هر فردی قابل صدق است.

۲- به نحو مقید: یعنی در خطاب مولی طبیعت رجل با قیدی موضوع واقع شده و فرموده که لا تضرب رجلا عادلا.

۳- به نحو مبهم: یعنی فرموده که لا- تضرب رجلا؛ ولی مقدمات حکمت فراهم نیست تا بر مطلق رجل حمل شود و در جمیع افراد شیوع و سریان داشته باشد، بلکه اجمال و ابهام دارد و قابلیت دارد که در واقع مطلق باشد یا مقید باشد و مراد مولی روشن نیست.

حال نکره در سیاق نفی وقتی مفید عموم است که به نحو مطلق و مرسل اخذ شده باشد و الا اگر به نحو مقید اخذ شده باشد، در همان محدوده قید مفید عموم است و تمام افراد رجل عادل را شامل می شود. تازه اگر در همین بخش مقدمات حکمت فراهم باشد به نحو مبهم و غیر معین اخذ شده باشد، بر قدر متیقن حمل می شود و نسبت به همین مقدار مفید عموم است. اگر بگویید که لفظ رجل که صلاحیت انطباق بر هر فردی از افراد را دارد، پس چرا بر قدر متیقن حمل می شود؟ می گوییم که آری این لفظ آن صلاحیت را دارد؛ ولی باید دید مولی چه چیزی اراده کرده؟ قدر متیقنی که حتما مراد مولی است، خطاب بر همان حمل می شود. به عبارت دیگر، عموم بر حسب آن چیزی است که از نکره اراده شده، نه آن مقداری که لفظ صلاحیت انطباق بر آن را دارد. و اگر بگویید که آیا حمل بر قدر متیقن با عقلی بودن دلالت نکره بر عموم منافاتی ندارد؟ خواهیم گفت که خیر، زیرا حکم عقل تابع این است که چه مقدار از این طبیعت اراده شده و در همین مقدار حکم به ترک جمیع افراد می کند و اما نسبت به افرادی که طبیعت قابل انطباق بر آنها می باشد؛ ولی معلوم نیست

ص: ۲۳۲

مراد مولی باشند، عقل حکم به شمول نسبت به آنها ندارد. پس ما برای اثبات عموم نیازمند به اطلاق و مقدمات حکمت هستیم و حکم عقل تنها کافی نیست.

کل و اخوات او

قوله: کما لا ینافی: یکی دیگر از الفاظ عموم کل و اخوات او و مرادفات و معادلات او در هر لغتی است، مثل کل ماء طاهر، و اعتصموا بحبل الله جمیعا، انا ارسلناک للناس کافه و ... در این مورد نیز سه نکته مطرح است:

۱- بی تردید کل و اخوات او مفید عموم می باشند و احدی تفوّه به خلاف نکرده و هر کس مخالفت کند، انکار بدیهی نموده است.

۲- بی تردید این دلالت وضعی است و کلمه کل در لغت عرب برای عموم وضع شده و علامت آن هم نصّ اهل لغت و تبادر است.

۳- ولی باز باید نخست ببینیم که از مدخول کل چه چیزی اراده شده. مثلاً در «اکرم کل رجل» از کلمه رجل چه معنایی اراده شده؟ آیا مطلق رجل مراد است و مقدمات حکمت فراهم است؟ یا رجل خاصّ و مقیدی مراد است مثل رجل عالم؟ یا طبیعت رجل به نحو مبهم مراد است؟ این ها را از خارج باید احراز کنیم؛ ولی در هر حال به حال کل و اخوات او فرقی ندارد؛ چون این ها بر عموم مدخول دلالت می کنند و از مدخول هر معنایی اراده شود عموم همان را می فهمانند خواه مدخول مطلق باشد و هیچ قیدی نداشته باشد و دایره اش وسیع باشد مثل رجل، یا مقید به قیود کثیری. یا اینکه دایره اش ضیق باشد، مثل رجل مسلمان عالم عادل ... پس باز هم در ناحیه مدخول نیاز به مقدمات حکمت است تا مشخص شود که چه مقدار از افراد طبیعت مراد است.

قوله: نعم: خصوص کل و اخوات او حساب جدائی دارند و نیازی به مقدمات حکمت نیست، بلکه همین که در ناحیه مدخول قیدی نیاورده و رجل عادل فرموده بلکه کل رجل فرموده، برای افاده عموم و استیعاب جمیع افراد کافی است. در حقیقت، لفظ کل، هم عموم مدخول را می فهماند و هم دلالت می کند که از مدخول مطلق رجل اراده شده و

ص: ۲۳۳

ظاهر کلام این را می‌رساند و نیازی به احراز مقدمات حکمت نیست.

جمع و مفرد با الف و لام

قوله: و هذا هو: یکی دیگر از الفاظ مورد بحث، جمع و مفرد با الف و لام است، مثل اکرم العالم، اکرم العلماء مرحوم آخوند می‌فرماید که بنا بر اینکه این دو مفید عموم باشند، همان سخن که در نکره در سیاق نفی و در کل و اخواتش گفتیم، در این‌ها نیز جاری و ساری است؛ یعنی عموم و شمول برحسب آن چیزی است که از مدخول الف و لام یعنی مفرد یا جمع اراده شود. اینکه آیا از مدخول مطلق عالم و علماء اراده شده یا خصوص عالم عادل و علمای عدول، نیازمند مقدمات حکمت است. اول باید ثابت کنیم که از عالم، مطلق عالم اراده شده تا بعد بگوییم که مفرد با الف و لام یا جمع کذایی مفید عموم مطلق افراد است. خلاصه اینکه، برحسب آنچه از مدخول الف و لام اراده شود، عمومیت درست می‌شود نه بیش از آن. اگر مدخول مطلق باشد، عموم مطلق افراد منظور است و اگر مقید به وصفی یا شرطی و ... باشد، مثل اکرم العلماء العدول او ان كانوا عدولا و ... در محدوده علمای عادل و جوب اکرام عمومیت دارد و تمام افراد مقید را شامل می‌شود.

اگر کسی بگوید که شنیده‌ایم که بر وصف و شرط مزبور مخصیص متصل اطلاق می‌گردد و تخصیص فرع بر این است که اول عموم و شمولی بود و بعد با تخصیص آن عموم از بین رفت و محدود شد نه اینکه از اول محدود و مضیق باشد.

در جواب می‌گوییم که اطلاق تخصیص بر وصف و مانند آن از قیودی که متصل به خطاب می‌باشند، یک اطلاق مسامحی است و از باب مثل معروف «ضیق فم الرکبه» است؛ یعنی دهانه چاه را تنگ بگیر. این به آن معنا نیست که اول دهانه چاه را وسیع بکن سپس دهانه را باریک و تنگ کن، بلکه بدان معنا است که از اول دهانه چاه را باریک بگیر.

در ما نحن فیه هم منظور این است که از اول این حکم به نحو مضیق و کوچک بوجود آمده نه اینکه اول توسعه داشته سپس با کلمه عدول تضیق شده است.

قوله: لکن: همه این حرفها بنا بر این بود که مفرد و جمع با الف و لام مفید عموم باشد. و

ص: ۲۳۴

لکن به عقیده مرحوم آخوند اصل دلالت این دو لفظ بر عموم قابل منع است و وضع این ها را برای عموم قبول نداریم. اگر در موردی عموم و شمول اراده شود، حتما نیازمند قرینه است؛ چه قرینه عامه حکمت یعنی مقدمات حکمت باشد که نتیجه اش اطلاق شمولی است و چه قرینه خاصه باشد (نظیر استثناء از مفرد یا جمع با الف و لام در مثل والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا ...) و بدون آن ظهور وضعی در میان نیست؛ زیرا الف و لام به تنهایی که مفید عموم نیست و برای عموم وضع نشده است. (قبلا فرمودند: اصل در الف و لام آن است که برای جنس باشد نه استغراق.) و مدخول الف و لام یعنی مفرد و جمع هم که بر فرد یا جماعت دلالت دارد و برای عموم وضع نشده، غیر از الف و لام و غیر از مدخول هم که مجموع مرکب از آن دو یک وضع ثالثی ندارد تا بگوییم که جمع با الف و لام برای عموم وضع شده است. (این فرض قابل مناقشه است و جا دارد کسی بگوید که هیئت جمع با الف و لام برای عموم وضع شده و دلیل آن هم تبادر است.) پس به عقیده آخوند، مفرد و جمع با الف و لام از الفاظ عموم نیست و از مطلق است که در مبحث مطلق و مقید خواهد آمد.

(غیر از سه مورد مذکور، کلمات فراوان دیگری هم مورد بحث واقع شده که مرحوم مشکینی در حاشیه به آنها اشاره کرده از قبیل: مفرد یا جمع مضاف آیا مفید عموم است؟

من و ما و ای موصوله آیا مفید عموم است؟ من و ما و ای استفهامی مفید عموم است؟ کلم مجازات از قبیل: حیثما، اذما، متی، اینما، کَلِّما، ان، اذا و ... مفید عموم هستند یا خیر؟)

ص: ۲۳۵

فصل چهارم حجیت عام بعد از تفصیص:

در اینجا چهار بحث قابل طرح است:

۱- تقسیم مخصّص به متّصل و منفصل

۲- آیا استعمال عام در باقیمانده از افراد پس از تفصیص، به نحو حقیقت است یا مجاز؟

۳- آیا عام پس از تفصیص در باقیمانده از افراد حجّت و لازم الاجراء است یا خیر؟

۴- آیا اگر عامی به مخصّص مجملی تفصیص خورد، اجمال خاصّ به خود عامّ سرایت می کند یا خیر؟ مرحوم مظفر در اصول فقه این چهار بحث را طی چهار فصل جداگانه آورده اند. ولی مرحوم آخوند سه بحث اوّل را در همین فصل و تحت عنوان حجیت عام در ما بقی آورده اند و در ضمن بحث به مبحث اوّل و دوّم هم اشاراتی شده؛ چون مبحث سوم بر آن دو مبتنی است. مبحث چهارم را در فصل پنجم ذکر کرده اند، ضمن اینکه خلط مبحثی هم شده و گوشه ای از مطالب فصل بعد را در این فصل ذکر کرده اند که نباید چنین می شد. اصل بحث این است که گاهی یقین داریم که عامّ تفصیص نخورده است، در اینجا به عموم آن اخذ می شود و قطعاً حجّت است. و گاهی شک در اصل تفصیص عامّ داریم.

اینجا هم از اصالة العموم که یکی از اصول عقلائی است، استفاده می کنیم و حجیت اصالة العموم در مورد شک و احتمال است و گرنه در فرض یقین که جای این اصول نیست.

و گاهی یقین به اصل تفصیص داریم، مثلاً فرموده که اکرم العلماء الّا زیدا یا الّا الفاسقین منهم (مخصّص متّصل) یا فرموده: اکرم العلماء، و لا تکرم زیدا یا و لا تکرم الفساق من

ص: ۲۳۶

العلماء (مخصّص منفصل) در اینجا باز سه دسته افراد درست می شود:

۱- افرادی که یقیناً در عنوان خاصّ داخل می باشند، مثل زید در مثال اوّل و مرتکب کبیره در مثال دوم، این ها حکمشان روشن است که عدم وجوب اکرام باشد.

۲- افرادی که یقیناً از عنوان خاصّ خارجند، مثال خالد و بکر و ... در مثال اول، علمای عادل در مثال دوّم. خود این ها دو گونه است.

الف) یقین به عدم تخصیص دیگر داریم که به یقین عمل می شود.

ب) شک در تخصیص دیگر داریم و احتمال می دهیم که با خطاب دیگری خالد را هم استثنا کرده باشد، باز به اصاله العموم در شک در تخصیص زاید تمسّک می کنیم و جای بحث همین جا است که آیا عاّی که یک بار تخصیص خورد، از حجّیت ساقط می شود و اگر نسبت به مورد دیگر شک در تخصیص پیدا کردیم نمی توانیم به اصاله العموم تمسّک کنیم؟

یا همچنان حجّیت عامّ باقی است و نسبت به ما زاد از اصاله العموم استفاده می شود؟

۳- افرادی که شک در دخول آنها در عنوان خاصّ داریم و احتمال می دهیم که داخل در خاصّ باشند، مثلاً دو زید داریم و نمی دانیم کدام استثناء شده یا در مثال دوّم نمی دانیم که آیا مرتکب صغیره هم داخل در عنوان فاسق است یا زید و عمرو و بکر هم فاسق اند یا خیر؟ که منشأ شک ما اجمال دلیل خاصّ است. این بخش مربوط به فصل بعدی است که مرحوم آخوند در این فصل آورده، در حالی که بحث ما در این فصل در مورد مخصّص مبین است نه مخصّص مجمل. و اشاره ای هم به حکم این بخش کرده که مبسوطاً در فصل بعدی خواهد آمد و آن اینکه اگر مخصّص مجمل منفصل باشد جلو ظهور و حجّیت عامّ را نمی گیرد و عامّ در باقیمانده حجّت است و اگر متصل باشد، اجمال خاصّ به عامّ هم سرایت می کند و او را مجمل می سازد و از قابلیت تمسّک می اندازد] حال که کاملاً حدود و ثغور بحث روشن شد سؤال این است که آیا عامّ در باقی افراد پس از تخصیص حجّت است تا اگر در فرد دیگری شک در تخصیص پیدا کردیم، به اصاله العموم تمسّک کنیم یا به محض تخصیص به یک مورد، از حجّیت و قابلیت تمسّک ساقط می شود؟ اقولی وجود دارد.

ص: ۲۳۷

۱- مشهور و مرحوم آخوند می گویند که شبهه ای نیست در اینکه عام مزبور در باقیمانده از افراد حجّت است، آنهم مطلقاً چه به مخصّص متصل تخصیص خورده باشد و چه به منفصل.

۲- عدّه ای می گویند که عام پس از تخصیص در باقیمانده حجّت نیست، آن هم مطلقاً.

۳- برخی تفصیل داده و گفته اند که اگر به مخصّص متصل تخصیص خورده باشد، در باقیمانده حجّت است و اگر به مخصّص منفصل تخصیص خورده باشد، در باقیمانده حجّت نیست.

۴- برخی تفصیل دیگری برعکس تفصیل قبلی ذکر کرده اند که نقل اقوال مهم نیست.

قوله: احتجّ النافی: منکرین حجّت عام در باقیمانده از افراد پس از تخصیص، به اجمال خطاب استناد کرده اند بیان مطلب: این دلیل از چند مقدمه تشکیل شده است.

۱- تخصیص مستلزم مجازیت است؛ زیرا عام برای عموم و شمول جمیع افراد وضع شده بود و الآن در عموم استعمال نشده، بلکه در باقیمانده بکار رفته است. پس مستعمل فیه غیر از موضوع له است.

۲- مجازها متعدّد بوده و دارای مراتب گوناگون می باشند، زیرا از عموم جمیع افراد که تنزل کردیم تمام الباقی یک مرتبه از مراتب مجاز است و بعض الباقی هم که خود مصادیقی دارد، مرتبه دیگری است. فی المثل اگر عامی صد فرد داشته باشد و یک نفر از افراد عام خارج می شود ۹۹ نفر یک مرتبه است و ۹۸ و ۹۷ و ۹۰ و ۸۰ و ... مراتب دیگر است. تا زمانی که به تخصیص اکثر یا کثیر منتهی شود که بیش از آن تخصیص جایز نیست. همه مراتب مزبور محتمل است.

۳- خود تخصیص هم قرینه صارفه و مانعه از اراده عموم است؛ ولی قرینه معینه نیست و تعیین نمی کند که کدام مرتبه از مراتب باقیمانده مراد مولی است.

۴- قرینه دیگری هم نداریم که او تعیین کننده مراد متکلم باشد.

۵- ترجیح بلا مرجح نیز محال است.

نتیجه: عام پس از تخصیص و مجاز شدن و دارای مراتب مختلف شدن مجمل می گردد

ص: ۲۳۸

و خطابی هم که مجمل شد، از ارزش و قابلیت تمسک می افتد و اگر شک در تخصیص دیگری کردیم، نمی توانیم از آن استفاده کنیم.

قوله: و التحقیق: از استدلال مزبور، سه نوع جواب داده شده که به ترتیب متن تبیین می کنیم:

۱- جواب مرحوم آخوند: ایشان همان مقدمه اول استدلال را ردّ می کنند و می فرمایند که اساسا تخصیص، موجب مجازیت نیست تا شما بگویید که که مجازات متعدّد است بلکه عامّ پس از تخصیص هم کماکان حقیقت است و به ظهور آن استناد می شود، آنهم مطلقا یعنی چه به مخصّص متصل تخصیص بخورد و چه به منفصل در هر حال مجاز نمی شود. بیان مطلب:

آنجا که عامّ به مخصّص متصل تخصیص بخورد، مثل اکرم کلّ رجل عالم (که وصف مخصّص متصل است و هکذا شرط و غایت و استثناء و ...) در فصل قبل گفتیم که اصلا این نامش تخصیص نیست؛ زیرا تخصیص فرع بر عمومیت است و اینجا از اول ظهوری در عموم منعقد نشده است تا نوبت به تخصیص برسد و اگر نامش را تخصیص می گذاریم، از باب ضیق فم الرکیه است. همچنین در فصل قبل گفتیم که ادوات عموم از قبیل کل و اخوات آن برای عموم و شمول مدخول وضع شده اند و در همین معنا هم استعمال شده اند و کاری ندارند که مدخولشان مطلق است یا مقید به یک قید یا صد قید، مضیق است یا موسّع، مدخول آنها هر چه باشد آنها بر شمول همان افراد دلالت دارند، فی المثل در «اکرم کلّ رجل» کلمه کلّ مفید عموم و شمول همه افراد رجل است و در «اکرم کلّ رجل عالم» مفید شمول همه افراد رجل عالم است. در هیچ کدام مجازیتی پیش نیامده، نه در خود کلمه کلّ و نه در مدخول آنکه رجل و بر طبیعت دلالت دارد، و نه در قید مدخول که عالم باشد که دالّ بر خصوصیت عالمیت است و از باب تعدّد دالّ و مدلول است. (البته اگر خود کلمه کلّ بر خصوصیت عالم بودن دلالت کند و کلمه عالم قرینه کاشفه باشد، مجازیت در ادوات عموم محقق شده و اگر کلمه رجل در خصوص رجل عالم استعمال شود و کلمه عالم قرینه کاشفه باشد باز مجازیت است؛ ولی اگر هر کدام در معنای خودش

ص: ۲۳۹

استعمال شود، نوبت به مجازیت نمی رسد.) پس اساس استدلال شما از بین رفت و اصلا تخصیص به متصل موجب مجازیت نشد.

آنجا که عام به مخصیص منفصل تخصیص خورده باشد؛ مثلا- امروز بگوید اکرم کل عالم و فردا بگوید لا تکرم زیدا، باز هم تخصیص باعث مجازیت نیست؛ زیرا دلیل عام قبلا صادر شده و با انقطاع کلام ظهور در عموم پیدا کرده و این ظهور هم مستقر شده و بعد که دلیل خاص می آید، کاری به اصل ظهور ندارد «لأنّ الشیء لا ینقلب عما وقع علیه» بلکه با حجیت عام معارضه می کند و از آنجا که دلیل خاص یا نص در خصوص و یا اظهر است، قوی تر خواهد بود و بر دلیل عام مقدم می شود و جلو حجیت عام را در مورد مخصیص می گیرد نه جلو اصل ظهور را. پس باز هم ظهور عام در عموم و استعمال آن در عموم و حقیقت بودن آن محفوظ است و مجازیتی پیش نیامده است تا سبب اجمال شود و اگر شک در تخصیص زاید پیدا کردیم از اصاله العموم و الحقیقه و الظهور استفاده می کنیم.

به دیگر سخن: دلیل خاص با اراده استعمالی مزاحمتی ندارد، بلکه با اراده جدی و واقعی مولی مزاحم است و کاشف از این است که در واقع اکرام زید دارای ملاک و مصلحت نیست و مولی واقعا آن را اراده نکرده، نه اینکه کلام عام در آن استعمال نشده باشد، استعمال و ظهور محرز است.

اگر پرسید که با توجه به اینکه عموم مراد جدی و واقعی نیست، چرا در مقام استعمال در عموم استعمال کرده؟ در جواب خواهیم گفت که ذکر عام و استعمال در عموم از باب قاعده و بیان حکم کلی است و روش عقلایی در مقام تقنین و قانون گذاری آن است که اول کلیات لایحه ای را تصویب می کنند و سپس به مرور در جزئیات آن بحث کرده و تبصره هایی به آن می افزایند و در این شیوه شارع هم از عقلاء پیروی نموده است؛ یعنی همان شیوه را دارد.

قوله: لا یقال: مرحوم آخوند در عبارت فرموده: من الممكن ... یعنی هیچ مانعی ندارد که بگوییم از عام عموم اراده شده و در عموم استعمال شده و خاص با اصل استعمال معارض نیست و با حجیت طرف است ... مستشکل از همین کلمه استفاده کرده و می گوید

ص: ۲۴۰

که این سخن شما اجمال خطاب را برطرف نمی سازد؛ زیرا همان طور که من الممكن ... که شما فرمودید، همچنین من المحتمل که از اوّل خطاب در ماعدای زید استعمال شده باشد مراد استعمالی متکلم علمای غیر زید باشد و مخصّص منفصل که بعدا می آید کاشف از مراد استعمالی باشد و در حقیقت عامّ در غیر معنای خود استعمال شده باشد و مجاز باشد و استدلال ما تمام باشد.

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: پس از اینکه به حکم فهم عرف و قضاوت عقلانی، عامّ صادر شده و ظهور در عموم پیدا کرده و به هر کس عرضه شود می گوید مراد متکلم عموم است، احتمال اراده خصوص قابل اعتنا نیست؛ زیرا خلاف ظاهر است و احتمال کذایی ارزشی ندارد.

قوله: و الثابت: در اینجا دو امر وجود دارد: ۱- اراده استعمالی ۲- اراده جدّی، به عبارت دیگر، ۱- اصل ظهور ۲- حجّیت ظهور. و امر دایر است که دلیل خاصّ با هر دو امر معارض باشد و جلو اصل ظهور و اراده استعمالی را هم بگیرد یا با امر ثانی مزاحمت کند؟ الضرورات تتقدّر بقدرها و قدر متیقن و آن مقداری که ثابت و مسلم است، مزاحمت دلیل خاصّ با امر ثانی است و وجهی برای مزاحمت آن با امر اوّل وجود ندارد. پس اصل ظهور باقی است و مراد به اراده استعمالی عموم است و از این ناحیه مجازیتی پیش نمی آید.

قوله: و بالجمله: مخصّص متصل و منفصل فرقیشان در این است که اگر متصل باشد، از اوّل جلو ظهور عامّ در عموم گرفته می شود و در خاصّ ظهور منعقد می شود و مراد استعمالی مولی اکرام عالم عادل است، ولی اگر منفصل باشد، جلوی ظهور عامّ در عموم را نمی گیرد و اصل ظهور منعقد می شود؛ ولی حجّیت عامّ نسبت به مورد خاصّ از بین می رود، اما از حیث مجاز شدن فرقی ندارند و هیچ کدام موجب مجازیت نمی شوند.

۲- جواب محقق قمی (۱) و صاحب فصول (۲): قبول داریم که تخصیص باعث مجازیت است، و قبول داریم که مجازات متعدد می باشند؛ ولی قبول نداریم که همه مجازات مساوی باشند، بلکه مدعی هستیم که تمام الباقی از میان مراتب گوناگون مجاز رجحان

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲- فصول الغرویّه، ص ۲۰۰.

ص: ۲۴۱

دارد و مزیت آن عبارت است از اقرب المجازات بودن آنکه از همه مراتب به معنای حقیقی نزدیک تر است و قاعده ادبی آن است که «اذا تغذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بالاراده» بنابراین عامّ پس از تخصیص بر تمام الباقی حمل می شود و اجمال ندارد.

قوله: و فیه: مرحوم آخوند در مقام ردّ و ابطال این جواب می فرماید: منظور شما از اقریبیت، کدام نوع است؟ اگر مرادتان اقریبیت کمی و مقداری باشد و می خواهید بگویید که تمام الباقی (۹۹٪ مثلاً) از لحاظ تعداد افراد به عامّ (۱۰۰٪) نزدیکتر از بعض الباقی (۹۸٪ و ۹۷٪ و ...) است، خواهیم گفت که این مطلب از لحاظ صغروی مقبول است؛ یعنی چنین اقریبیتی داریم؛ ولی از حیث کبروی مردود است؛ زیرا صرف اینکه حجّت نیست و باید ظهور در تمام الباقی پیدا کند تا ارزشمند باشد. اگر منظورتان اقریبیت کیفی است، یعنی عام پس از تخصیص زیاد در تمام الباقی استعمال شده و کثرت استعمال سبب انس ذهن گردیده و در اثر انس ذهن از عامّ مخصّص، تمام الباقی به ذهن می آید، خواهیم گفت که این مطلب از لحاظ کبروی مقبول است و اگر موردی کثرت استعمال سبب انس ذهن گردید، ظهور می آید. ولی اشکال صغروی داریم و آن اینکه اصل کثرت استعمال کذایی را قبول نداریم، بلکه چه بسیار مواردی که عامّ مخصّص در تمام الباقی استعمال نشده و تخصیص دوّم و سوم و ... نیز پیدا کرده. در بعض الباقی استعمال شده است. پس اقرب المجازات بودن مفید فایده نیست.

۳- جواب شیخ اعظم در تقریرات (۱): قبول می کنیم که تخصیص موجب مجازیت می شود؛ ولی قبول نداریم که سبب اجمال خطاب گردد و عامّ را از حجّیت ساقط کند، بلکه ادعا می کنیم که عامّ ظهور در تمام الباقی پیدا می کند و بر آن حمل می شود و حجّت است، به این دلیل که مقتضی برای حمل عامّ بر تمام الباقی موجود است و مانع از حمل مزبور مفقود است. پس مقتضی تأثیر خودش را می گذارد و عام بر تمام الباقی حمل می شود.

اما وجود مقتضی: عامّ قبل از تخصیص بر تمام افراد خودش دلالت می کرد و همه را

ص: ۲۴۲

شامل می‌شد. آن هم به گونه‌ای که شمولش نسبت به هر فردی هیچ ربطی به شمول عام نسبت به افراد دیگر نداشت، بلکه مستقیماً شامل می‌شد از باب اینکه هر کدام مصداق عام بوده و در عرض هم می‌باشند و پس از تخصیص و خارج کردن زید از افراد عام، مجازیت پیش آمده؛ ولی این مجازیت نه به خاطر شمول عام نسبت به باقی است که قبل از تخصیص هم بود، بلکه به خاطر عدم شمول عام است نسبت به زید که قبلاً این را شامل بود و الآن نیست؛ ولی این ربطی به شمول عام نسبت به باقی افراد ندارد. پس کما کان مقتضی برای شمول و دلالت عام بر تمام الباقی موجود است.

اما فقدان مانع: تنها مانع تخصیص است که موجب خروج زید گردیده و علی‌الفرض مانع دیگری نیست تا جلو شمول عام را نسبت به تمام الباقی بگیرد و بر فرض شک هم از اصله عدم المانع استفاده می‌کنیم و می‌گوییم که ان شاء الله مخصّص دیگری نیست و در نتیجه تمام الباقی متعین می‌شود و کلام بر آن حمل می‌شود.

قوله: قلت: مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: اتفاقاً تمام نکته همین است که مقتضی موجود نیست؛ زیرا قبل از تخصیص که عام هر فرد را می‌گرفت و بر تمام الباقی دلالت می‌کرد. در ضمن دلالت بر عموم و تمام افراد بود، نه جدا از آن. (زیرا خطاب دیگری نیست که بر تمام الباقی دلالت کند) و پس از تخصیص می‌خواهد در تمام الباقی استعمالی شود و بر آن دلالت کند، و فرض این است که شما هم قبول دارید که این استعمال مجاز است و مجازات هم متعدد است و استعمال عام در هر مرتبه‌ای ممکن است و هیچ کدام هم رجحانی ندارد. و لذا مقتضی وجود ندارد؛ زیرا مقتضی یا وضع واضح است و یا قرینه است و یا چیز دیگر، و هیچ کدام وجود ندارد.

اما وضع: فرض این است که عام برای عموم و شمول جمیع الافراد وضع شده، نه برای باقیمانده.

اما قرینه: فرض این است که قرینه‌ای غیر از خاص نیست، آن هم دال بر خروج زید است و کاری با شمول عام نسبت به باقیمانده ندارد.

اما چیز دیگر: چیز دیگری هم نیست و اگر قدر متیقن را هم بگیریم، باید گفت که اقل

ص: ۲۴۳

مراتب قدر متیقن است نه اعلی المراتب. پس فقدان مانع را قبول داریم و برفرض شك هم با اصل عدم، آن را مرتفع می سازیم؛ ولی وجود مقتضی را قبول نداریم. آری بر مسلک تحقیق که در جواب ما گذشت و اساسا مجازیت را منکر شدیم مقتضی موجود است؛ زیرا عامّ در عموم استعمال شده و ظهور محفوظ است و نسبت به خصوص زید حجّت قویتری جلو حجّت عام را گرفته؛ ولی نسبت به افراد دیگر حجّت قویتری نیامده ظهور و حجّت عامّ محفوظ است و اجمالی در بین نیست.

فصل پنجم مخصّص مجمل یا اجمال الخاصّ

اشاره

گاهی دلیل خاصّ صددرصد مبین است و هیچ گونه اجمال مفهومی یا مصداقی ندارد. مباحث فصل چهارم در این مورد بود.

و گاهی دلیل خاصّ صددرصد ابهام و اجمال دارد مثلاً- فرموده اکرم العلماء الا بعضهم و ما نمی دانیم که مراد از این بعض چه کسانی هستند. در این فرض، اگر مخصّص متصل به عامّ باشد، مثل آن است که از اوّل بفرماید که «اکرم بعض العلماء» و واضح است که چنین خطابی مجمل می شود و اجمال خاصّ به خطاب عامّ سرایت کرده و حقیقتاً عامّ را مجمل می سازد و از قابلیت تمسّک می اندازد. اگر منفصل از عامّ باشد، مثلاً اوّل بگوید «اکرم العلماء» سپس در خطاب جدایی بگوید «لا تکرم بعضهم» در اینجا علی القاعده اجمال خاصّ به عامّ سرایت نمی کند و عامّ را از حجّیت ساقط نمی کند. و هرگاه دو خطاب داشتیم که یکی صددرصد مجمل بود و دیگری کاملاً مبین، باید خطاب مبین را اخذ کرد و در خطاب مجمل، اگر قدر متیقّنی دارد از باب یقین و به حکم عقل حجّت است، و گرنه خود خطاب ارزشی ندارد.

گاهی دلیل خاصّ از جهتی اجمال دارد و از جهتی مبین است. بحث ما درباره فصل پنجم در همین قسم است. سؤال این است که آیا اجمال دلیل خاصّ به دلیل عامّ سرایت می کند و باعث اجمال عامّ می گردد یا خیر؟ اجمالی که در ناحیه دلیل خاص یا مخصّص پیدا می شود، گاهی اجمال مفهومی است؛ یعنی معنا و مفهوم دلیل خاصّ و عنوان خاصّ برای ما واضح نیست و مردّد است (شبهه مفهومیه). گاهی اجمال مصداقی است؛ یعنی

ص: ۲۴۵

معنای دلیل خاصّ را کاملاً می دانیم؛ ولی در برخی از مصادیق خارجی تردید داریم که آیا داخل در عنوان خاصّ هستند یا خیر؟ (شبهه مصداقیه) بنابراین

بحث این فصل را در دو مقام قرار می دهیم:

مقام اول در شبهه مفهومیّه

آیا اجمال دلیل خاصّ به دلیل عامّ سرایت می کند و آن را مجمل می سازد؟ بطور کلی چهار صورت متصور است؛ یا مخصّص، متصل به عامّ است. و یا منفصل از عامّ است در هریک از دو صورت یا دوران بین متباینان است که قدر متیقنی میان آن دو نیست و یا دوران میان اقل و اکثر است که قدر متیقن دارند و آن اقل است که علی کل حال مراد است.

و اکثر یا ما زاد مشکوک است. اینک بیان حکم این اقسام به تفصیل و ترتیب خود کتاب:

۱- مخصّص منفصل و دوران میان اقل و اکثر: مثلاً فرمود اکرم العلماء و سپس فرمود: «و لا تکرم الفساق من العلماء» و ما نمی دانیم که معنای فاسق چیست. آیا به خصوص مرتکب کبیره اطلاق می شود یا به اعم از مرتکب کبیره و صغیره اطلاق می شود؟ در هر حال مرتکب کبیره قدر متیقن است و مرتکب صغیره مشکوک است.

حکم این قسم: خوشبختانه اجمال دلیل خاصّ مطلقاً به دلیل عامّ سرایت نمی کند، نه حکماً و نه حقیقتاً؛ یعنی دلیل عامّ نه واقعا مجمل می شود و نه محکوم به حکم مجمل می گردد، بلکه کما کان به ظهورش باقی است.

دلیل مطلب: فرض این است که عامّ جلوتر آمده و ظهور در عموم پیدا کرده و علی القاعده بدنبال ظهور حجّیت در عموم هم پیدا می کند. (کلّ ظاهر حجه ببناء العقلاء) بعد که دلیل خاصّ می آید، با اصل ظهور دلیل عامّ تصادمی ندارد تا سبب اجمال گردد، بلکه با حجّیت دلیل عامّ مزاحمت می کند و از آنجا که دلیل خاصّ حجّت قوی تر است (چون نص یا اظهر است و هر کدام که باشد قوی تر از ظاهر می باشند). بر دلیل عامّ مقدم می شود و چون دلیل خاصّ و حجّت اقوی مجمل است، خطاب مجمل در قدر متیقن حجّت است و آن مرتکب کبیره است و در زاید و اکثر دلیل خاصّ در سایه اجمالش، حجّت نمی شود و

ص: ۲۴۶

دلیل عامّ که ظهورش محفوظ است، حجتّ بلامزام می گردد و به اصطلاح، مقتضی موجود است و مانع هم مفقود است. پس به عموم عامّ عمل می شود.

۲- مخصّص منفصل و دوران بین المتباینین: مثلاً اوّل فرموده: «اکرم کلّ عالم»، سپس فرموده «لا تکرم زیدا» و ندانستیم که منظور مولی از این زید آیا زید بن بکر است یا زید بن خالد؟ و مفهوم خاص، یعنی زید مجمل است. ما نمی دانیم مولی از زید کدام هیكل خارجی را اراده کرده و لفظ را در کدامیک استعمال کرده است. آیا اجمال خاصّ موجب اجمال عامّ می گردد؟

حکم این قسم: در این صورت دلیل عامّ اجمال حقیقی پیدا نمی کند؛ زیرا که خطاب جدایی دارد و ظهورش منعقد شده ولی اجمال حکمی پیدا می کند؛ یعنی به منزله مجمل است و احکام مجمل بر او پیاده می شود و مانند دلیل مجمل با او معامله می شود و گویا مجمل است و نسبت به هیچ کدام از دو زید بدان تمسک نمی شود.

دلیل مطلب: علم اجمالی داریم که یکی از این دو زید تخصیص خورده و از عموم عامّ خارج شده، لذا هر کدام طرف علم اجمالی است و به هر کدام اشاره کنیم و بگوییم اکرامش واجب است، علم اجمالی جلو ما را می گیرد و موجب تعارض بالعرض اصاله العموم در این فرد و فرد دیگر می شود. لذا نسبت به هیچ زیدی نمی توان از عموم عامّ استفاده کرد. (منتها نتیجه بر حسب موارد فرق می کند. اگر خطاب عامّ به صورت اکرم کلّ عالم باشد که دال بر وجوب است و خطاب خاصّ به صورت لا تکرم زیدا باشد که دال بر تحریم است. نتیجه آن است که نسبت به هر کدام از دو زید احتمال وجوب و حرمت اکرام داده می شود و دوران بین المحذورین است و نتیجه تخییر است و اگر خطاب عامّ به نحو اکرم کلّ عالم باشد و خطاب خاصّ به نحو لا یجب اکرام زیدا باشد، احتیاط به این است که هر دو زید اکرام شود تا یقین کنیم که آن زیدی هم که واجب الاکرام بوده اکرام شد.

اگر خطاب به نحو یحرم اکرام العلماء باشد و خاصّ به نحو لا یحرم اکرام زیدا باشد، احتیاط به این است که اکرام هر دو زید را ترک کنیم تا با واقع موافقت نماییم.)

۳- مخصّص متّصل و دوران بین اقل و اکثر: مثل «اکرم العلماء الا الفاسقین منهم» که

ص: ۲۴۷

فاسق مردد است بین خصوص مرتکب کبیره یا اعم از کبیره و صغیره؟

۴- مخصّص متّصل و دوران بین متباینین: مثل «اکرم کل عالم الا زیدا» که زید مردد است.

حکم این دو صورت: بطور قطع اجمال خاصّ به دلیل عامّ سرایت می کند و عام را حقیقتا مجمل می سازد و از اوّل اجازه نمی دهد که برای عامّ ظهوری در عموم منعقد شود و علی الفرض خاصّ ما مجمل است و ظهور در خصوص هم پیدا نمی کند. پس خطاب کلا مجمل می شود و از قابلیت احتجاج می افتد. آری اگر قدر متیقّنی در میان بود (مثل باب اقل و اکثر) خطاب مذکور نسبت به آن حجّت است آنهم به حکم عقل و از باب قطع، و اگر قدر متیقّنی نبود (مثل باب متباینین) خطاب مذکور نسبت به هیچ کدام از دو زید حجّت نیست.

قوله: فانقدح: از بیانات ما دو نکته روشن شد:

۱- فرق میان مخصّص ص متّصل و منفصل: که اگر متّصل باشد، اجمال خاصّ به دلیل عام سرایت کرد و حقیقتا او را مجمل ساخت؛ ولی اگر منفصل باشد، اجمال خاصّ سرایت نکرد به عامّ و جلو انعقاد ظهور را نگرفت.

۲- در مخصّص ص مجمل فرق میان متباینین با اقل و اکثر آن است که اگر دوران میان متباینین باشد، مطلقا تمسّک به عامّ جایز نشد، چه در متّصل و چه در منفصل که علم اجمالی مانع شد و اجمال حکمی بود؛ ولی اگر دوران میان اقل و اکثر باشد، تمسّک به عامّ در فرض انفصال مخصّص جایز شد، و لو در متّصل جایز نشد.

مقام دوم: شبهه مصداقیه

قوله: و اما اذا كان: مقام دوّم یا شبهه مصداقیه:

آیا تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه و مصادیق مشتبه جایز است یا خیر؟ شبهه مصداقیه دو گونه است:

۱- شبهه مصداقیه دلیل عام: یعنی نسبت به مصادیقی، شک ما در اصل شمول و دلالت

ص: ۲۴۸

عامّ است. مثلاً فرموده «اکرم العلماء» و ما نمی‌دانیم که آیا زید و خالد و تقی و ... اصلاً عالم هستند یا خیر؟ در اینجا که قطعاً جای تمسک به عامّ نیست؛ چون از شروط تمسک به عامّ احراز صدق عنوان است؛ یعنی عنوان عامّ بر فلان فرد منطبق باشد و شک ما در دخالت خصوصیات دیگر غیر از صدق عنوان باشد؛ نه در صدق اصل عنوان. درست است که اکرم العلماء عامّ است؛ ولی در محدوده عنوان علماء و باید این عنوان محرز باشد، و گرنه جای تمسک به عامّ نیست و این مطلب اجماعی است.

۲- شبهه مصداقیه دلیل خاص: یعنی اصل شمول و دلالت عامّ بر این مصادیق مشتبه و مردد، مسلم است؛ ولی تردید داریم که آیا این‌ها در عنوان خاصّ داخل شده و حکماً از عموم عامّ خارج شده‌اند یا در عام باقی هستند. بحث ما در این قسم است که تمسک به عامّ در شبهه مصداقیه دلیل خاصّ جایز است یا نه؟ همان چهار فرضی که در شبهه مفهومیّه مطرح شد در اینجا هم مطرح می‌شود؛ و لکن دو صورت را که مربوط به دوران بین‌المتباینین باشد (چه مخصّص متصل و چه منفصل) در اینجا ذکر نمی‌کنند. شاید به دلیل اولویتی که مرحوم مشکینی در حاشیه متعرض شده که اگر در شبهه مفهومیّه جای تمسک به عام نباشد، در مصداقیه به طریق اولی جای تمسک به عام نیست. تنها دو صورت دوران بین اقل و اکثر را ذکر می‌کنند:

۱- شبهه مصداقیه و مخصّص متصل: مثلاً فرموده «اکرم العلماء الا الفاسقین منهم». ما معنای فاسقین را می‌دانستیم (مثلاً مرتکب کبیره) ولی در خارج شک داریم که فلان گروه از علماء فاسقند یا فاسق نیستند؟ در چنین موردی باتفاق آراء جای تمسک به عامّ نیست؛ زیرا در فرض متصل بودن مخصّص، از اول برای عامّ ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در ماعدای خاصّ ظهور پیدا می‌کند و مفاد خطاب مذکور این است که علمای غیر فاسق اکرامشان واجب است و ما نسبت به افرادی شک در صدق این عنوان خاصّ و مقید و موصوف داریم و جای تمسک به عام نیست و اجمال خاصّ موجب اجمال عامّ شد.

(بعدا خواهد آمد که نسبت به مصادیق مشتبه چه حکمی صادر می‌شود؟)

۲- شبهه مصداقیه و مخصّص منفصل: مثلاً فرمود «اکرم العلماء» سپس فرموده «لا تکرّم

ص: ۲۴۹

الفاسقین منهم.» و در خارج برخی از افراد علماء مشکوک الفسق بودند و ندانستیم که این ها فاسق اند یا غیر فاسق. آیا می توانیم به عموم عامّ تمسک کنیم؟

مرحوم آخوند می فرماید: تحقیق آن است که در اینجا نیز مثل مخصّص متصل تمسک به عامّ جایز نیست؛ زیرا غایه ما می‌کن ان يقال در وجه تمسک، این است که دلیل عامّ جلوتر صادر شده و ظهور در عموم پیدا کرده و علی القاعده حجّت هم شده و بعدا که دلیل خاص می آید از آنجا که قوی تر از دلیل عامّ است بر آن مقدم می شود و جلو حجّت آن را می گیرد؛ ولی نسبت به عنوان خودش، یعنی فاسقین، جلو عام را می گیرد و نسبت به مصادیق مشتبه شمول خاصّ مسلم نیست. ولی شمول عامّ مسلم است. پس حجّتی که مزاحم با دلیل عام و قوی تر از آن باشد وجود ندارد. پس دلیل عام حجّت بلامزاحم می شود و مقتضی برای عمل به عامّ در مصادیق مشتبه موجود و مانع از عمل مفقود است. فیؤثر المقتضی اثره و بالجمله خاصّ نسبت به افراد مشکوک حجّت فعلی نیست. (و لو بعد الفحص اگر معلوم شد فلانی فاسق است خاصّ او را می گیرد.) ولی عامّ نسبت به آنها حجّت فعلی است و هرگز لا حجّت با حجّت با مزاحمت نمی کند و جلو حجّت عام را نمی گیرد.

قوله: و هو فی غایه الفساد: مرحوم آخوند می فرماید که این استدلال خیلی واضح الفساد است؛ زیرا درست است که خاصّ با عنوانی که دارد (فاسقین) مصادیق مشکوک را شامل نیست و حجّت فعلیه ندارند؛ ولی این اندازه تأثیر دارد که جلو حجّت عامّ را می گیرد و دایره حجّت عامّ را محدود می سازد؛ یعنی نتیجه جمع عرفی میان عامّ و خاصّ و تقدیم خاصّ بر عامّ این است که عامّ در من عدا الخاص حجّت است. آنگاه دلیل عام، یعنی اکرم العلماء، در علمای غیر فاسق حجّت است و دلیل خاص، یعنی لا تکرم الفساق منهم، در علمای فاسق حجّت است و وضعیت مصادیق مشتبه روشن نیست که در حجّت خاصّ داخلند یا در حجّت عامّ؟ البته دلیل عامّ بما هو عام این افراد را نیز شامل است؛ ولی این فایده ای ندارد. و بما هو حجه هم این ها را شامل نیست. (فما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد).

ص: ۲۵۰

در نتیجه در شبهات مصادیقیه اگر مخصّص متصل باشد؛ هم جلو ظهور عامّ را در عموم می‌گیرد و هم جلو حجّیت آن را در موارد مشکوک. اگر مخصّص منفصل باشد، جلو اصل ظهور را نمی‌گیرد (ما به الامتیاز) ولی جلو حجّیت عامّ را می‌گیرد (ما به الاشتراک) و هیچ کدام از دو حجت موارد مشکوک را نمی‌گیرد. در نتیجه نسبت به مصادیق مشکوک دو راه داریم:

۱- اول از حال آنان تفحص کنیم و بدست آوریم که عادلند یا فاسق. سپس اگر عادل بودند، به عامّ و اگر فاسق بودند؛ به خاصّ استناد کنیم (نظیر آنچه در آیه نبأ مطرح است که مخبر اگر فاسق بود، از خبرش تبیین لازم است و اگر عادل بود، لازم نیست. اگر مجهول الحال بود، دو تبیین لازم است. یکی از حالش و دیگری از خبرش) در ما نحن فیه این راه طی نشده؛ زیرا شبهه موضوعیّه و جویبه و شک در وجوب اکرام است و مجرای اصل براءت است و منشأ اجمال و شبهه نیز عوامل خارجی است و اخباری و اصولی در اینجا براءتی هستند و فحوص لازم نیست

۲- مستقیماً به سراغ اصول عملیه برویم و از مقتضای اصل پیروی کنیم. (و اصل عملی بر حسب موارد، متفاوت است. اگر دلیل عامّ و خاصّ ما اکرم و لا تکرم باشد، نسبت به این مصادیق دوران بین المحذورین می‌شود و جای اصاله التخییر است و اگر حالت سابقه دارند، مجرای استصحاب است و گرنه مجرای براءت یا احتیاط است و هر کدام در باب خودش و با شرایطی که دارند، جاری می‌شوند).

قوله: هذا اذا: در شبهات مصادیقیه دلیل خاصّ هم دو مقام از بحث وجود دارد:

۱- آنجا که مخصّص لفظی باشد چه متصل یا منفصل که تا به حال در این مرحله بحث کردیم.

۲- مواردی که مخصّص لُبی باشد؛ یعنی لفظی و خطاب دیگری از مولی صادر نشده، ولی ما از خارج و به برکت اجماع، حکم عقل، سیره متشرّعه، سیره عقلاء و ... یقین به تخصیص پیدا کردیم. مثلاً مولی فرموده «أوفوا بالعقود» یعنی هر عقدی واجب الوفاء است و بعد اجماع قائم شد که مثلاً بیع ربوی وجوب وفاء ندارد و بعد در خارج مصادیقی قطعاً

ص: ۲۵۱

ربوی نیست. در عموم عامّ داخل است و مواردی قطعاً ربوی است و از عموم عامّ خارج است و مواردی هم مشکوک است که آیا بیع الرطب بالتمر ربوی است یا نه. اینجا که مخصّص لیبی بود، آیا می‌توان در موارد مشتبه به عموم عامّ استناد کرد یا خیر؟ یا مثلاً مولی فرمود: «اکرم جیرانی؛ همه همسایه‌های مرا گرامی بدارید» و دلیل خاصی نیاورد؛ ولی عبد با عقل خودش دریافت که فلانی دشمن مولی است و قطعاً مولی راضی به اکرام او نیست.

آنگاه در خارج قسمی از همسایه‌ها عدو مولی نیستند. در عموم عامّ داخل اند و قسمی از آنها عدو مولی نیستند از عموم خارجند و قسمی مشکوک العداوه هستند. آیا نسبت به این موارد می‌توانیم به عموم عامّ استناد کنیم؟

مرحوم آخوند قائل به تفصیل است: اگر مخصّص لیبی از اموری است که در واقع منظور نظر مولی هست ولی به جهت وضوح و بدهتش آن را نیاورده و بر فهم مخاطب اعتماد و اتکال کرده و یقین داشت که خود عبد منظور مولی را دریافت می‌کند و حاجت به ذکر نیست. اگر مخصّص لیبی به این پایه از بدهت و وضوح باشد، به منزله مخصّص لفظی متصل است و گویا چسبیده به عامّ آن را ذکر کرده است. همان طور که مخصّص لفظی متصل جلو ظهور عامّ را در عموم سد می‌کند، این مخصّص نیز چنین است و در نتیجه در موارد مشکوک جای تمسک به عام نیست. ولی اگر مخصّص لیبی به این درجه از وضوح نباشد و مکلف از خارج و پس از تفحصات و محاسباتی به آن برسد که در دو مثالی که زدیم از این قبیل است؛ یعنی عبد پس از محاسبه فهمید که فلانی عدو مولی است و مولی نمی‌خواهد وی اکرام شود، در چنین فرضی تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است. سرّ مطلب آن است که خطاب صادره از مولی یک خطاب بیشتر نیست و آن دلیل عامّ است که فرموده:

«اکرم جیرانی» و باید به ظاهر این خطاب و عمومش عمل شود تا زمانی که قطع به خلاف پیدا شود و نسبت به افرادی که عداوت آنها محرز است و قطع به خروج آنها از عموم عامّ داریم، یقین حجّت است و باید پیروی شود؛ ولی نسبت به کسانی که عداوت آنها محرز نیست، دلیلی بر خروج آنها از عموم عامّ نداریم، و وقتی حجّت دیگری برخلاف عامّ نبود، به عموم عامّ عمل می‌شود و اصالة العموم حاکم است.

ص: ۲۵۲

قوله: بخلاف ما اذا كان: این چهار سطر مبسوطتر در فراز و لعله لما اشرنا تشریح خواهد شد.

قوله: كما يظهر: عمده دلیل مرحوم آخوند همین است که سیره مستمره عقلاء باشد. از دیدگاه خردمندان جهان اگر مولایی به غلامش بگوید که همه همسایگان مرا اکرام کن و وی تعدادی را گرامی ندارد به این بهانه که یقین به عداوت آنها و به مطلوب بودن اکرام آنان در نظر مولی پیدا کرده، چنین عذری مقبول است و یقین حجت است؛ ولی اگر تعدادی را به بهانه اینکه شاید دشمن مولی باشند، کنار بزند و اکرام نکند، او را سزاوار سرزنش و ملامت دانسته و مؤاخذه مولی را بجا می‌دانند و عذر بدتر از گناه او را نمی‌پذیرند که می‌گوید من احتمال دادم اکرام این‌ها هم مطلوب مولی نباشد. خیر خطاب مولی عمومیت داشت و تو وظیفه داشتی به ظاهر آن اخذ کنی و اصالة الظهور حجت است. حالا نسبت به موارد قطع باید از جزم پیروی کنی؛ ولی نسبت به موارد شک هیچ عذر و بهانه‌ای نداشتی. چرا اکرام نکردی؟ پس سیره عقلاء هم مؤید این مطلب است که اینجا جای تمسک به عام است.

قوله: و لعله: اگر کسی بپرسد که چه فرقی است میان مخصّص منفصل لفظی که شما در آنجا تمسک به عام را در شبهات مصداقیه تجویز نکردید، و میان مخصّص لیبی مورد بحث، که در اینجا نسبت به مصادیق مشکوک تمسک به عام را تجویز کردید؟ در جواب می‌فرمایند که فرقیشان در این است که در باب مخصّص لفظی منفصل دو خطاب از مولی صادر شده، یکی خطاب عام (اکرم کل عالم) و دیگری خطاب خاص (لا تکرّم الفساق منهم) و هر دو حجت هستند و چون دلیل خاص قوی‌تر از دلیل عام است بر دلیل عام مقدم می‌شود و نتیجه آن است که عام نسبت به افراد خاص حجت نیست و گویا از اول هم این افراد را شامل نبود و چنانکه سابقاً گفته شد، دلیل خاص دایره حجیت دلیل عام را محدود می‌کند. در نتیجه عام در ما عد الفاسقین و خاص در فاسقین حجت می‌شود و مصادیق مشتبه معلوم نیست که از مصادیق این حجت اند یا آن حجت؟ و ترجیحی در کار نیست.

لذا به هیچ کدام نمی‌توان تمسک کرد. ولی در مخصّص لیبی مورد بحث، یک خطاب بیشتر

ص: ۲۵۳

صادر نشده و آن عموم اکرم جیرانی یا اکرم کل جار لی است و ظهور در عموم دارد و باید به ظاهرش عمل شود. آنگاه اگر از خارج قاطع شدیم به اینکه مولی اکرام همسایه های دشمن را نمی خواهد، به مقدار قطع همسایه ها را اکرام نمی کنیم؛ ولی این موجب نمی شود که ظهور عام در عموم لطمه بخورد، بلکه عام به ظهورش باقی است و در غیر موارد قطع به ظهور خطاب اخذ می شود.

قوله: بل یمكن: نه تنها به وسیله اصاله العموم افراد مشکوک را از حکم خاص خارج می کنیم، بلکه از عنوان خاص هم خارج می کنیم نه تنها خروج حکمی است، بلکه خروج موضوعی هم هست. مثلاً در مورد همسایه های مشکوک العداوه به برکت تمسک به عام ثابت کردیم که این ها اکرامشان واجب است. حال می گوئیم که فلانی و لو شک در عداوتش داریم، اکرامش واجب است (به برکت عموم اکرم جیرانی) و هرکس اکرامش واجب باشد، دشمن مولی نیست. پس فلانی دشمن مولی نیست. این عدو نبودن نتیجه تازه ای است که گرفتیم و هر حکمی که غیر عدو داشته باشد، این فرد مشکوک هم خواهد داشت. یا مثلاً در زیارات و روایات می خوانیم که «لعن الله بنی امیه قاطبه (۱) یعنی خداوند همه افراد بنی امیه را لعنت کند.» سپس از خارج یقین کردیم که لعن مؤمن جایز نیست. آنگاه افراد بنی امیه سه گروه می شوند:

۱- آنها که یقین به کفرشان داریم، در عموم عام داخلند و لعن آنها جایز است.

۲- آنها که یقین به ایمانشان داریم، به دلیل خاص خارجند و لعن آنها جایز نیست.

۳- آنها که از بنی امیه هستند، ولی شک در ایمان و کفر آنها داریم (مثل عمر بن عبد العزیز) نه تنها به حکم عموم عام می گوئیم لعن این ها جایز است، بلکه نتیجه بالاتری گرفته و می گوئیم که فلانی به حکم عام مذکور لعنش جایز است «صغری» و هرکس که لعنش جایز باشد پس مؤمن نیست (کبری) پس فلانی اصلاً مؤمن نیست. و نفی ایمان نتیجه برتری است.

قوله: فتدبر جیدا: شاید اشاره به اشکال و جوابی باشد، اما اشکال: از اصاله العموم

۱- کامل زیارات، ص ۱۷۶، باب ۷۱؛ و بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۲۹۲، زیارت عاشورا.

ص: ۲۵۴

مؤمن نبودن را نتیجه بگیریم مستلزم این است که اصل مزبور اصل مثبت باشد و ملزوم جواز لعن که نفی ایمان باشد بدین وسیله ثابت شود و اصل مثبت حجت نیست. امّا جواب: اصول عملیه شرعیّه مثبتاتش حجت نیست و امّا اصول لفظیه عقلائیّه و امارات مثبتاتش هم حجت است و جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات عقلی و عادی و شرعی بر آنها مترتب می شود و محذوری ندارد.

ایقاظ

قوله: ایقاظ: مطالب اصلی فصل پنجم تا اینجا به پایان رسید. در خاتمه چند مطلب را تحت عناوین مختلف مطرح می کنند: یکی از این مطالب که تحت عنوان «ایقاظ» مطرح شده این است که مطالبی که در رابطه با شبهه مصداقیّه و مخصص لفظی ذکر شد (که فرمودند: تمسک به عامّ در شبهه مصداقیّه جایز نیست، چه مخصص متصل و چه منفصل). عموماً با قطع نظر از اصل موضوعی بود و اینک با عنایت به اصل موضوعی بحث می کنیم. ابتدا مقدّمه ای را بیان می کنیم. هنگامی که حکمی به موضوعی وارد می شود، حتماً باید نخست موضوع احراز شود تا حکم مترتب شود و ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له و احراز موضوع راههای گوناگونی دارد.

۱- قطع و یقین: وجدانا موضوع محرز باشد، مثلاً یقین داریم که این مایع خمر است، فهرا حکم حرمت هم می آید.

۲- ظنّ معتبر: بیّنه قائم شود که این مایع خمر است، باز هم حکم حرمت می آید.

۳- اصل عملی: شک در موضوع داریم و با اصل عملی آن را احراز می کنیم و آن چیزی جز استصحاب نیست، مثلاً این مایع قبلاً خمر بود و الآن شک در بقاء خمریت داریم.

استصحاب بقاء خمریت نموده و موضوع را ظاهراً احراز می کنیم و حکم به حرمت می آید.

۴- مجموع مرکب از قطع و اصل عملی: موضوع مرکب از دو جزء وجودی و عدمی است و جزء وجودی با یقین احراز شده و جزء عدمی با اصل قابل احراز است، مثلاً «الغصب حرام» موضوع که غصبت باشد، به معنای تصرف در ملک غیر بدون رضایت و

ص: ۲۵۵

اذن مالک است و جزء اول، یعنی اصل تصرف در ملک غیر، وجدانا محرز است و جزء دوم یعنی بدون رضای مالک بودن با استصحاب عدم، احراز می شود. در نتیجه حکم حرمت هم مترتب می شود.

با توجه به این مقدمه، عام اگر به مخصص متصلی همانند وصف تخصیص بخورد و بگوید: اکرم العلماء العدول، در اینجا افراد باقیمانده تحت عام، عنوان مخصوصی دارند که علمای عادل باشد و تا موصوف با وصفش احراز نشود وجوب اکرامی هم نیست. اگر شک هم بکنیم، جای اصل عملی نیست؛ زیرا خود وصف عدالت که حالت سابقه ندارد تا استصحاب شود (آری اگر حالت سابقه داشت قابل استصحاب است، ولی از فرض خارج است) و عدم فسق حالت سابقه به نحو عدم ازلی دارد، یعنی وقتی این افراد مشتبه (شبهه مصداقیه) نبودند، فسقی هم نبود از باب سالبه به انتفاء موضوع. حالا که موجود شده اند، شک داریم که فسقی موجود شد یا نه، استصحاب عدم مجرا دارد؛ ولی کافی نیست؛ زیرا وجوب اکرام بر غیر فاسق مترتب نیست، بلکه بر عنوان خاص علمای عادل مترتب است.

اگر بخواهیم با استصحاب مذکور نتیجه بگیریم که این افراد عادل هستند، پس وجوب اکرام دارند، اصل مثبت می شود و ارزشی ندارد. آری به شکل دیگری استصحاب عدم ازلی جاری می شود و آن استصحاب عدم عدالت است که در ازل نبود الآن هم نیست؛ ولی نتیجه اش دخول فرد مشتبه در عموم عام نیست، بلکه نتیجه خروج فرد مشتبه از عموم عام است و یا اگر برای جمله وصفیه مفهوم قائل نباشیم، نتیجه اش سکوت اکرم العلماء العدول نسبت به غیر عدول است.

اگر عام تخصیص بخورد به مخصص لفظی متصل ولی نه از قبیل وصف، بلکه از قبیل استثناء (اکرم کل عالم الا الفاسقین منهم) یا شرط (اکرم العلماء ان لم یفسقوا) یا غایت (اکرم العلماء الی ان یفسقوا) ویژگی تمام این ها آن است که علمای غیر فاسق اکرامشان واجب است که یک جزء موضوع، یعنی علماء امر وجودی است و وجدانا در افراد مشتبه محرز است و جزء دیگر امر عدمی است؛ یعنی عدم الفسق و فاسق نبودن یا من عدا الفاسقین یا من لیس بفاسق و ... و غیر از عنوان عدمی و سلبی مذکور عنوان مخصوصی

ص: ۲۵۶

نیست، یعنی احراز عادل بودن و غیره لازم نیست، بلکه احراز فاسق نبودن کافی است و چنانکه در مقدمه اول گفته شد، جزء عدمی با اصل قابل احراز است که تفصیل مطلب خواهد آمد.

و نیز اگر مخصص یک امر منفصل از قبیل لا تکرّم فساق العلماء باشد، باز هم پس از تخصیص عامّ با دلیل خاصّ، نتیجه آن است که علمای غیر فاسق و خوب اکرام دارند و عنوان عامّ همین عنوان نبود مخصص است، یعنی فاسق نبودن و بیش از آن عنوان دیگری لازم نیست.

مرحوم آخوند می فرماید که در کلیه موارد مذکور جزء عدمی با اصل موضوعی قابل احراز است و آن استصحاب عدم ازلی است. وقتی این افراد مشتبه اصلاً وجود خارجی نداشتند فسقی هم نبود (سالبه به انتفاء موضوع) حالا که موجود شده اند و شک در فسق آنها داریم، استصحاب عدم ازلی فسق را جاری کرده و حکم به عدم فسق آنها کرده و می گوئیم که ان شاء الله باز هم فاسق نیستند (سالبه به انتفاء محمول) و همین که عدم فسق با اصل احراز شد کافی است و حکم و خوب اکرام، این ها را می گیرد و تمسک به عامّ پس از احراز موضوع صحیح است.

(ان قلت: همان طور که در ازل میان این ها و فسق رابطه ای نبود، هکذا میان آنها و عدالت هم رابطه ای نبود. پس همان طور که استصحاب عدم ازلی فسق قابل جریان است، باید استصحاب عدم ازلی عدالت هم جاری شود و در نتیجه تعارض و تساقط کنند.

قلت: جای استصحاب عدم عدالت نیست، زیرا مستقیماً بر عدم عدالت اثر شرعی باز نیست، بلکه باید بدنبال آن احراز فسق شود تا اکرام حرام باشد و اثبات فاسق بودن توسط اصل مذکور باعث می شود که اصل مزبور، اصل مثبت شود و حجّت نباشد.)

و شاذّ و نادر است مواردی که استصحاب عدم ازلی قابل جریان نباشد، مثل موارد تبادل حالتین: این افراد مشتبه یقیناً یک زمانی عادل بودند و یقیناً زمانی هم فاسق بودند؛ ولی کدامیک تقدّم داشت، معلوم نیست. در اینجا نه جای استصحاب عدم عدالت یا فسق است؛ چون قطعاً حالت سابقه عدم ازلی نقض شده و نقض یقین به یقین است نه نقض

ص: ۲۵۷

یقین به شک، و نه مجرای استصحاب خود عدالت یا فسق است؛ چون علم اجمالی به نقض یکی از آن دو داریم و استصحاب هر کدام با استصحاب دیگری تعارض می کنند.

اینجاها مجرای اصل موضوعی نیست؛ ولی مورد مزبور کم اتفاق می افتد و در نوع موارد اصل موضوعی داریم و با آن موضوع منقح می شود و فرد مشتبه وضعش احراز می شود و نوبت به تمسک به عام در این مصادیق می رسد. پس تا به حال که می گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست بفرض نبود اصل موضوعی یا با قطع نظر از آن بود و اما با توجه به چنین اصل و با احراز موضوع بدین وسیله نوبت به عموم عام می رسد. (البته گاهی هم حالت سابقه این افراد معلوم است که مثلاً فسق بوده و الآن شک در بقاء داریم، اینجا جای استصحاب بقاء فسق و در نتیجه دخول افراد مشتبه در حکم خاص است، نه جای تمسک به عام و یا جای استصحاب عدم ازلی)

قوله: مثلاً- اذا شك: در خاتمه مرحوم آخوند یک مثال واقعی می زنند و آن اینکه در روایات می خوانیم: «المرأه انما تری الحمرة الی خمسین (۱)» یعنی زنها تا سن پنجاه سالگی حائض می شوند» و این خطاب عام است و زنها قرشیه و غیر قرشیه و افراد مشکوک الحال را شامل است. سپس مخصّصی متصل یا منفصلاً وارد شد مبنی بر اینکه القرشیه تری الحمرة الی ستین، یا فرمود: «الآ القرشیه فانها تحیض الی ستین» و زنان قرشی را خارج ساخت. بدنبال این تخصیص، زنان سه گروه می شوند:

۱- آنها که یقیناً غیر قرشی هستند در حکم عام باقی می مانند و تا پنجاه سال ملاک است.

۲- آنان که یقیناً قرشی هستند از عموم عام خارج و در عنوان خاص داخلند و تا شصت سال ملاک است.

۳- آنها که شک دارند که آیا قرشی هستند یا غیر قرشی، در اینجا ما اصلی نداریم به عنوان اینکه الاصل القرشیه؛ یعنی زمانی این خانمها قرشی بودند، الآن هم هستند (وجود نعتی) یا الاصل غیر القرشیه؛ یعنی زمانی این ها غیر قرشی بودند، الآن هم هستند (عدم

۱- وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۵۸۱-۵۸۰، باب ۳۱ من ابواب الحیض، حدیث دوم و غیره.

ص: ۲۵۸

نعتی) خیر جای این اصل نیست، زیرا قرشیت و غیر قرشی بودن هر دو نعت می باشند و نعت فرع بر منوع است و قبل از وجود این زنان که منوع و موصوفی نبود تا این اوصاف باشند و پس از وجود هم که از اول یا قرشی است و تا آخر هم چنین است و یا غیر قرشی است. تا آخر هم چنین است و هیچ گاه شک در بقاء پیدا نمی شود تا مجرای استصحاب مذکور باشد. اصل دیگری داریم به نام استصحاب عدم ازلی که به برکت آن وضع، این افراد مشکوک روشن می شود و آن اینکه در ازل و پیش از تحقق این زنهای مشته قطعاً میان آنان و قریش رابطه و نسبتی نبود و آنها قرشی نبودند (سالبه به انتفاع موضوع) حال پس از تحقق آنها شک داریم که این رابطه و نسبت موجود شد یا نه. آیا قرشیت حادث شد یا نه؟ الاصل عدم تحقق النسبه بینها و بین القریش یعنی استصحاب عدم جاری می شود (سالبه به انتفاء محمول) و در ظاهر می گوئیم که اینان از زنان قرشیه نیستند و وقتی نبودند و موضوع محرز شد؛ عموم عامّ این ها را شامل می شود و حکم این ها هم رؤیت دم الحیض تا پنجاه سال می شود.

قوله: فتأمل تعرف. شاید اشاره باشد به اینکه استصحاب مزبور معارض دارد؛ زیرا همان طور که در ازل میان این زن و قریش نسبتی نبود، میان او و غیر قریش هم رابطه ای نبود.

در نتیجه همان طور که استصحاب عدم تحقق نسبت میان او و قریش جاری می شود استصحاب عدم تحقق نسبت میان او و غیر قریش هم جاری می شود و تعارض و تساقط می کنند. ولی جوابش این است که استصحاب دوم جاری نمی شود؛ زیرا مستقیماً ثمره و اثر شرعی بر عدم نسبت مذکور بار نمی شود و باید به دنبال آن ثابت شود که پس این مرثه قرشی است. پس تا شصت سال حیض می بیند و چنین اصلی مثبت خواهد بود، ولی استصحاب اول مستقیماً اثر شرعی داشت و لذا جاری شد.

[نکته: از دیدگاه مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی از قبیل عدم قریشیت، عدم تزکیه و ... قابل جریان است؛ ولی از دیدگاه محققین مناقشاتی در این نحو از استصحاب وجود دارد که در جای خود باید بحث و بررسی شود.]

توهم و دفع توهم

قوله: و هم و ازاحه: مطلب دوم از مطالب باقیمانده، بیان یک توهم و سپس ازاحه و دفع آن است. اما توهم: آنچه تا به حال از اول فصل چهارم و پنجم مطرح شد و اینکه آیا فلان فرد از عموم عام خارج شده یا خیر. فلان افراد مشتبه خارج شده اند یا نه. به کلی در فرض احتمال تخصیص بود؛ یعنی احتمال می دادیم که غیر از لا تکرم زیدا مخصص دیگری به نام لا تکرم خالد هم گفته باشد. یا احتمال می دادیم که زید شامل هر کدام از دو زید باشد یا فاسقین شامل مرتکب صغیره هم بشود، یا مصادیق مشتبه داخل در عنوان خاص باشند و روی این احتمال شک در حکم فرد یا افراد مشتبه داشتیم. معلوم شد که در کجاها تمسک به عام جایز است و کجاها جایز نیست.

حال گاهی شک ما در حکم فردی از افراد نه به خاطر احتمال تخصیص است که تا به حال مطرح بود، بلکه از ناحیه دیگر و بخاطر عامل دیگری از قبیل اجمال الخطاب است.

آیا در چنین فرضی راهی برای احراز حکم فرد مشکوک و مشتبه داریم و جای تمسک به عموم هست یا نه؟

مثال: در آیات و روایات به وضو و غسل امر شده ایم و قدر متیقن وضو و غسل با آب مطلق است. وضو و غسل با سایر مایعات مضاف غیر از گلاب قطعا باطل است؛ ولی در مورد وضو به خصوص گلاب شک کردیم که آیا صحیح است یا خیر؟ اینجا بعضی ها گفته اند که (۱) از راه تمسک به عمومات ادله عناوین ثانوی، حکم فرد مشکوک را روشن می کنیم، به این بیان که اگر کسی نذر کرد یا قسم خورد یا عهد کرد که با گلاب، وضو یا غسل کند، عمومات وجوب و فاء به نذر یا عهد و یمین این مصداق از نذر و عهد و قسم را می گیرد و می گوید که: **وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ (۲)** آنگاه چنین وضو و غسلی به عنوان وفاء به نذر واجب می شود و از راه وجوب وضو، صحت آن را استکشاف می کنیم و می گوئیم که معلوم

۱- مطارح الانظار، تنبیهات، تنبیه اول، ص ۱۹۶-۱۹۵.

۲- سوره حج، آیه ۲۹.

ص: ۲۶۰

می شود چنین وضویی در شرع مقدس صحیح است و گرنه اگر باطل بود که نوبت به وجوب وفاء نمی رسید. پس با تمسک به عموم دلیل ثانوی وضع فرد مشکوک روشن شد.

قوله: و ربّما یؤیّد: سپس متوهم، مطلب مذکور را با دو باب دیگر تأیید و تقویت می کند و آن اینک:

۱- احرام باید از میقات باشد و قبل از آن قطعاً باطل است؛ ولی اگر کسی نذر کرد که از پیش از میقات (مثلاً از وطن خودش) محرم شود، فقهاء فتوی داده اند که چنین نذری صحیح است و منعقد می شود و واجب است که از هر کجا نذر کرده، از همان جا محرم شود و روایات حکم به صحت آن می کند. (۱)

۲- روزه در مسافرت باطل است؛ ولی اگر کسی نذر کرد که در سفر روزه بگیرد، روایات حکم به صحت این صوم و وجوب وفای به نذر کرده است (۲) حال اگر ادله و عمومات وجوب وفاء به نذر، عمل حرام و باطل بدون نذر را، صحیح و واجب می کنند، پس وضوی مشکوک الصّحّه و البطلان را به طریق اولی صحیح و واجب می گرداند. پس تمسک به عامّ در فرد مشکوک از جهت دیگر غیر از احتمال تخصیص نیز جایز شد.

قوله: و التحقیق: و امّا از احوه توهم: به عقیده ما در مثل وضو یا غسل به مایع مضافی از قبیل گلاب جای تمسک به عمومات وفاء به نذر نیست. بیان مطلب: ادله احکام در تقسیمی دو دسته می شوند:

۱- ادله عناوین اولیه: ادله و خطباتی است که احکام را روی اشیاء (موضوعات و متعلقات) به عنوان اولی و اصلی و ذاتی آنها برده با قطع نظر از عروض هر گونه عنوان ثانوی بر آن شیء، مثل: الخمر حرام، الغصب حرام، صلاه اللیل مستحبّه، الزیاره مندوبه، الحج واجب، السفر مباح و ... که خمریت و غصبت و ... عنوان اصلی و اولی فلان عین یا فلان عمل است.

۲- ادله عناوین ثانویه: خطباتی که حکم را روی اشیاء به یک عنوان عارضی و ثانوی

۱- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۲۳۶ و ۲۳۷، باب ۱۳ من ابواب المواقیت.

۲- وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۱۳۹ و ۱۴۱، حدیث اول و هفتم، باب ۱۰.

ص: ۲۶۱

برده است، مثلاً- اگر شرب خمر معنون به عنوان مضطر الیه یا مکره علیه شد، حرام نیست و جایز است. اگر غضب معنون به عنوان مقدمه واجب اهم شد، حرمت می رود و وجوب می آید. نماز شب اگر متعلق نذر و عهد و قسم شد واجب می شود، زیارت و سفر اگر معنون به عنوان اطاعت والدین شد، وجوب پیدا می کند. وضو و غسل و روزه اگر معنون به عنوان حرجی و ضرری شد، وجوبش مرتفع می شود و ... عنوان اضطرار، اکراه، نسیان، ضرر، حرج، نذر، عهد، یمین، اطاعت والد، اطاعت زوج، اطاعت مولی و ... از عناوین ثانوی هستند. خود ادله عناوین ثانوی دو قسم می شوند:

۱- ادله و خطباتی که مقید هستند؛ یعنی در موضوعات یا متعلقات آنها خصوصیتی اخذ شده است و آن اینکه موضوع یا متعلق به عنوان اصلی و اولی و ذاتی، محکوم به فلان حکم خاص باشد (مثلاً- محکوم به اباحه و حلیت باشد، یا محکوم به رجحان و استحباب یا وجوب باشد) تا دلیل عنوان ثانوی آنجا پیاده شود و حکم ثانوی را بیاورد و اگر دارای فلان حکم نبود، جایی برای دلیل عنوان ثانوی هم نبود. مثلاً- یکی از عناوین ثانوی عنوان اطاعت والد است که به حکم آیات و روایات اطاعت پدر واجب است؛ ولی نه در هر عملی، چنین نیست که اگر پدر به کار حرامی هم امر نمود، اطاعتش واجب باشد. یا اگر از واجبی هم نهی کرد، اطاعتش واجب باشد، بلکه در خصوص کارهایی که با قطع نظر از امر والد به عنوان اولی حلال و جایز و مباح و مشروع باشد، امر پدر در این ها نافذ، اطاعتش واجب و مخالفتش حرام است؛ امّا اگر به کارهای حرام و نامشروع یا به ترک واجب امر نمود، اطاعتش واجب نیست. لذا اگر پدر یا زوج بگوید که حق نداری سفر واجب و حج واجب را انجام دهی، اطاعت ندارند. اگر امر به شرب خمر یا ترک نماز کنند، اطاعت ندارد؛ زیرا قاعده کلی این است که «لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق» (۱) این اختصاص به پدر و همسر ندارد، بلکه هر مخلوقی حتی اگر پیامبر هم معاذ الله امر به حرام کند، اطاعتش واجب نیست (و لو او در اثر عصمت و حکمت و عدالت امر به معصیت نمی کند، ولی فرض محال که محال نیست). پس اول باید احراز کنیم که فلان کار در اسلام

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۱۵۷، باب ۵۹.

ص: ۲۶۲

مباح و جایز است سپس بگوییم، اگر پدر بدان امر کرد و آن کار معنون به عنوان اطاعت و امتثال والد شد، واجب می‌گردد. بنابراین اگر در مورد عملی اصل جواز و حیثیت محرز نبود و شک در اباحه و حرمت آن داشتیم و پدر، ما را بدان کار امر کرد نمی‌توانیم بگوییم که این کار به خاطر اطاعت والد، واجب است. خیر، اول باید موضوع وجوب اطاعت والد که کار مباح است، احراز شود و در اینجا مشکوک است و تمسک به عموم یا اطلاق ادله وجوب اطاعت والد از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود دلیل عام یا مطلق است که به اتفاق کلمه جایز نیست. یا مثلاً یکی از عناوین ثانوی، عنوان «نذر» است که وفای به آن واجب است؛ ولی نه هر نذری و هر مندوری، بلکه خصوص نذر کارهای راجح، یعنی اگر عملی فی حدّ نفسه و قطع نظر از تعلق نذر به آن، ذاتاً رجحان داشت و مثلاً مستحب بود و یک غرض دینی یا دنیوی عقلایی و مشروع در آن بود، نذرش منعقد می‌شود و امر به وجوب وفا می‌آید. لذا اگر در مورد عملی اصل مشروعیت و رجحان آن مشکوک نبود و کسی آن را نذر کرد، نمی‌توانیم بگوییم که «اوفوا بالنذور» مثلاً عام است و اینجا را شامل می‌شود، و وفا به آن واجب است. خیر، موضوع وجوب وفا به نذر، عمل راجح است و در مورد شک این موضوع احراز نشده و تمسک به عام در چنین فردی از نوع تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام است که قطعاً جایز نیست.

آنگاه در جواب متوهم می‌گوییم که مثال مذکور، یعنی وضو یا غسل با گلاب نیز از این قبیل است و جای تمسک به عموم دلیل عنوان ثانوی یعنی وجوب وفای به نذر نیست؛ زیرا اول باید اصل صحت و مشروعیت و رجحان و عبادیت غسل یا وضو با گلاب احراز شود تا بعد بگوییم که اگر همین وضو متعلق نذر شد واجب می‌شود؛ ولی در ما نحن فیه اصل صحت و بطلان این وضو یا غسل مشکوک است و رجحان یا جواز محرز نیست و موضوع دلیل ثانوی منقح نشده. تمسک به عام در چنین موردی از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود دلیل عام است که قطعاً جایز نیست.

۲- قوله: نعم: تا اینجا تحقیق خود را انجام داده و سخن متوهم را رد کردیم. از اینجا به بعد بحثهای تکمیلی است که مستقیماً به ما نحن فیه ارتباطی ندارد. قسم دوم از ادله

ص: ۲۶۳

عناوین ثانوی خطابات‌ی هستند که مطلق می‌باشند؛ یعنی در موضوع یا متعلق آنها این مطلب اعتبار و اخذ نشده که حتماً به عنوان اولی و قطع نظر از عروض عنوان ثانوی، دارای فلان حکم باشند، بلکه موضوع، محکوم به هر حکمی که باشد اگر عنوان ثانوی آمد، دلیل آن هم می‌آید. (مثلاً- عنوان ضرر و حرج و اضطرار و اکراه و نسیان و ... از این قبیل است، یعنی در متعلق ضرر این مطلب نخواهی‌د که فلان کاری که به عنوان اولی مثلاً واجب بود، حالا که ضرری شده واجب نیست و ... خیر، آن کار را به عنوان اولی واجب باشد یا حرام یا مستحب و ... اگر ضرری شد، قطعاً واجب نیست، حرام نیست، مستحب نیست و ... و هکذا عنوان عسر و حرج و عناوین دیگر) حال اگر فرض کنیم که دلیل اطاعت والد یا وفای به نذر هم از این قبیل باشد که البته این مجرد فرض است، ولی اگر چنین بود، حکمش فرق می‌کند. بیان مطلب: در خود این قسم ثانی که خطاب ثانوی مطلق است، سه فرض قابل تصویر است:

۱- اصلاً متعلق یا موضوع نذر به عنوان اولی هیچ حکمی ندارد. اینجا پرواضح است که اگر عنوان ثانوی آمد و همان کار متعلق نذر شد، حتماً واجب می‌شود و مشمول این خطاب است؛ ولی این مجرد فرض است و ما در اسلام هیچ واقعه و موضوعی نداریم، مگر اینکه در واقع دارای حکمی از احکام است و لو در ظاهر ما نسبت به آن حکم جاهل باشیم.

۲- موضوع نذر در واقع دارای حکمی از احکام شرعی هست؛ ولی ما نمی‌دانیم آن حکم چیست؟ در اینجا اگر در مورد فردی از افراد این موضوع شک کردیم که آیا شرعاً جایز است یا نه، چنانچه متعلق نذر واقع شود، جای تمسک به عموم وفای به نذر هست؛ چون دلیلش اطلاق دارد و سخن متوهم در این فرض صحیح است؛ ولی این نیز در مثل باب نذر و اطاعت والد و ... مجرد فرض است و ادله این عناوین مطلق نیست، بلکه مقید است. چنانچه قبلاً در و التحقیق بیان شد. (ضمناً شک در جواز شرعی بر فرض این است که عقلاً فلان کار ممکن باشد و مکلف قدرت بر انجام آن داشته باشد که شرط عام هر تکلیفی است و قول مصنف بعد احراز ... اشاره به این نکته است.)

ص: ۲۶۴

۳- متعلق یا موضوع به عنوان اصلی و اولی محکوم به حکمی است و آن حکم را هم می دانیم و همین عمل به عنوان ثانوی محکوم به حکم دیگری است غیر از حکمی که به عنوان اولی داشت. مثلاً- شرب خمر به عنوان اولی حرام است و به عنوان اجابت دعوت مؤمن می خواهد مستحب شود. نماز شب به عنوان اصلی مستحب است و به عنوان نذر واجب می شود. عبور از مکان غضبی به عنوان اولی که غضب باشد حرام است؛ ولی به عنوان ثانوی که مقدمه امر اهمی واقع شده واجب می شود و هكذا. در این گونه موارد که هر دو خطاب اولی و ثانوی دارای حکم هستند، چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می فرماید که اینجا جای تراحم ملاکها است و هر خطابی که ملاکش قوی تر باشد، همان مقدم است و حکمش فعلی می شود. اگر عنوان اولی ملا-کش اقوی بود، همان مقدم است و در مثال شرب خمر حکم به حرمت می شود. اگر عناوین ثانوی قوی تر بودند، آنها مقدم می شوند و در مثال نافله شب حکم به وجوب می شود. اگر هیچ کدام قوی تر نبود، نوبت به اباحه عقلی، یعنی تخییر می رسد و در مثال دوران بین وجوب و حرمت که محذورین هستند و حق نداریم یکی را بر دیگری مقدم بداریم، و گرنه ترجیح بلامرجح و محال است (البته این محاسبه برخلاف محاسبه ای است که مرحوم آخوند در اول باب تعارض خواهند داشت و در آنجا ادله عناوین ثانوی را بر ادله عناوین اولی حاکم و مقدم می دارند و آنها را از موارد جمع عرفی می شمارند و بحثش خواهد آمد).

قوله: و اما صحه: متوهم برای تأیید فرمایش خویش دو شاهد هم آوردند که یکی مسئله احرام قبل از میقات بود و دیگری مسئله روزه در سفر. از نظر ما این دو شاهد نیز به درد ایشان نمی خورد، بیان مطلب: در اینجا سه دسته اخبار داریم:

۱- اخباری که دال بر بطلان روزه و احرام مذکور است.

۲- روایاتی که دال بر اعتبار و اشتراط رجحان در متعلق نذر است و اینکه نذر باید به امر راجع شد.

۳- احادیثی که دال بر انعقاد نذر احرام و صوم مذکور هستند و چنین نذری را صحیح می دانند. آنگاه این سؤال مطرح می شود که جمع این ها چگونه است؟ اگر در متعلق نذر

ص: ۲۶۵

رجحان معتبر است و باید اول رجحان احراز شود تا نذر منعقد شود و اگر احرام و صوم کذایی اصلا باطل و نامشروع هستند و رجحانی ندارند، پس چگونه روایات می گوید که چنین نذری منعقد می شود، درحالی که نذر فرع بر رجحان است؟ در جواب می گوئیم که فعلا کاری به بحثهای فقهی نداریم و بنا بر این می گذاریم که شرعا احرام قبل از میقات و روزه در سفر بدون نذر باطل است و با نذر صحیح و لازم می شود. آنگاه می گوئیم که از سه راه، مشکل مزبور را حل کرده و جمع میان اخبار نموده و در هر حال نتیجه می گیریم که این دو شاهد به درد متوهم نمی خورد،

راه اول بگوئیم که احرام پیش از میقات مانند احرام از میقات دارای ملاک و مقتضی و رجحان ذاتی هست و قطع نظر از نذر هم چنین بوده. روزه در سفر نیز مثل روزه در حضر دارای رجحان ذاتی است و ربطی به نذر ندارد. منتها فعلا مانعی جلو آن مقتضی و ملاک را گرفته بود و نگذاشته بود آن ملاک فعلی شود. (مانع شاید همین نهی شرعی باشد که در طایفه اول از اخبار به آن اشاره شد، نظیر نماز در مکان غصبی با نماز اول وقت که مقتضی دارد؛ ولی در سایه ابتلا به مزاحم اقوی امرش فعلی نشده است و شاید موانع دیگر از قبیل مشقت روزه در سفر و مشقت احرام از وطن باشد که باید اموری را ترک کند و به زحمت بیفتد و با نذر این مانع می رود و خودش متعهد شده.) خاصیت تعلق نذر به چنین عملی آن است که آن مانع را مرتفع می سازد و نقش دیگری ندارد آنگاه مقتضی تأثیر خود را می گذارد و محذوری هم نیست و رجحانی هم که در متعلق نذر باید باشد، در اینجا هست و مثال وضو با گلاب، قابل قیاس با این دو باب نیست. در آنجا اصل مشروعیت و صحت مشکوک است و رجحان ذاتی محرز نیست تا دلیل نذر رفع مانع کند و حکم به صحت شود.

راه دوم: اصلا قبل از تعلق نذر، صوم در سفر و احرام قبل از میقات دارای رجحان و مقتضی نبودند و در سایه تعلق نذر و به سبب آن، این رجحان آمد و احرام و صوم کذایی راجح گردید، کما اینکه از برخی روایات نیز همین مطلب مستفاد است و آن روایتی است

ص: ۲۶۶

که می گوید: «احرام پیش از میقات همانند نماز پیش از وقت است.» (۱) همان طور که نماز قبل از دخول وقت شرعی، اصلاً مقتضی و ملاک ندارد و یک درصد هم مصلحت و مطلوبیت ندارد، احرام قبل از میقات نیز چنین است. (آنگاه از طرفی روایات می گوید که نذر چنین احرام یا صیامی صحیح است و منعقد می شود و از طرفی روایات دیگر می گوید که متعلق نذر باید راجح باشد و از سوی دیگر در روایاتی داریم که احرام پیش از وقت اصلاً رجحان ندارد و جمع این سه طایفه به این است که با نذر کردن رجحان درست می شود و روزه یا احرامی که قبل از نذر اصلاً رجحانی نداشت و باطل بود، پس از نذر کاملاً راجح و مطلوب گردید.) ولی باز قیاس وضو با گلاب به این دو مورد ناتمام است؛ چرا که در باب نذر وضو با ماء الورد دلیلی بر صحت چنین نذری نداریم تا دنبال حل رجحان با خود امر نذری باشیم. (البته مشکله ای در این راه حل وجود دارد که شاید فتأمل در پایان این مباحث اشاره به آن باشد و آن اشکال دور است. از طرفی در متعلق نذر رجحان معتبر است و نذر فرع بر رجحان و متوقف بر آن است و از طرفی در این راه دوم رجحان را از راه امر نذری درست کردید و فرع بر نذر است، پس رجحان متوقف بر نذر و نذر متوقف بر رجحان است و هذا دور واضح جلی.)

قوله: لا یقال: مستشکل می گوید که از طرفی امر به وفای به نذر یقیناً یک امر توصلی است و قصد قربت لازم ندارد. عمل مندور را به هر نیت و انگیزه ای انجام دهیم، امثال حاصل می شود. (آری شرط ثواب آن است که قصد امثال امر هم بشود؛ ولی شرط امثال و صحت عمل نیست.) از طرف دیگر احرام و روزه مزبور قطعاً عبادت هستند و اگر صحیح باشند، باید در آنها قصد قربت شود و بدون آن ارزشی ندارند. آنگاه با راه حل دوم رجحان احرام و صیام را اثبات کردید و از راه امر نذری حکم به رجحان کردید؛ ولی عبادت را از چه راهی ثابت می کنید؟ امر نذری که توصلی بود و به درد اثبات عبادت نمی خورد، این ها هم که عبادتند و بدون قربت صحیح نیستند، پس عبادت بودن این ها چگونه ثابت می شود؟

۱- وسائل، ج ۸، ص ۲۳۴ به بعد، باب یازدهم از ابواب مواقیت.

ص: ۲۶۷

قوله: فانه يقال: مرحوم آخوند در جواب می فرماید که عبادیت با امر نذری نیامد تا اعتراض کنید و بگویید که این امر توصلی است ... بلکه عبادیت از این ناحیه آمد که دلیل صحت این دو عمل در فرض نذر که حکم به صحت و انعقاد نذر می کرد. این دلیل کاشف از این است که هم زمان با نذر یک عنوان عبادی راجح و مطلوب بر این احرام و صیام منطبق می شود که ملازم با تعلق نذر است و جداشدنی نیست و عبادیت در گرو انطباق آن عنوان است و ربطی به امر نذری ندارد. (حال این عنوان عبادی راجح کدام است؟ ما نمی دانیم و اسم گذاری مهم نیست. مرحوم آخوند در اول کتاب، در باب تعیین موضوع علم اصول و در باب صحیح و اعم در تعیین قدر جامع بر مسلک صحیحی و نیز در باب اجتماع امر و نهی در باب عبادات مکروهه فرمودند که اسم گذاری مهم نیست. نظیر این انطباق را در همان باب عبادات مکروهه به کرات و مرات ذکر کردند).

قوله: هذا: راه سوم: در دو راه قبلی قبول می کردیم که در متعلق نذر باید رجحان باشد و به دنبال این بودیم که آیا این رجحان، ذاتی و پیش از تعلق نذر است؟ (راه اول) یا با امر نذری درست می شود و عارضی است؟ (راه دوم) ولی حالا می گوییم که اصلا لازم نیست در این دو باب رجحانی باشد؛ زیرا اخباری که می گفت در متعلق نذر رجحان معتبر است، عام هستند و هر نذری را شامل می شوند. قانون عام هم این است که: «ما من عام الا و قد خص» یعنی هر عامی قابل تخصیص است، آنگاه چه مانعی دارد که عام مزبور هم به باب احرام و صیام تخصیص خورده باشد و در این ها رجحان لازم نباشد؟ (به عنوان اولی، آری به عنوان ثانوی و عارضی، یعنی منذور گردیدن و وجوب وفا رجحانی هم پیدا می کنند.) پس بدون رجحان نیز نذر آن دو منعقد می شود و دلیل خاص بر استثناء آن دو داریم (ولی باز با باب وضوی به گلاب قابل قیاس نیستند؛ زیرا در باب وضو اصلا دلیلی بر صحت نذر نرسیده بود تا حکم به استثناء و تخصیص یا راههای دیگر شود.) اگر برسید که تکلیف عبادی بودن احرام و صیام چه می شود؟ در جواب می گوییم که عبادیت از راه نحوه تعلق نذر تأمین می شود. بیان ذلک: باید دید شخص ناذر چگونه نذر کرده: آیا پیکره و ذات العمل را نذر کرده، بدون قصد قربت یا احرام از وطن را با قصد قربت نذر کرده؟ یقینا

ص: ۲۶۸

نذرش مقید است و احرام عبادی را نذر کرده و پیش از آمدن امر به وفای به نذر، در نیت ناذر و نحوه تعلق نذر، عبادیت هست و دلیل هم حکم به صحت این نذر کرد، و امر او فوا بالنذور هم به عمل عبادی وارد می شود که عبادیت از ناحیه امر نذری نیامده، بلکه از ناحیه نذر ناذر آمده (نظیر طهارات ثلاث که عبادیت آنها از ناحیه امر غیری درست نمی شد تا کسی بگوید که امر غیری یک امر توصلی است و عبادت درست کن نیست، بلکه از ناحیه یک امر استحبابی نفسی درست می شد).

قوله: فأنه و ان: اگر شما بگویید که مکلف پیش از نذر اصلا قدرت بر انجام احرام و صیام عبادی ندارد و این ها مقدور او نیستند و نذر باید به امر مقدور باشد، پس چگونه چنین چیزی را نذر می کند؟ در جواب خواهیم گفت که آری، پیش از نذر مقدور نیست و هنگام نذر هم مقدور نیست؛ ولی آن قدرتی که عقلا شرطیت دارد، قدرت بر منذور در ظرف نذر نیست، بلکه قدرت بر آن در زمان عمل و امتثال و پس از نذر است و علی الفرض الآن این عمل صحیح و مقدور است و به قصد قربت هم انجام می دهد تا به نذرش وفا کند و اصولاً- اگر قصد قربت نکند، عملش باطل می شود. (این هم یک نحوه دور است؛ زیرا قدرت در هنگام عمل متوقف بر نذر است و تا نذری نباشد چنین قدرتی نیست و متقابلاً نذر هم وابسته بر قدرت حین العمل است و گرنه نذر صحیح نیست). شاید کلمه «فتأمل جيدا» اشاره به دو اشکال دوری باشد که یکی در پایان مطرح شد و یکی در ذیل راه دوم ذکر شد.

بنابراین راه دوم و سوم مبتلا به اشکال است و راه اول متعین می شود؛ ولی در هر حال دو باب، مؤید کلام متوهم نمی باشند.

مطلب آخر

قوله: بقی شیء: آخرین مطلب فصل پنجم و مبحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه، آن است که آنچه تا به حال عنوان شد این بود که اگر عامی داشته باشیم (مثلاً اکرم العلماء) و در خارج فردی از افراد به نام زید، یقیناً از افراد عام باشد و موضوع محرز باشد؛ ولی از نظر حکمی در حکم این فرد شک کنیم (چه منشأ شک ما احتمال تخصیص باشد و چه

ص: ۲۶۹

جهات دیگری، از قبیل اجمال خطاب باشد که در وهم و ازاحه عنوان شد.) که آیا اکرام زید هم واجب است یا نه؟ از اصاله العموم یا اصاله عدم التخصیص استفاده و فرد مزبور را در حکم عام داخل می کردیم؛

ولی حالا- سخن در عکس این مطلب است؛ یعنی عامی داریم (اکرم العلماء) و در خارج فردی به نام زید، یقیناً از حکم عام خارج است و به دلیل خاصّ اکرامش واجب نیست؛ ولی نمی دانیم که آیا زید از علماء است تا خروجش از تحت عام، تخصیصی و حکمی باشد و عموم عامّ به این مورد تخصیص خورده باشد یا از جهّال است تا خروج موضوعی و تخصیصی داشته باشد و عموم عام به این باب لطمه نخورده باشد؟ آیا نسبت به چنین شکی می توانیم از اصاله العموم استفاده کنیم و بگوییم که ان شاء الله عامّ تخصیص نخورده و بنا را بر عدم تخصیص بگذاریم و در نتیجه بگوییم که پس خروج زید تخصیصی است و وی از علماء نیست؟ یا جای تمسّک به این عامّ در چنین موردی نیست؟ [ممکن است پرسید که ما یقین داریم که زید واجب الاکرام نیست، دیگر چه نیازی به اصاله العموم داریم و اجرای این اصل چه فایده ای دارد؟ جوابش آن است که نسبت به سایر آثار و احکام اثر دارد. اگر گفتیم زید از علماء نیست، نتیجه آن است که سایر احکامی که برای علماء وجود دارد، برای زید نیست و نیز کلیه احکامی که برای جهال ثابت می شود، برای زید هم ثابت است.]

مرحوم آخوند می فرماید: در جواز تمسّک به اصاله العموم بدین منظور اشکال داریم؛ زیرا قدر متیقن از حجّیت اصاله العموم در موردی است که صدق عنوان محرز است و یقیناً زید از افراد عامّ است؛ ولی در حکم آن شک داریم. اینجا جای اصل مزبور است که با اجرای آن، حکم فرد مزبور معلوم می شود و محکوم به حکم عامّ می گردد؛ اما آنجا که اصل عنوان محرز نیست، تمسّک به عام این منظور از نوع تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه خود عامّ است. (و این با مطلبی که مرحوم آخوند در آخر شبهه مصداقیه فرمودند که با کلمه بل فرمودند که نه تنها فرد مشکوک، محکوم به حکم خاصّ نیست، بلکه موضوعاً از خاصّ خارج و در عامّ داخل است و به جمله «لعن الله بنی امیه قاطبه» تمسّک کردند، فرق

ص: ۲۷۰

دارد؛ زیرا در آنجا فردیت فرد مشکوک برای عنوان عام محرز بود و شک در حکم بود؛ ولی در اینجا اصل فردیت مشکوک است).

قوله: و المثبت: اگر بگویید که اصول لفظیه عقلائیّه از امارات هستند و امارات مثبتاتش هم حجّت است؛ یعنی جمیع لوازم و ملزومات و ملازمات عقلی و عادی و شرعی و عرفی بر آنها مترتب می شود و مثل اصول عملیه نیستند که ضعیف باشند و تنها اثر شرعی بر آنها مترتب شود، آنگاه چه مانعی دارد که اصاله العموم جاری کرده و نتیجه بگیریم که پس زید از افراد عالم نیست و موضوعا خارج است و اصل مزبور کاشف از این باشد؟

مرحوم آخوند می فرماید که آری اصول لفظیه مثبتاتش هم حجّت است؛ ولی به مقداری که دلیل اعتبار و حجّت این اصول مساعدت کند و دلیل حجیت، سیره و بنای عملی عقلاء عالم است. چنین بنایی از عقلای عالم محرز و معلوم نیست و قدر متیقن عکس این فرض است که شک در حکم این فرد داشته باشیم. پس از احراز موضوع نه در ما نحن فیه که شک در فردیت داریم پس از احراز عدم حکم. و سیره عقلاء باید احراز شود و مقطوع باشد و همین که شک کردیم دیگر سیره ای نیست تا قابل تمسک باشد. پس تمسک به اصاله العموم به منظور احراز این امر که فلان فرد، یعنی زید مثلا از افراد و مصادیق عامّ نیست، اشکال دارد.

فصل ششم تمسک به عامّ پیش از فحص از مخصّص

یکی از بحث‌های باب عامّ خاصّ درباره این است: به مجرد اینکه در کتاب یا سنت یا سخنان عرف و اهل محاوره با خطاب عامّی برخورد کردیم، آیا حق داریم اصاله العموم جاری کرده و به عموم عام تمسک کنیم و به گردن مولی و متکلم بگذاریم که مراد واقعی آنها همین عموم است؟ یا اینکه ابتدا به ساکن مجاز نیستیم به عموم عام عمل کنیم، بلکه نخست باید فحص و جستجو کنیم آنگاه اگر دلیل خاصی پیدا کردیم، آن را مخصّص دلیل عامّ قرار دهیم و اگر از یافتن مخصّص ناامید شدیم، آن وقت مجازیم که به عموم عامّ عمل کنیم؟ مسئله مورد نزاع و اختلاف است.

برخی تمسک به عامّ را مطلقاً تجویز کرده اند و فحص و یأس را شرط ندانسته اند؛ ولی نوع فقهاء و اصولیون آن را شرط می دانند و قبل از فحص و یأس تمسک به عامّ را جایز نمی دانند. برخی از دانشمندان (غزالی و آمدی) (۱) ادعای نفی خلاف کرده و گفته اند که خلافی نیست در عدم جواز تمسک به عامّ پیش از فحص از مخصّص. برخی از بزرگان (علامه در نهاییه) (۲) ادعای اجماع کرده اند و گفته اند که بالاجمال چنین چیزی جایز نیست.

مرحوم آخوند برای تعیین محل نزاع به پنج مطلب اشاره می کنند که جای اصلی این مطالب در باب حجّیت ظواهر است؛ ولی در اینجا به صورت مبانی بحث ذکر می شوند.

۱- آیا اصاله العموم حجّت و معتبر است یا خیر؟ ظاهراً کسی در اصل حجّیت اصاله

۱- شیخ اعظم (ره) در مطارح الانظار، ص ۱۹۷ به آن دو نسبت داده است.

۲- آدرس قبلی.

ص: ۲۷۲

العموم به عنوان یک اصل عقلانی مخالفتی ندارد. همگان بر حجّیت آن اتفاق نظر دارند.

مستند آن سیره قطعی عقلاء است.

۲- آیا اصل مزبور از ظنون خاصه است؛ یعنی دلیل خاصّ بر حجّیت آن قائم شده (بناء عقلاء) یا از باب ظنّ مطلق و به حکم دلیل عامّ انسداد حجت می شود؟ مشهور آن را از ظنون خاصّه دانسته اند؛ زیرا باب علمی را مفتوح می دانند؛ ولی محقق قمی و دیگران از ظنون مطلقه دانسته اند.

۳- آیا اصل مزبور به مناط افاده ظنّ شخصی حجّت است یا به مناط ظنّ نوعی؟ ظنّ شخصی آن است که برای شخص مجتهد، بالفعل ظنّ به مراد پیدا شود. ظنّ نوعی آن است که این اصل شأنیت افاده ظنّ را دارد و برای نوع مجتهدین افاده ظنّ می کند و لو برای شخص فلان کس به دلایلی مفید ظنّ نباشد؛ چون مسبوق به شبهه است. باز مشهور حجّیت ظواهر را به افاده ظنّ نوعی منوط کرده اند؛ ولی بعضی ها، مثل فاضل تونی، صاحب وافیه، ظنّ شخصی را ملاک قرار داده اند.

۴- آیا ظواهر خطاب فقط برای مشافهین و مقصودین بالافهام حجّت است؟ یا عمومیت دارد و برای غیر مشافهین و غیر مقصودین بالافهام نیز حجّت است؟ میرزای قمی طرفدار احتمال اول شده؛ ولی مشهور طرفدار وجه ثانی هستند.

۵- گاهی علم تفصیلی به وجود دلیل خاصّ و تخصیص عامّ یا آن، داریم و گاهی علم اجمالی داریم که اجمالا در میان عمومات مثلا ۲۰٪ مبتلا به تخصیص شده اند. عام مورد نظر هم از اطراف علم اجمالی است و گاهی مجرد شک و احتمال بدوی است که شاید عام تخصیص خورده باشد و گرنه یقینی در کار نیست. مرحوم آخوند می فرماید که بحث ما در اینکه آیا اصاله العموم مطلقا حجّت است یا پس از فحص و یأس (از مخصّص و یأس از ظفر و آگهی برآن) متبع است؟ پس از مفروغ عنه گرفتن چند مطلب است:

الف) پس از فراغ از اصل حجّیت آن

ب) پس از فراغ از ظنّ خاصّ بودن آن

ج) پس از فراغ از اعتبار آن به مناط ظنّ نوعی

ص: ۲۷۳

د) پس از فراغ از حجّیت ظواهر برای عموم مقصودین و غیر مقصودین بالافهام

ه) پس از فراغ از نبود علم تفصیلی و علم اجمالی و مجرّد احتمال تخصیص است.

آنگاه با مفروض گرفتن این مطالب در اینجا بحث می‌کنیم که آیا اصاله العموم مطلقاً حجّت است یا پس از فحص و یأس معتبر است؟ آنگاه با این محاسبه خیلی از دلیلهایی که دیگران برای اعتبار فحص و یأس و عدم جواز تمسک به عامّ قبل از فحص آورده‌اند، باطل و بی اعتبار خواهد بود. (مثلاً عده‌ای گفته‌اند که تا فحص و یأس نباشد، ظن شخصی به ظاهر کلام پیدا نمی‌شود؛ ولی دیدیم که اصلاً ظن شخصی ملاک نیست تا به این دلیل فحص لازم باشد. یا مثلاً عده‌ای مثل شیخ اعظم گفته‌اند که علم اجمالی کبیر به وجود تخصیص موجب شده تا فحص لازم باشد، ولی دیدیم که فرض علم اجمالی هم از بحث خارج است و بحث در مورد مجرّد احتمال است. یا مثلاً آنها که ظن مطلق را حجّت دانسته‌اند می‌گویند که قدر متیقن از اعتبار ظن مطلق به حکم عقل عبارت است از ظن حاصله بعد از فحص و یأس؛ ولی دیدیم که حجّیت ظواهر از باب ظن خاص و به سیره عقلاست نه از باب ظن مطلق.)

قوله: فالتحقیق: حال که محل نزاع روشن شد، مختار مرحوم آخوند در مسئله، تفصیل است. ایشان عموماً را دو دسته می‌کنند:

۱- عموماًتی که در معرض تخصیص می‌باشند، یعنی وضعیت آنها به گونه‌ای است که هر لحظه ممکن است تبصره و تخصیصی از راه برسد و موجب تخصیص آنها شود. (مثل افرادی که در معرض ابتلاء به فلان بیماری می‌باشند؛ یعنی هر لحظه ممکن است که به آن بیماری مبتلا شوند.) این‌ها عبارت‌اند از عموماًتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری و بیان قواعد عامّه هستند که روش قانون‌گذاری در مجالس دنیا بدین منوال است که ابتداء اصول و کلیاتی را به صورت قانون تصویب می‌کنند و سپس تبصره‌ها و مواردی را بر آن می‌افزایند.

و عموماًت کتاب و سنت از این قسم می‌باشد. ما از مذاق شارع مقدس؛ یعنی خداوند و رسول خدا صلی الله علیه و آله و نیز از مذاق حافظان واقعی شریعت یعنی امامان علیهم السّلام این را فهمیده و بدست آورده‌ایم که ابتدا کلیات و عموماًت و مطلقاتی را بیان می‌کنند و سپس جزئیات و

ص: ۲۷۴

خصوصیات را تدریجا و به مرور زمان بیان می‌کنند و مصلحت تدرّج احکام از مصالح مهمی است که اساس احکام دین بر آن استوار است، و تمام مراد را یکجا و از اوّل بیان نمی‌کنند.

حکم این دسته: در این دسته از عمومات عمل به عامّ و تمسک به آن پیش از فحص از مخصّص و یأس از آن، جایز نیست؛ زیرا عمده دلیل اصاله العموم (و نیز اصاله الاطلاق و اصاله الظهور و ...) بناء و سیره قطعی عقلاء عالم است و نسبت به عمومات مزبور یقین داریم که سیره عقلاء بر عدم تمسک به عامّ قبل از فحص مستقر شده است و بر فرض یقین به عدم نداشته باشیم؛ ولی یقین به وجود هم نداریم و دست کم شک در چنین سیره ای داریم. بهترین شاهد چنین شک، همان ادعای نفی خلاف و بلکه ادعای اجماع بود که در صدر این فصل ذکر شد که مجمعی خود از عقلاء بودند و مع ذلک به اتفاق کلمه حکم به عدم جواز عمل کرده بودند و اگر چنین سیره ای متحقق بود، هرگز آن ادعای اجماع بر خلاف نبود. پس حد اقل شک در ثبوت سیره داریم و همین شک کافر است در حکم به عدم جواز (زیرا سیره عقلاء باید مقطوع باشد و گرنه ارزشی ندارد).

۲- عموماتی که در معرض تخصیص نیستند، مثل بیشتر عموماتی که در لسان عرف عامّ و اهل محاوره در گفتگوهایشان واقع می‌شود (مثلا می‌گویند که همه طلبه‌های مدرسه نماز شب می‌خوانند، همه اساس البیت را از منزل خارج کردم و ...) در این گونه از عمومات، از آنجا که معمولا همین ظاهر کلام مراد است و تخصیص و تبصره ای در کار نیست لذا به عموم عام عمل می‌شود و نیازی به تفحص و جستجو کردن مخصّص نیست (ولی این دسته از موضوع بحث اصولی خارج است).

قوله: و قد ظهر: درباره فحص کردن از مخصّص دو مقام وجود دارد:

۱- اصل لزوم فحص: نوعا فحص را شرط کرده اند و تمسک به عام را قبل از فحص از مخصّص منع کرده اند

۲- مقدار فحص: پس از مسلم شدن اصل لزوم فحص، این بحث مطرح می‌شود که مقدار فحص چه اندازه باشد؟ مرحوم آخوند می‌فرماید که براساس مبانی مختلف، مقدار

ص: ۲۷۵

فحص هم مختلف و متفاوت است.

بر مسلک خود مرحوم آخوند، باید به مقداری فحص کنیم که آن عامّ مورد نظر از معرضیت تخصیص خارج شود و مطمئن شویم که این عامّ مخصّصی ندارد. (مثلا در کتب حدیث از قبیل وسائل الشیعه و غیره آن هم در ابوابی که مظان وجود مخصّص برای فلان عامّ است؛ بگردیم و اگر مخصّصی نیافتیم از اصاله العموم استفاده کنیم).

بر مسلک فاضل تونی و شیخ بهائی و دیگران (۱) باید به اندازه ای فحص کنیم که ظن شخصی به عدم مخصّص پیدا کنیم.

بر مبنای میرزای قمی (۲) باید به قدری فحص کنیم ظن مطلق به عدم پیدا کنیم؛ چون قدر متیقن از ظن مطلق که به حکم عقل حجت است همین ظن حاصله بعد از فحص است.

بر مبنای شیخ اعظم (۳) باید به قدری فحص کنیم که عامّ مورد نظر از اطراف علم اجمالی بودن خارج شود و مجرّد احتمال تخصیص داشته باشد. پس یک ضابطه کلی ندارد و بر مبنای مختلف فرق می کند.

قوله: ثمّ انّ مطالبی که تا به حال ذکر شد (و گفتیم که در مورد عموماتی که در معرض تخصیص قرار دارند، فحص از مخصّص لازم است). درباره مخصّص منفصل بود؛ یعنی اگر احتمال دادیم که دلیل خاصی در خطاب دیگری وارد شده، باید بگردیم و آن را پیدا کنیم و یا از یافتن آن ناامید شویم و قبل از آن حق نداریم از عموم عامّ استفاده کنیم ولی در مورد احتمال مخصّص متصل فحص لازم نیست؛ یعنی اگر احتمال دادیم که شاید مولی چسبیده به عامّ مخصّص ذکر کرده. (مثلا فرموده که اکرم العلماء العدول یا الالفاسقین و ...) در اینجا فحص لازم نیست و به ظاهر خطاب عامّ عمل می شود و به این احتمال که شاید الّا زیدا گفت ولی ما نشنیدیم، اعتنا نمی شود. اگر بعدا مولی به ما اعتراض کند، ما عذر و بهانه قابل قبولی داریم که نشنیدیم.

۱- الوافیه، ص ۱۲۹.

۲- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳- مطارح الانظار، ص ۲۰۲.

ص: ۲۷۶

نظیر احتمال قرینه در معنای مجازی که اگر فرمود: «رأیت اسدا یا جئنی باسد» و ما احتمال دادیم که به دنبال اسد کلمه یرمی یا رامی را آورده و منظورش رجل شجاع بوده، به اتفاق کلمه به این احتمال اعتنا نمی شود و بنا را بر اراده معنای حقیقی می گذاریم و می گوئیم که منظور متکلم، حیوان مفترس است و اگر مولی اعتراض کرد، می گوئیم که ما کلمه رامی را نشنیدیم و اگر شما منظورتان رجل شجاع بود، باید به گونه ای بیان می کردید که ما نیز مرادتان را بفهمیم. پس فحص از دلیل خاصی در فرض احتمال وجود مخصّص منفصل است؛ و گرنه در مورد احتمال مخصّص متصل فحص از آن و پرسش از مولی و دیگران لازم نیست.

قوله: ایقاظ: اصول دو دسته می باشند:

۱- اصول لفظیه عقلائیّه که عقلاء عالم آنها را در الفاظ و خطابات خود اجراء می کنند و البته لفظی و قولی در میان نیست، بلکه بناء و سیره عملی عقلاء است که از آن تعبیر به اصول عقلائی می شود، مثل اصاله العموم، اصاله الاطلاق، اصاله الحقیقه و در یک کلام اصاله الظهور.

۲- اصول عملیه که مکلف از این اصول در مقام عمل آن هم وقتی که دستش از دلیل اجتهادی کوتاه می شود، استفاده می کند و صرفاً برای خروج مکلف از حیرت در مقام عمل، کاربرد دارند، مثل اصل براءت، احتیاط، تخییر، استصحاب و ...

حال این دو دسته اصول در یک جهت مشترک اند و آن اینکه شرط اجراء هر دو نوع از اصول فحص و یأس است؛ یعنی اول باید از وجود دلیل برخلاف ظاهر فحص کنیم و پس از یأس و نومیدی از ظفر به قرینه برخلاف ظاهر، از اصاله الظهور استفاده کنیم، چه اینکه اول باید از وجود دلیل اجتهادی فحص کنیم و اگر از یافتن آن ناامید شدیم از اصل عملی استفاده کنیم. ولی در یک جهت هم با یکدیگر اختلاف دارند و از هم جدا می شوند و آن اینکه:

در باب اصول لفظیه عقلائیّه مقتضی موجود است؛ یعنی عامّ (مثلاً) ظهور در عموم دارد و هر ظاهری هم حجّت است پس مقتضی موجود است. اگر به دنبال دلیل خاصّ

ص: ۲۷۷

می‌گردیم، در حقیقت فحص از وجود مانع و مزاحم اقوی و حجّت قوی‌تر است که جلو حجّت عامّ و تأثیر مقتضی را بگیرد. اگر نیافتیم، آن مقتضی تأثیر خود را گذاشته و به عموم عامّ که حجّت بلامزاحم است عمل می‌شود.

اما در باب اصول عملیه: اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه (شک در حکم جزئی موضوع خاص) جاری می‌شوند، مشروط به فحص و یأس نیستند و بدون فحص نیز می‌توانیم در فلان مایع مشکوک الحلیه از اصاله الاباحه و الحلیه استفاده کنیم. اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه (شک در حکم کلی الهی مثل شرب توتون و ...) جاری می‌شوند،

باز اصل احتیاط مشروط به فحص و یأس نیست و در ابتدا نیز می‌توانیم از این اصل استفاده کنیم، چه در توصیلات و چه در تعبدیّات، مگر بر مسلک کسانی که قصد تمیز را در عبادات معتبر می‌دانند که در این صورت فحص لازم است؛ ولی علی‌التحقیق در عبادات فقط قصد قربت معتبر است و چیز دیگر معتبر نیست.

انما الکلام در سه اصل دیگر (برائت، تخیر، استصحاب)، است. این‌ها نیز دو دسته می‌شوند:

۱- اصول عملیه عقلیه که به حکم عقل جاری می‌شوند و آنها عبارتند از برائت عقلی که موضوعش عدم البیان است که در فلان مورد بیانی نرسیده و عقاب بدون بیان قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. پس مکلف آزاد است. و اصل تخیر که موضوعش دوران بین محذورین با فقدان مرجح است در این دسته از اصول، اگر شک کردیم که مثلاً استعمال دخانیات در اسلام حلال است یا حرام، حق نداریم ابتدا به ساکن اصل برائت جاری کنیم، بلکه فحص لازم است و پس از یأس از دلیل اجتهادی، نوبت به این اصل می‌رسد؛ ولی این فحص از دلیل اجتهادی و یأس از آن، فحص از وجود و عدم مانع پس از احراز مقتضی نیست، بلکه فحص از اصل مقتضی است. تا فحص و یأس نباشد، اصل برائت موضوعیت ندارد؛ زیرا موضوعش عدم البیان است. در اینجا عقل می‌گوید که عقاب بدون بیان قبیح است و تا فحص نکنیم، نمی‌توانیم بگوییم که بیان و تکلیفی نیست، ما آزادیم و مؤاخذه

ص: ۲۷۸

نداریم. خیر، شاید باشد شما اگر فحص نکرديد و به واقعیت نرسيدید مؤاخذه و عقابتان بی جا نیست. پس فحص و یأس برای احراز عدم البیان است و نیز در اصل تخییر اگر چیزی امرش میان وجوب و حرمت دایر شد، از اول نمی توان گفت که الاصل التخییر؛ زیرا موضوع این اصل صورت عدم رجحان است و تا فحص و یأس حاصل نشود، این موضوع محرز نمی شود. تا نوبت به اجراء آن اصل برسد. لذا برای احراز موضوع و مقتضی فحص لازم است.

۲- اصول عملیه شرعیه که به حکم نقل و شارع جاری می شود، مثل براءت شرعی که به حکم رفع ما لا یعلمون و مانند آن جاری می شود و مثل استصحاب که به حکم لا تنقض الیقین بالشک جاری می شود. ادله این دسته از اصول عملیه اطلاق دارند و صورت فحص و یأس و غیر این صورت را شامل می شوند. حدیث رفع یا دلیل استصحاب مقید به فرض فحص نیست و صحبت از فحص و یأس ندارند و قبل الفحص را هم شامل می باشند؛ ولی خوشبختانه اجماع به هر دو قسم آن (محصل و منقول) این اطلاقها را مقید می سازد؛ زیرا اجماعی است که قبل از فحص و یأس از دلیل اجتهادی، نوبت به این اصول نمی رسد.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه بنابراین در مورد اصول عملیه شرعیه نیز مقتضی موجود است (اطلاق ادله) و فحص ما از اصل وجود مقتضی نیست؛ بلکه از وجود مانع است. از این جهت با اصول لفظیه عقلانیه فرقی ندارند و تنها اصول عملیه عقلیه با این دو متفاوت بود که ذکر شد.

فصل هفتم خطابات شفاهی

خطاباتی که در قرآن کریم وارد شده از زاویه ای به دو بخش تقسیم می شوند:

۱- خطابات غیر شفاهی: یعنی خطاباتی که مقرون به ادوات خطاب نیست و خود خطاب هم به فرد یا گروه خاصی متوجه نیست، بلکه عام است و با تاریخ و همه انسانها تا دامنه قیامت سخن می گوید، مثل این آیات: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (۱) إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (۲) أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (۳) حَرَّمَ الرِّبَا (۴) و ...

این گونه خطابات اختصاص به حاضرین مجلس خطاب و یا موجودین در عصر خطاب ندارد، بلکه حاضر، غایب، موجود و معدوم همه را شامل است و به اصطلاح منطبق به صورت قضایای حقیقیه هستند که موضوعشان اعم از افراد محققه لوجود و مقدره الوجود است؛ یعنی هر انسانی در هر زمانی یافت شود و متصف به صفت استطاعت شود، حج بر او واجب است و لو هزاران سال دیگر این موضوع کلی مصداق پیدا کند یا هر معامله ای در هر زمانی یافت شود و موصوف به معامله ربوی باشد، حرام و باطل است.

۲- خطابات شفاهی: یعنی خطاباتی که مقرون به ادوات خطاب هستند، از قبیل: یا ایها الناس یا ایها المؤمنون، یا اهل الكتاب، یا ایها الکافرون، ... یا برخی ضمایر متصله و منفصله مثل: افعل کذا، ایاک اعنی، انتم الفقراء و ... آیا این گونه خطابات اختصاص به موجودین عصر خطاب و حاضرین در جلسه خطاب (کسانی که پای منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند و

۱- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

۲- سوره نساء، آیه ۱۰۳.

۳- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۴- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

ص: ۲۸۰

مستقیماً این آیات را از دو لبان رسول خدا صلی الله علیه و آله می شنیدند.) دارد و افرادی را که در آن عصر موجود بودند؛ ولی در آن مجلس حضور نداشتند و غایب بودند، شامل نیست و به طریق اولی معدومین و آیندگان را شامل نیست؟ یا این خطابات نیز همانند خطابه‌های غیر مشافه‌ی تعمیم داشته و همه انسانهای واجد شرایط را تا دامنه قیامت شامل است و مخصوص حاضرین نیست. غایبین و بلکه معدومین را نیز شامل است؟

در مسئله اختلاف است و مرحوم شیخ در تقریرات تا پنج نظریه ذکر کرده اند (۱) ولی مرحوم آخوند می فرماید که قبل از هر مطلبی به جا است محل نزاع را مشخص کنیم و از آنجا که کلمات بزرگان در تحریر محل نزاع در این باب، متفاوت است. لازم است که محل نزاع به خوبی تنقیح شود تا بتوانیم در مسئله به درستی نظر بدهیم. درباره تعیین محل بحث، دو مقام از بحث منعقد می کنند:

الف) مقام ثبوت یا احتمالات:

احتمالاتی که در بیان محل نزاع وجود دارد سه احتمال است:

۱- نزاع یک نزاع کلی و صددرصد عقلی باشد و کاری به خطاب و مخاطبه نداشته باشد. در این صورت، تکلیف (مطلقاً یعنی، چه استفاد از خطاب و دلیل لفظی باشد و چه استفاد از اجماع و حکم عقل یا دلیل لثبی باشد.) و باید‌ها و نبایدها در حق موجودین و واجدین شرایط (چه حاضرین در جلسه و چه غایبین) عقلاً صحیح و ممکن است و هیچ تالی فاسدی ندارد؛ ولی آیا در حق معدومین و آیندگان هم معقول و ممکن است؟ یعنی کسانی که هزار سال دیگر یافت خواهند شد، شارع مقدس الآن در حق آنها افعال و لا تفعل، باید و نباید داشته باشد. آیا چنین چیزی صحیح است؟

۲- باز هم نزاع صددرصد عقلی باشد؛ ولی در محدوده خطاب و مخاطبه [خطاب حقیقی عبارت است از «القاء الکلام نحو الغیر بحیث یسمع و یفهم معناه فی نظر المخاطب» یعنی گوینده و خطاب کننده سخنی را به دیگری القاء و بیان کند و تیر کلام را از کمان دهان به سمت او پرتاب کند. به گونه ای که به هدف بخورد؛ یعنی مخاطب آن را

۱- مطارح الانظار، ص ۲۰۳.

ص: ۲۸۱

بشود و معنای آن را درک کند. طبعاً چنین خطابی بدون مخاطب مستقیم معقول نیست. [حال مخاطبه و خطاب حقیقی به معنای مذکور با فرد یا افرادی که در مجلس خطابه حضور دارند و به سخنان گوینده التفات دارند صحیح و معقول است. ضمناً فرق ندارد که این خطاب و مخاطبه به وسیله الفاظی باشد که برای خطاب و مخاطبه وضع شده اند.

[مثل ادوات نداء و برخی از ضمائر متصله و منفصله] یا با الفاظ و کلماتی باشد که موضوع برای خطاب نیستند؛ ولی گوینده روی سخنش با فرد و گروه خاص است، مثلاً- وقتی رو به زید کرده و می گوید که حاجی از سفر آمده یا همسایه از دنیا رفت و ... منظورش افهام زید است.

اما آیا مخاطبه حقیقی به معنای مزبور با افراد غیر ملتفت و غافل ها نیز صحیح و ممکن است؟ بالاتر از این، آیا با افراد غایب از مجلس تخطب معقول است؟ آیا با معدومین و آیندگان نیز صحیح است یا مخصوص حاضرین و ملتفتین است و گروههای دیگر را شامل نیست؟ [نسبت میان احتمال اول و دوم از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است. در احتمال اول روی امکان و صحت تکلیف تکیه شده قطع نظر از اینکه تکلیف مورد نظر، مفاد خطاب و دلیل لفظی باشد یا مفاد دلیل لبی باشد، خطابی باشد یا نه. در احتمال دوم روی صحت و امکان مخاطبه با معدوم و غایب تکیه شده، قطع نظر از اینکه مفاد خطاب یک امر تکلیفی باشد و یا صرفاً اخبار از یک واقعیت باشد.]

۳- طبق این احتمال، نزاع صددرصد لفظی است و به ظهور خطاب مربوط می شود و آن اینکه در خطابات شفاهی دو چیز وجود دارد:

۱- ادوات خطاب که حروف نداء و مانند آن باشد.

۲- مدخول این ادوات که الناس، المؤمنون، و ... باشد و ادوات، ظهور در خطاب حقیقی دارند و خطاب حقیقی فقط با موجود حاضر ملتفت ممکن است و قرینه بر اختصاص می باشند. مدخولها ظهور در عموم دارند و موضوع قضیه حقیقیه هستند.

(الناس یعنی کل ما وجد فی الخارج و اتّصف بانه انسان ...) حال آیا این الناس و المؤمنون و ... ظهورشان در عموم و شمول محفوظ است و حاضرین و غایبین، موجودین و معدومین

ص: ۲۸۲

را تا دامنه قیامت شامل می باشند یا به قرینه ادوات خطاب که بر سر آنها داخل شده و دال بر خطاب حقیقی است، این ها نیز اختصاص به موجودین حاضرین ملتفتین پیدا می کنند و غایب ها و آیندگان را شامل نمی شوند؟

(ب) مقام اثبات:

نتیجه هریک از سه احتمال مذکور را از حیث عموم و خصوص بیان می کنیم:

احتمال اول: تکلیف یا حکم شرعی نزد مشهور دو مرتبه دارد:

۱- مرتبه انشاء و جعل: مرحله ای که شارع مقدس اصل حکم را تشریح می کند و قانون گذاری می شود؛ ولی فعلا سخن از اجرا و عمل و پیاده شدن آن مطرح نیست.

۲- مرتبه فعلیت و بعث و زجر فعلی: مرتبه ای که باید به قانون مذکور عمل شود و ترتیب اثر داده شود اگر امر کرده، باید عملاً امتثال و اتیان شود. و اگر نهی کرده، باید در مقام عمل از آن اجتناب شود و گرنه مؤاخذه و بازخواست دارد.

حال تکلیف فعلی و طلب حقیقی و بعث و زجر فعلی مخصوص موجودین واجد الشرائط است. (خواه در جلسه خطاب حاضر باشند و خواه بعداً به آنها ابلاغ شود) زیرا طلب حقیقی یعنی تحریک و مجبور کردن مکلف به عمل یا زجر و بازداشتن او از کار و تا مکلفی نباشد، چنین طلب و بعث و زجری معقول نیست. (به عبارت دیگر تکلیف فعلی همیشه به نحو قضیه خارجی است؛ یعنی افراد موضوعش در خارج بالفعل موجود می باشند و حکم برای این افراد ثابت است، مثل: کل من فی العسکر قتل، کل ما فی الصندوق نهب و ...) بنابراین حکم فعلی عمومیت نداشته و آیندگان و حتی موجودین فاقد شرایط را هم شامل نیست؛

ولی تکلیف انشایی و حکم انشایی خفیف المثونه است و نیازی نیست که هر روز و هر زمان انشاء جدیدی صورت پذیرد و تصویب جدیدی و وحی و الهام جدیدی پیش آید و هر کس مستطیع و متمکن می شود، در حق او یک وجوب حج یا زکاتی تشریح شود و بلکه از مولای حکیم چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا همه افراد در هر عصر و نسل که قابلیت وحی و الهام را ندارند. شریعت هم که کامل شده و بنابراین نیست که هر عصر و نسلی و

ص: ۲۸۳

نسلی شرع تازه ای داشته باشند. همچنین بنا نیست که پیامبر عمر طولانی کند و برای همه اعصار و قرون این تکلیف را برساند. در میان عرف و عقلاء هم نسبت به قوانین عرفی مطلب از این قرار است که قانون اساسی مملکتی تصویب می شود. قانون گذاران قانونی را تصویب می کنند و برای همیشه یا دهها سال بدان عمل می شود.

ویژگی حکم انشایی و قانونی آن است که به نحو قضیه حقیقه است و همه افراد موجود و معدوم را تا دامنه قیامت شامل است. اصولاً- جاعل و قانون گذار، فرض وجود آنها را کرده و برای آنها قانون جعل می کند، آنگاه نسبت به کسانی که هم اکنون و در زمان جعل و تشریح، موجود و دارای شرایط و فاقد موانع هستند، آن حکم انشایی به مرتبه فعلیت رسیده و بعث و زجر می طلبد؛ ولی نسبت به معدومین و آیندگان در مرحله شأنیت و انشاء باقی می ماند تا زمانی که آنها موجود و واجد شرایط و فاقد موانع گردند که در ظرف خودش در حق آنها نیز فعلی می شود. بنابراین تکلیف انشایی اختصاص به موجودین ندارد و در حق معدومین نیز کاملاً ممکن است.

(خوشبختانه خطابات کتاب و سنت از این قسم است، لذا همان تکالیف که مسلمین صدر اول داشتند ما نیز داریم؛ ولی در حق آنها قانون تحریم خمر، وجوب نماز، و ... در عصر خودشان به درجه فعلیت رسیده و در حق ما آن قوانین در عصر خودمان به درجه فعلیت می رسد).

قوله: نظیره: مرحوم آخوند برای مطلب مذکور نظیری می آورند. انشاء دو قسم است:

۱- انشاء طلبی که مشتمل بر طلب است و آن همین امرها و نهی ها است که بر ایجاد طلب دلالت دارند.

۲- انشاء غیر طلبی که کلیه عقود و ایقاعات را دربر می گیرد و بیع مثلاً- انشاء تملیک است. نکاح انشاء زوجیت است و ... نه انشاء طلب تا حال بحث ما در انشاءهای طلبی بود؛ ولی حالا می فرماید که انشاء طلبی مثل انشاء غیر طلبی است.

بیان مطلب: یکی از انشاءهای غیر طلبی، انشاء تملیک در باب وقف است که شخصی منزلی را بر اولادش نسل اندر نسل وقف می کند. در اینجا به نفس انشاء تملیک از سوی

ص: ۲۸۴

واقف، همه بطون مالک عین موقوفه می شود. (چه بطن موجود و چه بطون بعدی) ولی نسبت به طبقه موجود، چون مقتضی موجود و مانع مفقود است ملکیت به درجه فعلیت هم می رسد و آنان بالفعل مالک منافع عین هستند و حق انتفاع دارند؛ ولی نسبت به طبقات بعدی، چون هنوز موجود نشده اند، مالکیت هم فرع بر وجود است. لذا مالکیت آنها بالقوه و شأنی است و اگر موجود شدند، آنها نیز مالک فعلی می شوند؛ ولی نه به نحو ارث بردن از بطن قبلی، بلکه به نفس انشاء اول مالک می شوند.

پس یک انشاء وقف بیشتر صورت نگرفته و با همان انشاء همه بطون مالک شده اند. با این تفاوت که، در حق موجودین مالکیت فعلی است و در حق معدومین شأنی است و به مرور که آنها نیز یافت می شوند، همان مالکیت انشایی در حق آنها نیز فعلی می شود. (ما نحن فیه هم از این قبیل است که یک انشاء طلب و ایجاب و تحریم صورت گرفته و در هر عصری برای مکلفین همان عصر، فعلی می شود).

قوله: هذا اذا: تکلیف انشایی یا انشاء طلب فعل و ترک دو گونه است:

۱- گاهی مولی این انشاء را مطلق می آورد و مقید به چیزی نمی کند، مثلاً می فرماید که الخمر حرام، الصوم واجب. این همان است که تا به حال بحث شد و دیدیم که مرحله انشاء تعمیم دارد و معدومین را نیز شامل است.

۲- و گاهی از اول انشاءش را مقید و مشروط می کند به اینکه اگر مکلف در خارج موجود شد و واجد همه شرایط شد، باید چنین و چنان بکند که به این صورت قطعاً تکلیف ممکن است و بطور مساوی آیندگان را نیز شامل است.

قوله: و كذلك: اما احتمال دوم: آیا با معدومین مخاطبه و خطاب و مکالمه ممکن است؟ باز می فرماید که خطاب دو قسم است.

۱- خطاب حقیقی که عبارت است از توجیه الکلام نحو الغیر حقیقه و به قول مرحوم مشکینی در حاشیه: القاء الکلام نحو الغیر بحيث یسمعه و یفهم معناه فی نظر المخاطب؛ یعنی حقیقتاً کلام را به جانب غیر (مخاطب) متوجه کردن و روی سخن را به او داشتن و کلام را به او القاء کردن، به گونه ای که هدف این باشد که او بفهمد و بشنود و به آن ترتیب

ص: ۲۸۵

اثر دهد، چنین خطابی بدون مخاطب حقیقی و حاضر و ملتفت و آشنای به لغت متکلم، ممکن نیست و مخصوص کسانی است که اولاً در خارج در زمان خطاب و مکالمه موجود باشند. ثانیاً در جلسه مخاطب حضور داشته باشند. ثالثاً به کلام متکلم التفات و توجه داشته باشند و گوش فرا دهند. رابعاً گوینده هم به زبانی بگوید که شنونده با آن لغت آشناست و مراد گوینده را دریافت می‌کند. بنابراین خطاب حقیقی حتی به موجودین غایب هم امکان ندارد تا چه رسد به معدومین.

۲- خطاب و مخاطبه تنزیلی که چیزی یا کسی را به منزله موجود حاضر ذی شعور فرض کنیم و او را مخاطب قرار دهیم، مثل طاغوتی که به ابرها خطاب می‌کند و می‌گوید:

«ای ابرها! به هر کجا ببارید، بر سرزمین من باریده اید.» یا انسانی که می‌تی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: «یا اهل الدیار الموحشه و ...» یا سید الشهداء علیه السلام که در روز عاشورا شهیدان به خون خفته را مخاطب قرار داده و فرمود: «یا حبیب، یا بریر و ... ما لی انادیکم فلا تسمعون و ادعوکم فلا تجیبون» و صدا البته خطاب تنزیلی که با مخاطب تنزیلی و فرضی و ادعایی انجام می‌گیرد، عمومیت دارد و مانعی ندارد که آیندگان را به منزله موجودین فرض کرده و مخاطب قرار دهیم؛ ولی خطاب حقیقی ممکن نیست. (در اینجا سخن از مرحوم مشکینی در حاشیه مطرح است که در ادامه در متن از خود صاحب کفایه خواهیم شنید و در همان جا این سخن را خواهم آورد).

قوله: و منه قد انقدح: اما احتمال سوم: از محاسبه احتمال ثانی، وضع احتمال ثالث هم روشن می‌شود و آن اینکه از نظر مشهور ادوات خطاب (یا ایها و ...) برای خطاب حقیقی وضع شده اند (که ویژگی های خطاب حقیقی را در چهار بند در فراز قبلی آوردیم). از طرفی هم مدخول این ادوات (الناس و ...) مفید عموم است و برای عموم حاضرین و غایبین، موجودین و معدومین وضع شده است. آنگاه امر دایر است ما بین اینکه ادوات را در معنای حقیقی استعمال کنیم و آن را قرینه بر تخصیص عموم مدخول قرار دهیم و بگوییم که منظور از یا ایها المؤمنون، همان مؤمنان زمان صدور این خطاب است و یا عموم مدخولها را بگیریم و از خیر خطاب حقیقی بگذریم و بگوییم که در این گونه موارد ادوات

خطاب در خطاب حقیقی استعمال نشده و در خطاب تنزیلی استعمال شده است، چه باید کرد؟ مشهور، احتمال اول را گرفته اند و خطاب را خطاب حقیقی دانسته اند و در نتیجه گفته اند که خطابه‌های شفاهی، مخصوص موجودین حاضرین است و دیگران را شامل نیست.

قوله: لکن: مرحوم آخوند برخلاف مشهور رأی دیگری دارند که در نظایر ما نحن فیه یعنی باب اوامر و استفهام و تمنی و ترجی و ... نیز همین حرف را داشتند و آن اینکه صیغه افعال برای طلب انشایی وضع شده و همه جا در همین معنا استعمال می شود و با آن انشاء و ابراز طلب می شود؛ ولی انگیزه های مولی از انشاء و ایجاد طلب به قول (افعل) متفاوت است. گاهی داعی بر انشاء طلب، وجود طلب حقیقی است؛ یعنی واقعا انجام فلان کار از بنده، مطلوب مولی است و لذا بدان امر می کند و گاهی انگیزه اش اختیار و امتحان است، گاهی به منظور تهدید امر می کند و ... و نیز ادوات و الفاظ استفهام برای استفهام انشایی وضع شده اند و با آنها انشاء سؤال و استفهام می شود؛ ولی گاهی داعی طرف از این انشاء استفهام، استفهام حقیقی است؛ یعنی واقعا نمی داند و می پرسد تا بداند و گاهی هم داعی انکار و توییح و تقریر و ... می باشد. و نیز کلمه لیت و لعل برای تمنی و ترجی انشایی وضع شده است؛ ولی دواعی بر استعمال و غرضهای استعمالی متفاوت است و نظیر حروف و اسماء هم جنس آنها که معنای هر دو یکی است؛ ولی غرضهای استعمالی فرق دارد و هر کدام به منظوری در آن معنای واحد استعمال می شوند.

از جمله این امور ما نحن فیه یعنی ادوات خطاب حروف نداء، برخی از ضمائر و اسماء اشاره و ... است که برای خطاب انشایی و ایقاعی وضع شده اند و با این حروف و ادوات انشاء خطاب و مخاطبه می شود. از این جهت فرقی ندارد که با مخاطب حقیقی باشند یا با مخاطب تنزیلی و مجازی؛ ولی داعی متکلم از انشاء خطاب متفاوت است. گاهی این ادوات را به کار می برد و انشاء خطاب می کند به داعی خطاب حقیقی، یعنی واقعا کسی هست و مخاطبی وجود دارد و گوینده به او خطاب می کند و مقصودش تفهیم او است. در اینجا باید مخاطب حاضر و ملتفتی وجود داشته باشد؛ و گرنه خطاب لغو و عبث است؛

ص: ۲۸۷

ولی گاهی به انگیزه اظهار تأسف و تحسر و حزن و اندوه انشاء خطاب می کند و چیزی را مخاطب قرار می دهد، همانند شعر ابو الحسن تهامی در ضمن قصیده رائیه که نوجوانش را از دست داده و دل سوخته و حزین گردیده و این چنین سروده:

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذاک عمر کواکب الاسحار

یعنی ای ستاره من چقدر عمر تو کوتاه بود! آری عمر ستاره های سحری کوتاه است، در اینجا فرزند شاعر از دنیا رفته و دیگر زنده نیست و قابل خطاب حقیقی نیست؛ ولی انشاء خطاب و مخاطبه به انگیزه مزبور صحیح است. گاهی به منظور شوق و اشتیاق انشاء خطاب می کند، مثل عاشق که به معشوقش می گوید یا حبیبی و ... گاهی هم به دواعی دیگر بکار می رود. حال که معنای حقیقی ادوات خطاب عبارت شد از انشاء خطاب، می گوئیم که خطاب انشایی (مثل تکلیف انشایی) بابش واسع است و اختصاص به مخاطب حقیقی ندارد. می توان غایب یا معدوم را به منزله موجود حاضر فرض کرد و او را مورد خطاب قرار داد. در نتیجه خطابات قرآنی اختصاص به حاضرین در جلسه مخاطب ندارد و غایبین و آیندگان را نیز شامل می شود.

قوله: نعم: از نظر وضع لغوی اختصاصی در بین نیست؛ ولی از نظر ظهور انصرافی ممکن است بگوئیم که همان طور که صیغه افعال عند الاطلاق به طلب حقیقی منصرف می شد، استفهام به استفهام حقیقی منصرف می شد، تمنی و ترجی هم چنین بود، خطابات شفاهی و ادوات خطاب نیز عند الاطلاق به خطاب حقیقی منصرف می شوند.

البته باید رسیدگی کرد که این انصراف آیا ظهوری و در اثر کثرت استعمال است که ارزشمند است و یا در اثر غلبه وجود و جهات دیگر است که ارزشی ندارد. ولی انصراف مزبور بر فرضی است که مانعی در بین نباشد و قرینه ای برخلاف آن نباشد و نسبت به خطابات شارع قرینه وجود دارد و آن عبارت است از اینکه محتویات این خطابات (یا ایها الناس اتقوا ربکم که امر به تقوای الهی است، یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام که امر به روزه ماه رمضان است و ...) قطعاً مخصوص حاضرین در جلسه نیست و در حق غایبین و معدومین نیز تا دامنه قیامت همین احکام و قوانین ثابت است و این قرینه قطعی، مانع

ص: ۲۸۸

می شود و جلو انصراف خطابات شفاهی را به خصوص خطاب حقیقی با مخاطب حقیقی می گیرد. پس یا ایها الناس برای خطاب انشایی وضع شده و غرض انشاء اصل تخاطب و مخاطبه است و میان مخاطب حقیقی و مخاطب تنزیلی فرقی نیست. لذا به عقیده مرحوم آخوند، خطابات شفاهی قرآن مثل خطابات غیر شفاهی عمومیت دارد و حاضر و غایب، موجود و معدوم را تا قیام قیامت، شامل می شود و وجهی برای حصر و اختصاص آن خطابات به مسلمین صدر اسلام و حاضرین در مجلس وجود ندارد.

قوله: و یشهد: گواه بر وضع ادوات خطاب برای خطاب، انشایی نه خطاب حقیقی، این مطلب است که ما به وجدانمان که مراجعه می کنیم، می بینیم هیچ مانعی ندارد که متکلمی با ادوات نداء مطلبی را بگوید و از مدخول این ادوات (ناس، مؤمنون، و ...) عموم افراد را (موجود و معدوم، حاضر و غایب) اراده کند، بدون اینکه مجازیت و رعایت علاقه ای در میان باشد و اراده عموم افراد از «یا ایها الناس» مثل اراده خصوص حاضرین در جلسه مذاکره است و هر دو حقیقت است. (درحالی که بر مسلک مشهور که طرفدار خطاب حقیقی بودند و موضوع له ادوات نداء را خطاب حقیقی می دانستند ناگزیر بودند از ارتکاب مجاز یعنی یا باید از ظهور وضعی حروف نداء صرف نظر کرده و بر خطاب انشایی حمل می کردند و یا از خیر عموم مدخول گذشته و آن را بر حاضرین حمل می کردند).

ولی ما نیازی به این حمل ها و مجاز گویی ها نداریم.

قوله: و توهم: اگر شما بگویید که از آنجا که این تنزیل و اراده عموم از مدخول به نحو عنایت و مجاز، در ذهن ما مرتکز شده و ذهن با آن مأنوس شده، خیال می کنیم مجازیتی و علاقه ای در بین نیست، در حالی که در واقع اراده عموم مع القرینه است. مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اگر چنین امری ارتکازی بود، خاصیت امور ارتکازی آن است که به محض التفاوت و توجه برای انسان معلوم می شود، و گرنه از کجا بفهمیم که فلان امر در ذهن ما مرتکز است؟ حال اگر تنزیل مزبور ارتکازی بود، باید پس از التفات و توجه می فهمیدیم که این اطلاق مجازی است، درحالی که وجدانا چنین نیست و هرگز رعایت علاقه به ذهن کسی نمی آید. (خود شما که دهها بار قرآن تلاوت کرده و با این آیات روبرو

شده اید هرگز به ذهنتان نرسیده که شاید «یا ایها الناس» مخصوص انسانهای عصر خطاب باشد، بلکه همواره از آن عموم انسانها به ذهن می آید و قطع نظر از شبهه ای که در این بحث اصولی القاء شد، اگر ظاهر خطاب را ببینیم و از آن عموم انسانها را اراده کنیم، مجازیتی در بین نیست. درحالی که اگر برای خطاب حقیقی وضع شده بود، این اراده عموم، مجازی بود نه حقیقی.

قوله: و ان ایبت: اگر شما مبنای ما را نپذیرید و بگویید که مطلب همان است که مشهور اصولیون و دانشمندان ادبیات عرب می گویند که این ادوات برای خطاب حقیقی وضع شده اند نه انشایی، و از این نظریه به هیچ قیمتی عدول نکنید، خواهیم گفت که طبق این معنا چاره ای نداریم جز اینکه بگوییم کلیه خطابات قرآن (چه آنها که اصطلاحاً خطاب شفاهی هستند و مقرون به ادوات خطاب می باشند، مثل یا ایها الناس و ... و چه آنها که مشتمل بر این ادوات نیستند، ولی روی سخن با فرد یا گروهی است و خطاب متوجه آنها است. مثل و لله علی الناس حج البیت و ...) مخصوص مشافهین و حضار در جلسه است.

(کما اینکه خطابات بشری این گونه هستند). البته باز تکرار می کنیم که حمل بر تخصیص در فرض نبود قرینه بر تعمیم و با قطع نظر از آن است. (ولی دیدیم که نوعاً قرینه بر تعمیم وجود دارد و نوبت به حمل بر معنای حقیقی نمی رسد).

قوله: و توهّم: در میان دانشمندان اسلامی گروهی طرفدار تعمیم شده اند گفته اند که خطابات شفاهی قرآن به صیغه و ظاهر وضعی شان، مفید عموم هستند و تمام افراد موجود و معدوم را به طور مساوی شامل می شوند. این ها برای اثبات تعمیم دلایلی آورده اند که دو دلیل در معالم الاصول (۱) ذکر شده و مورد انتقاد قرار گرفته. دلیلی دیگری هم در کتابهای فصول (۲) و قوانین (۳) و تقریرات شیخ اعظم (۴) مورد بحث واقع شده که مرحوم آخوند این دلیل را آورده و از آن انتقاد کرده است. این دلیل دارای دو بخش است.

در بخش اول سخن از تعمیم خطاب نسبت به معدومین است. در بخش دوم سخن از

۱- معالم الاصول، ص ۱۱۳.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۱۸۳.

۳- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۴۰.

۴- مطارح الانظار، ص ۲۰۶.

ص: ۲۹۰

تعمیم نسبت به غایبین است. بخش اول: اگر خطاب یک خطاب بشری و از متکلم انسانی صادر شود، نسبت به او گذشته و حال و آینده معنی دارد و آیندگان در حضور متکلم نیستند تا آنان را مورد خطاب حقیقی قرار دهد؛ اما اگر خطاب الهی شد، نسبت به مخاطب به این خطاب گذشته و حال و آینده معنی ندارد، بلکه همه ازمنه برای او یکسان است و او نسبت به همه ازمنه احاطه دارد و تمام موجودات در ظرف خودشان در محضر پروردگار حضور دارند. چیزی از او غایب نیست یا چیزی نزد او معدوم نیست. همه هستند و حضور دارند. پس خطاب حقیقی از سوی خداوند نسبت به همگان (حتی معدومین و آیندگان تا دامنه قیامت) کاملاً ممکن و معقول است. بنابراین خطابات شفاهی قرآن عمومیت دارند و مخصوص حضار مجلس تخطب نمی باشند.

مرحوم آخوند در دفع و ابطال این توهم می فرماید که ما منکر احاطه قیومی خداوند بر همه چیز نیستیم. همه حوادث تا بی نهایت معلوم و مقدور و متعلق اراده و مشیت الهی است و او کمال مطلق است و نقص و کاستی ندارد؛ ولی این ها دلیل نمی شوند بر اینکه معدومین صلاحیت خطاب پیدا کنند.

(به قول مرحوم مشکینی: ان المراد من الخطاب ما كان واقعا بالكلمات المركبه من الاصوات المكيفه بالكيفيات الحرفيه و هي من الكيفيات المسموعه المتصرمه و بالمخاطب ما كان في وعاء الزمان لا ان المراد من الاول الخطاب المعنوی و من الثاني الموجودات الدهريه و الارواح المجرده).

و این عدم صلاحیت هم به خاطر نقص و قصوری در ذات آنهاست که الآن وجود خاصّ مادی ندارند تا بتوانند بشنوند و درک کنند و ... نه اینکه نقصی برای خداوند به حساب آید. (بلکه قابلیت قابل باید تمام شود تا حروف و اصواتی ایجاد شود و او هم بشنود؛ و گرنه فاعلیت فاعل تامّ است. کسی نمی تواند بگوید که چون خدا نمی تواند معدومان و آیندگان را مورد خطاب قرار دهد، پس قدرت او محدود است. خیر، قدرت به چیزهای امکانی تعلق می گیرد و خطاب مزبور اصلاً ممکن نیست و از قبیل اجتماع نقیضین است. تفصیل این مباحث در باب صفات الهی در علم کلام، بحث قدرت واجب الوجود

باید دنبال شود.) در نتیجه از این حیث خطاب الهی و خطاب بشری فرقی ندارد و هیچ کدام به معدومین تعلق نمی‌گیرد.

قوله: کما انّ: بخش دوم استدلال: از آنجا که همه مکانها برای خداوند یکسان است و انسانهای یک عصر در هر نقطه و مکانی که باشند برای خداوند حضور دارند (خواه در جلسه خطاب و پای منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله باشند و خواه در بیرون از مسجد در اقصی نقاط عالم.) لذا خطابات الهی به نحو خطاب حقیقی اختصاص به حضار ندارد، بلکه غایبین را (که برای ما غایب محسوب می‌شوند، نه برای خداوند.) نیز شامل است و این را دلیل بر تعمیم گرفته‌اند.

پاسخ مرحوم آخوند همان است که از بخش اول دادند که ما منکر احاطه الهی و استواء امکانه نسبت به او نیستیم و نقصی در آن ناحیه نیست؛ ولی خاصیت خطاب لفظی این است که آن به آن موجود و معدوم می‌شود و قابلیت بقاء ندارد و چون چنین است قطعاً خود خطاب قاصر است از اینکه متوجه غایبین و غیر شنوندگان هم بشود؛ زیرا آن وقتی که این الفاظ موجود و معدوم می‌شدند که او در جلسه حضور نداشت تا مشمول خطاب حقیقی شود و حالا- هم که حضور پیدا کرده است، خطابی نیست که او بشنود. خاصیت خود خطاب این است که همان کسانی هم که در جلسه حضور دارند، باید از اول تا آخر کلام را توجه کنند تا مراد را دریابند و مخاطب حقیقی باشند، و گرنه آنها نیز مخاطب حقیقی نیستند. در نتیجه خطاب لفظی حقیقی، مخصوص مخاطبین موجود و حاضر و ملتفت و درک کننده معنی می‌باشد و غیر این‌ها را شامل نیست و قصور در خود خطاب است نه در مخاطب و خطاب کننده. (پس از این راهها نمی‌توان عمومیت خطابات الهی را نسبت به غایبین و معدومین ثابت کرد. آری، از راه خطاب انشایی می‌توان اثبات کرد که ما همان راه را طی کردیم.)

قوله: هذا لو قلنا: تا به حال بحث در این بود که آیا خطابه‌های شفاهی خصوصی است یا عمومی؟ یعنی آیا مخصوص مشافهین و مخاطبین است یا غایبین و معدومین را نیز شامل می‌شود؟ مشهور طرفدار اختصاص بودند. به دلیل اینکه ادوات خطاب را برای خطاب

ص: ۲۹۲

حقیقی می دانستند. عده ای طرفدار تعمیم بودند و مرحوم آخوند از این گروه بود و ادوات خطاب را برای خطاب انشایی می دانست، به بیانی که مبسوطا گذشت. حال می فرماید که تمام این بحثها بر این فرض است که مخاطبین به خطابات شفاهی قرآن را غیر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله بدانیم و بگوییم که خداوند به زبان پیامبرش با مردمان سخن می گوید و گویا مستقیماً آنها را مورد خطاب قرار می دهد. (ولی چون همه کس قابلیت وحی و الهام و خطاب مستقیم را ندارند، لذا نیاز به واسطه ای با دو جنبه ناسوتی و ملکوتی است که شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله از جنبه ملکوتی لیاقت ارتباط با مبدأ غیبی و دریافت وحی را دارد و از جنبه ناسوتی قابل تماس با مردم و ابلاغ به آنان است؛ و گرنه پیامبر از خود چیزی نمی گوید و هرچه می گوید وحی الهی است). آنگاه اگر مخاطب حقیقی مردمان و مؤمنان بودند، جای بحثهای مذکور هست که آیا خطابات شفاهی مخصوص حاضرین در جلسه مخاطب است یا شامل غایبین و آیندگان نیز می شود؟ و اقوال و ادله را ملاحظه کردید.

حال فرض دیگری هم وجود دارد و آن اینکه اصلاً مخاطب حقیقی به این خطابه‌ها شخص پیامبر صلی الله علیه و آله باشد که خداوند از طریق وحی و سخن گفتن از وراء حجاب و یا با نزول فرشته و یا از طریق الهام به قلب شریف و عرش پیامبر صلی الله علیه و آله او را مخاطب قرار داده و با او سخن می گوید و دیگران اصلاً مخاطب به این خطابه‌ها نیستند (حتی حاضرین در جلسه) و گویا پیامبر که بر فراز منبر، آیات الهی را بر مردمان تلاوت و ابلاغ می فرماید، جریان مخاطبه و مکالمه خویش با خدای متعال را بازگو می کند، نه اینکه خطابی برای دیگران باشد.

(از پاره ای روایات این معنا قابل استفاده است آنجا که می گوید یا قتاده أنما يعرف القرآن من خوطب به، به روایت زید شحام از امام باقر علیه السلام (۱) یعنی قرآن را فقط مخاطبان واقعی آن می شناسند و معرفت حقیقی به قرآن دارند و واضح است که اینان جز معصومین علیهم السلام و در رأس آنان جز شخص پیامبر صلی الله علیه و آله نخواهد بود).

ص: ۲۹۳

آنگاه طبق این فرض چاره ای نداریم، جز اینکه خطابات مزبور را از نوع خطاب انشایی بدانیم نه خطاب حقیقی، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله یک نفر است؛ ولی در خطاب به لفظ جمع آمده و فرموده که یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا و... واضح است که خطاب فرد به لفظ جمع حقیقی نیست، بلکه تنزیلی است و منظور اصل انشاء خطاب است نه اینکه منظور اختصاص محتوای خطاب به شخص مخاطب باشد. پس مانعی ندارد که حکمی که در این گونه خطابات آمده (مثل وجوب تقوی، وجوب صوم و...) عمومی بوده و اختصاص به رسول صلی الله علیه و آله نداشته باشد، بلکه حاضرین و غایبین و حتی معدومین را هم شامل شود.

فصل هشتم ثمره بحث از خطابات شفاهی

فصل هشتم از فصول باب عامّ و خاص، در حقیقت بیان ثمره عملی بحث از عمومی یا خصوصی بودن خطابات شفاهی است. لذا جا نداشت این را به صورت یک فصل جدا ذکر کنند که موهم بی ارتباط بودن این بحث با فصل قبل است و انسان گمان می کند که بحث جدیدی آغاز شده و خوب بود به لفظ «تذنیب» یا «تبصره» یا «ثم ان الثمره» و ...

عنوان می کردند. به هر حال سؤال این است که بحثهای اصولی باید دارای ثمرات فقهی و عملی باشند و مشکلی از مشکلات فقیه را حل کنند. روی این اصل ثمره بحث مذکور کجا ظاهر می شود؟ می فرماید که دو ثمره برای این بحث ذکر شده که مورد قبول ما نیست.

ثمره اول: این ثمره بر مسلک محقق قمی (۱) و مبتنی بر دو مبنای ایشان است که عبارتند از:

۱- از دیدگاه محقق قمی حجیت ظواهر (چه ظواهر قرآن و چه ظواهر دیگر کلمات) مخصوص مقصودین بالافهام است (یعنی کسانی که قصد متکلم از القاء این خطاب، افاده و تفهیم آنان است) و در حق دیگران حجت نیست و آنان حق ندارند از ظواهر استفاده کنند و بدان احتجاج نمایند.

۲- از دیدگاه ایشان مقصودین بالافهام نسبت به ظواهر قرآن، خصوص مشافهین و حاضرین جلسه هستند. قرآن از این جهت با دیگر کتابها (تالیفات و تصنیفات) فرق دارد.

سایر کتب نوشته شده برای اینکه هر خواننده ای از آن استفاده کند و همه افراد در هر عصر

۱- قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۳۳.

ص: ۲۹۵

و نسلی مقصود بالافهام هستند؛ ولی قرآن این گونه نیست. مخاطبان قرآن و مقصودین بالافهام از آیات قرآن، خصوص مشافهین هستند. از ضمیمه دو مقدمه مزبور به این نتیجه رسیده که حجیت ظواهر قرآن مخصوص مشافهین و حضار در مجلس تخاطب است و دیگران حق ندارند به این ظواهر عمل کنند.

آنگاه روی دو مبنای مذکور بیان ثمره این است اگر خطابات شفاهی قرآن عمومی باشد و مقصودین بالافهام همگان باشند، ظواهر در حق همگان حجّت است و همه می توانند به آن استناد کنند. (نتیجه اش اثبات حکم برای حاضرین تنها باشد یا برای اعم از حاضر و غایب و معدوم، مهم نیست؛ چون گاهی فقهی از ظاهر کلامی استفاده می کند و حکمی را برای دیگران ثابت می کند، و لو برای خودش آن حکم نباشد). ولی اگر خطابات خصوصی شد و مخصوص حاضرین شد و مقصود بالافهام آنها بودند، ظواهر هم فقط در حق آنان حجّت خواهد بود و دیگران مجاز نیستند از این ظواهر استفاده کنند.

قوله: و قد حَقَّق: مرحوم آخوند هر دو مبنای ثمره مذکور را ردّ می کنند.

اولا ما قبول نداریم که حجیت ظواهر مخصوص مقصودین بالافهام باشد؛ زیرا دلیل حجیت ظواهر، سیره قطعی عقلاء است و عقلاء فرق بین مقصودین و غیر مقصودین نمی گذاردند (نمونه اش باب وصایا و اقراریر و غیره است که در جلد دوم کفایه خواهد آمد).

ثانیا بفرض که حجیت ظواهر خصوصی باشد و فقط در حق مقصودین بالافهام حجّت باشد؛ ولی مقدمه دوم را قبول نداریم و می گوئیم که مقصودین بالافهام از آیات قرآن، خصوص مشافهین نیستند، بلکه عموم انسانها تا دامنه قیامت هستند. (و این مطلب از روایات فراوانی بدست می آید، از قبیل: حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه، شرع محمد صلی الله علیه و آله مستمرّ الی یوم القیامه، اخباری که می گوید هر حدیثی از قول ما برای شما نقل کردند، آن را بر کتاب الله عرضه کنید و اگر مطابقت کرد، از ما صادر شده و گرنه دروغ و مزخرف است و از ما صادر نشده است). پس همگان حق دارند از این ظواهر استفاده کنند.

در نتیجه چه خطابات شفاهی را اختصاصی قرار دهیم و چه قائل به تعمیم باشیم، در هر حال ظواهر کتاب حجت است و ما حق داریم به این ظواهر استناد کنیم.

ثمره دوم: اصل کلی آن است که هرگاه بخواهیم حکم صنف و دسته ای را برای صنف و دسته دیگر ثابت کنیم، حتما باید دو گروه مزبور اتحاد در صنف داشته باشند؛ یعنی خصوصیتی که موجب تصنیف و صنف شدن آنان می گردد یکی باشد. بنابراین حکمی که برای زنان ثابت است (اخفاف به قرائت مثلا) نمی توان آن را برای مردان ثابت کرد؛ زیرا اتحاد صنفی ندارند و هکذا. با توجه به این مقدمه اگر ما در قرآن به اطلاقاتی برخوردیم (مثل: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (۱)) و احتمال دادیم که خصوصیت و قیدی (بنام: تمکن از درک معصوم، زمان حضور) در وجوب نماز جمعه دخیل باشد و شک در دخالت آن در غرض مولی کردیم، در چنین موردی ثمره ظاهر می شود و آن اینکه اگر قائل به تعمیم باشیم و بگوییم که آیندگان هم مستقیما مخاطب به این خطابات هستند و همین احکام را دارند، بر این فرض عند الشک در دخالت قید زاید (حضور معصوم) ما نیز حق داریم از اطلاق خطاب استفاده کنیم. در نتیجه حکم نماز جمعه را برای معدومین هم ثابت کنیم.

(و همین است فرق ثمره اول با دوم که در آنجا هدف اصل اثبات حکم بود نه اثبات آن برای آیندگان؛ ولی در اینجا غرض اثبات حکم برای آیندگان است. مضافا به فرق دیگری که مرحوم مشکینی در حاشیه فرموده که طالبین مراجعه کنند.)

و بنا بر تعمیم خطاب، فرقی میان مشافهین و غیر مشافهین نیست و لزومی ندارد ما با آنها اتحاد صنفی داشته باشیم تا حق استفاده از مزایای اطلاق را دارا شویم، بلکه با عدم این وحدت صنفی نیز در استفاده از اطلاق مجاز هستیم. ولی اگر قائل به تخصیص باشیم و خطاب و اطلاق لفظی و ظهوری را مخصوص حاضرین بدانیم، حق استفاده از اطلاق نداریم؛ زیرا خود خطاب که شامل ما نیست و احکام ما را بیان نمی کند و مخصوص حاضرین است و برای کسانی که در عصر حضور بودند وجوب جمعه را بیان می کند و

ص: ۲۹۷

دلیل دیگری هم برای اشتراک معدومین با حاضرین نداریم، مگر مسئله اجماع. اجماع هم چون یک دلیل لبی است، قدر متیقن از آن را باید گرفت، و قدر متیقن از قیام اجماع بر اشتراک، فرض اتحاد در صنف است و چون در اینجا اتحاد مزبور نیست، پس اشتراکی هم نیست (۱).

قوله: و لا یذهب علیک: مرحوم آخوند در ردّ این ثمره می فرماید که چه خطابات و اطلاقات اختصاص به مشافهین داشته باشد و چه اعم باشد، در هر حال ما آیندگان حق داریم از این اطلاقات استفاده کنیم و قید مشکوک را برداریم؛ اما بنا بر تعمیم، که پرواضح است و خود طرفداران ثمره مزبور هم آن را قبول داشتند. اما بنا بر تخصیص، لازم نیست ما به اطلاق آیه نماز جمعه (مثلاً) برای خودمان تمسک کنیم تا اعتراض کنید که این خطاب ربطی به شما ندارد و متکفل بیان وظیفه شما نیست، بلکه به اطلاق آیه برای مشافهین تمسک می کنیم و می گوییم که نسبت به حاضرین اگر شک در قیدی می کردند (که مثلاً آیا وجوب جمعه مقید به عصر معصوم است یا نه؟) حق داشتند از اطلاق استفاده کنند و بگویند که آیه مطلق است و قیدی نیاورده که (و کنتم فی زمن الحضور مثلاً) پس معلوم می شود خصوصیت مزبور در غرض مولی دخیل نیست و ما با استفاده از اطلاق نتیجه می گیریم که در حق مشافهین وجوب جمعه مطلق بوده و خصوصیت تمکن از معصوم دخیل نبوده و از خصوصیات مصنّفه نیست، بعد زمینه فراهم شد و اتحاد در صنف درست شد و ما معدومین و موجودین در عصر غیبت هم مثل آنها هستیم، آنگاه به قانون اشتراک (که از راه اجماع و ضرورت دین بدست آمده) می گوییم که در حق ما نیز نماز جمعه واجب است و قیدی در کار نیست.

قوله: و کونهم: اگر بگویید که شاید در واقع وجوب جمعه در حق مشافهین، مقید به زمان حضور بوده و اطلاق نداشته؛ ولی اینکه در خطاب، قید مزبور را نیاورده برای آن است که آنان در خارج واجد قید بودند و نیازی به آوردن قید در متن خطاب نبوده، پس

۱- این ثمره را در قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۳۴-۲۳۳ ذکر کرده و در حاشیه به مرحوم وحید بهبهانی نسبت داده است.

آیندگان نمی‌توانند بگویند که خطاب برای مشافهین مطلق بوده است.

در جواب می‌گوییم که قیود و خصوصیات دو دسته هستند:

۱- خصوصیاتی که فقدان و عدم در آنها راه ندارد و از لوازم لاینفک موضوع هستند، از قبیل قرشیّت و عربیت و عجمیت و ... نسبت به این‌ها حق با شما است؛ یعنی صحیح است که مولی خطاب را مطلق بگوید و در واقع مرادش مقید باشد؛ ولی چون این قید حتما وجود دارد نیازی به ذکرش نیست.

۲- خصوصیاتی که عدم بردار هستند و گاهی ممکن است باشند و گاهی نباشند، از قبیل: پیری و جوانی، فقر و غناء، علم و جهل، و ... نسبت به این‌ها اگر در واقع حکم مقید به اغنیاء است، مولی نمی‌تواند مطلق بیاورد و صرفا اعتماد کند به اینکه فعلا همه غنی هستند و نیازی به ذکر قید نیست خیر باید بیاورد؛ زیرا فردا ممکن است ورق برگردد و اغنیاء فقیر شوند و تکلیف آنها باید معلوم شود، و قید زمان حضور امام و زمان غیبت امام علیه السلام از این قبیل است؛ یعنی عدم در آن راه دارد، امروز زمان حضور است فردا ممکن است زمان غیبت باشد (و بالعکس) لذا اگر وجوب جمعه در واقع مخصوص زمان حضور است باید قیدش را بیاورد و نباید اکتفا کند به اینکه فعلا عصر حضور است و همه واجد قیدند، خیر، فردا ممکن است زمان غیبت فرارسد. لذا ما حق داریم نسبت به مشافهین از اطلاق استفاده کنیم و تکلیف آنها را روشن کنیم. سپس با قاعده اشتراک، همان حکم را برای خود اثبات کنیم.

قوله: و لیس المراد: اگر بگویید که اجراء قاعده اشتراک یک شرط دارد و آن مسئله اتحاد صنفی است، یعنی در صورتی حکم مشافهین برای ماها (غیر مشافهین) ثابت می‌شود که ما با آنها از نظر خصوصیات مصنفه یکی باشیم. درحالی که این گونه نیست؛ زیرا آنان در زمان حضور معصوم علیه السلام به سر می‌بردند و متمکن از معصوم بودند و مدرک آن عصر بودند و ما از این نعمت محرومیم و در عصر غیبت به سر می‌بریم، پس خصوصیات ما یکی نیست تا قانون اشتراک حکم ثابت در حق آنان را برای ما هم اثبات کند.

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید که ما نیز شرط مذکور را قبول داریم و بدون اتحاد

صنفي، قانون مشاركت جاري نمي شود؛ ولي بايد ديد منظور از خصوصيات صنفی کدام است؟ خصوصياتی که موجب صنف صنف شدن انسانها می گردد و میان آنان تفاوت و فرق ایجاد می کند، از نظری دو دسته می باشند:

۱- خصوصياتی که هيچ نوع دخالتی در اثبات يا سلب حکم شرعی ندارند و از اين نظر، وجود آنها کالعدم است از قبيل رنگ، شکل، نژاد، جنسيت در نوع احکام، منطقه جغرافیایی، محیط اجتماعی، خصوصيات فردی، عالم و جاهل بودن، فقير و غنی بودن شيخ و شاب بودن و ...

۲- خصوصيات و قيودی که در ثبوت حکم كاملا دخیل هستند و ثبوت حکم دائر مدار آنهاست اعم از شرايط عامه تکلیف از قبيل: بلوغ، عقل، قدرت، رجولیت، و انوئیت در پاره ای از احکام، و علم که شرط فعلیت و تنجز است، و شروط خاصه تکلیف از قبيل: دخول وقت نسبت به نماز، استطاعت نسبت به حج، تمکن از نصاب نسبت به زکات و ...

حال منظور از اتحاد صنفی عبارت است از اتحاد ما آیندگان با مشافهين و موجودين در عصر نزول قرآن در خصوصيات دسته دوم یعنی در قيود و شروطی که در حکم شرعی دخیل هستند که با اين شرايط، حکم در حق آنان ثابت شده بود و با همان شرايط هم در حق ما ثابت می شود. اما خصوصيات دسته اول که در ثبوت حکم نقشی ندارند. اتحاد در اين ها لازم نیست و گرنه بايد بگويم که احکام شرعیه برای غايين از جلسه هم ثابت نیست و آنها هم نمی توانند به قاعده اشتراک استناد کنند؛ چرا که مشافهين خصوصیتی داشتند (حضور) که غايين فاقد آن هستند. پس غايين محکوم به آن احکام نیستند، درحالی که احدی به اين لازم ملتزم نیست، پس ملاک اتحاد صنفی در اين دسته از خصوصيات نیست، بلکه اتحاد صنفی در دسته اول لازم است و خصوصيت ادراک عصر معصوم و بودن در آن زمان، از دسته دوم است و در ثبوت حکم شرعی نقش ندارد و اين را از راه تمسک به اطلاق در حق مشافهين و برای آنها ثابت کردیم. وقتی اين خصوصيت نقشی نداشت، پس اتحاد صنفی محفوظ است و جای اجراء قاعده اشتراک و در نتیجه جای اثبات حکم شرعی برای آیندگان است.

ص: ۳۰۰

قوله: و دلیل الاشتراک: اگر کسی بگوید که اصولاً- چه نیازی داریم به اینکه از اطلاق استفاده کنیم و اصاله الاطلاق در حق مشافهین جاری کنیم تا زمینه برای قاعده اشتراک درست شود؟ چرا از اول قانون اشتراک را پیاده نکنیم؟ چه مانعی دارد بگوییم که مسلمین زمان حضور مکلف به نماز جمعه بودند و این عمل مقدس در حق آنان واجب بود و قانون اشتراک می گوید هر تکلیفی که مسلمین صدر اول داشتند آیندگان هم تا دامنه قیامت دارند و نتیجه بگیریم که پس جمعه در حق ما نیز واجب است؟

مرحوم آخوند می فرماید: اگر مشافهین واجد خصوصیتی به نام درک زمان حضور معصوم علیه السلام نبودند، نیازی به اطلاق نبود و یا اگر واجد بودند و یقین داشتیم که این خصوصیت نقشی در حکم نداشت باز نوبت به اصاله الاطلاق نمی رسد؛ ولی فرض این است که آنان واجد این خصوصیت بودند و احتمال هم می دهیم که شاید این ویژگی دخیل در حکم باشد و وجوب جمعه مخصوص آنان و مقید به زمان حضور باشد و ربطی به معدومین و آیندگان نداشته باشد. اینجا است که اول باید این احتمال و شاید را برطرف کنیم و راهی جز استناد و تمسک به اطلاق وجود ندارد. پس نخست با اصاله الاطلاق دخالت قید مزبور را برطرف می کنیم و پس از اثبات اطلاق حکم، از قاعده اشتراک استفاده می کنیم. در این جهت فرقی ندارد که ما خطابات شفاهی را عمومی بدانیم یا خصوصی که در هر حال از اطلاقات استفاده می کنیم و عند الشک در دخالت قید زاید، به آنها تمسک می کنیم.

قوله: فتلخص: نتیجه بحثهای قبلی این شد که ثمره دوم را رد کردیم و ناچاریم برای اثبات وجود ثمره برای این بحث (خطابات شفاهی خصوصی اند یا عمومی؟) به همان ثمره نخست برگردیم و ظهور ثمره را در حجیت ظواهر جستجو کنیم، که مع الاسف آن ثمره نیز بر دو مبنای محقق قمی (۱) مبتنی بود. یکی اینکه حجیت ظواهر مخصوص مقصودین بالافهام باشد و دوم اینکه مقصودین بالافهام از خطابات قرآن، خصوص مشافهین باشند. و هر دو مبنا در جای خود ابطال شده است. پس ثمره اول هم مبنایی

ص: ۳۰۱

است و از دیدگاه مشهور این ثمره هم ظاهر نمی شود. پس در مسئله خطابات شفاهی ثمره عملی و فقهی وجود ندارد و چه بهتر که حوزویان گرامی از خیر این بحث بگذرند و وقت را تلف نکنند.

فصل نهم عود ضمیر به بعض افراد عام

فصل نهم از فصول باب عام و خاص، درباره این است که اگر در کلام ابتدا عامی ذکر شود و بدنبال آن ضمیری بیاید که به طور قطع و جزم (به حکم اجماع و یا دلیل دیگر) به برخی از افراد آن عام رجوع کند. آیا این عود ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام قبلی می‌گردد و آن را هم به همین بعض اختصاص می‌دهد یا عموم عام به قوت خود باقی است و عود ضمیر موجب تخصیص آن نمی‌شود؟ مسئله مورد اختلاف است و اقوالی در این رابطه وجود دارد که در کتب قبلی (معالم، قوانین، اصول فقه) ملاحظه فرموده اید. مرحوم آخوند قبل از هر سخنی محل نزاع را تبیین می‌کنند و سپس تحقیقی دارند که ارائه می‌دهند:

به طور کلی گاهی اول عامی می‌آید و بدنبال آن هنوز حکمی بیان نشده ضمیری می‌آید که یقیناً به بعض العام عود می‌کند و سپس یک حکم بیشتر بیان نمی‌شود که آن هم قطعاً مال همین ضمیر است (یعنی افرادی که ضمیر به آنها برمی‌گردد) در این صورت قطعاً عود ضمیر به بعض، قرینه می‌شود و عام مذکور در صدر کلام را تخصیص می‌زند. مثل: «العلماء یجوز تقلیدهم» که لفظ «العلماء» جمع با الف لام و مفید عموم است؛ ولی ضمیر «هم» به خصوص عدول برمی‌گردد و جواز تقلید (که حکم باشد) مخصوص علمای عادل است و قطعاً مراد از علماء هم خصوص فقهای عادل است یا مثل: «المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ» که لفظ «المطلقات» جمع محلی به لام و مفید عموم است و شامل زنان مطلقه به طلاق بائن و رجعی هر دو می‌شود؛ ولی ضمیر ازواجهنّ به خصوص مطلقات رجعی برمی‌گردد

ص: ۳۰۳

و شامل بائنات نمی شود و حکم به اولوئیت و احقیقت هم مخصوص شوهران همین مطلقات است و یک حکم بیشتر که نیست پس قطعاً مراد از مطلقات هم خصوص رجعیات است. این فرض خارج از بحث است.

ولی گاهی نخست عامی آمده و حکمی هم برای آن مستقلاً بازگو شده و سپس متصل به آن (یعنی در کلام واحد) یا منفصل و جدای از آن (در دو کلام) ضمیری آمده که قطعاً به بعضی از افراد عامّ عود می کند و بدنبال ضمیر هم حکم دیگری ذکر شده که مخصوص همین بعض افراد است.

مثال کلام واحد: «العلماء یجب اکرامهم و هم یجوز تقلیدهم» عامّ ما «العلماء» است که عدول و فساق را شامل است. حکم عام، وجوب اکرام است. ضمیر ما «هم» است که منظور فقهاء عادل است و حکم ضمیر جواز تقلید است.

مثال دو کلام: «و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و لا یحلّ لهن ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهنّ ان کنّ یؤمنن بالله و الیوم الآخر و بعولتهنّ احقّ بردهنّ فی ذلک» (۱) عامّ ما کلمه «المطلقات» است که جمع با الف و لام است و هر یک از بائنات و رجعیات را شامل است. حکم عامّ تربص و عده نگهداشتن تا سه طهر است. سپس جمله و لا یحلّ فاصله شده تا می رسد به اینجا که «و بعولتهنّ...» ضمیر «هنّ» قطعاً به خصوص مطلقه های رجعی برمی گردد و حکم احقیقت بر ردّ در زمان عده هم مخصوص همین رجعیات است. وگرنه در طلاق بائن و لو زن در حال عده باشد. فرقی میان زوج مطلق و غیر زوج نیست و هیچ کدام اولی و احقّ نیستند. پس حکم ثانی مخصوص بعض افراد عامّ یعنی مطلقه رجعی است؛

ولی سخن در این است که آیا عود ضمیر به بعض افراد عامّ ما سبق، و اختصاص حکم دوّم به همان بعض افراد، باعث می شود که عامّ صدر کلام تخصیص بخورد و حکم اول هم مخصوص همین بعض باشد یا اینکه عود ضمیر موجب تخصیص نمی شود و حکم ثانی به دلیل خاصّ (اجماع و غیره) اختصاص به بعضی دارد و باعث نمی شود که حکم

ص: ۳۰۴

اولی هم اختصاصی باشد و شامل همه افراد نشود؟

قوله: و التحقيق: حال که محلّ نزاع روشن شد، مرحوم آخوند می فرماید که تحقیق آن است که در این گونه موارد دو ظهور وجود دارد و دو اصالة الظهور قابل جریان است:

۱- ظهور عام صدر کلام (العلماء یا المطلقات و ...) در عموم و شمول جمیع افراد (عادل و فاسق، بائن و رجعی) که اصالة الظهور یا اصالة العموم در مورد آن جاری و به شمول جمیع افراد حکم می کند و دلالت دارد بر اینکه حکم اولی (وجوب اکرام، عدّه نگهداشتن و ...) مال تمام افراد این عام است و فرد یا گروهی مستثنا نیستند.

۲- ظهور ضمیر بعدی در مطابقت با مرجع خودش، ضمیر وضع شده برای مطابقت با مرجع یعنی از ضمیر همان چیزی اراده می شود که از مرجعش اراده شده و ضمیر در همان معنایی استعمال می شود که مرجع ضمیر در آن استعمال شده است و اصالة الظهور یا اصالة المطابقه یا اصالة عدم الاستخدام می گوید که ضمیر باید با مرجعش مطابق باشد؛ و گرنه استخدام خواهد بود (از مرجع ضمیر معنایی و از خود ضمیر معنای دیگری اراده شود که یا فردی از آن معنا است و یا جزیی از آن است و یا مباین با آن است). که خلاف ظهور وضعی است.

حال که دو ظهور درست شد می گوییم: در مواردی که می توانیم هر دو ظهور را حفظ کنیم، باید به هر دو عمل شود و از هر دو ظهور پیروی شود، مثلاً- فرموده: «العلماء یجب اکرامهم» و «یستحب النظر الیهم»، و احتمال می دهیم که حکم دوّم مخصوص عالم عامل کامل باشد؛ ولی یقین نداریم در اینجا حکم ثانی هم مثل حکم اوّل عام خواهد بود و ضمیر الیهم به عموم علماء برمی گردد و اختصاصی نیست. ولی در مواردی که حفظ هر دو ظهور ممکن نیست مثل ما نحن فیه که نمی توانیم هم ظهور عام در عموم را حفظ کنیم و اصالة العموم جاری کنیم و هم ظهور ضمیر را در تطابق حفظ کرده و اصالة عدم الاستخدام جاری کنیم.

و سرّ مطلب آن است که ما از خارج یقین داریم که از ضمیر بعض افراد مرجع اراده شده نه همه آنها و حکم دوّم مخصوص همین بعض است نه همه آنها و با این دلیل خارجی

ص: ۳۰۵

می‌گوییم که اجراء هر دو اصل امکان ندارد و ناچار باید در یکی از آن دو تصرّف کنیم، یا باید در اصاله العموم تصرّف کرده و از اجراء آن صرف نظر کنیم و بگوییم که عامّ اوّل هم به عمومش باقی نیست و به برکت ضمیر تخصیص خورده و حکم اوّل هم برای بعض افراد ثابت است که اگر در عموم عامّ تصرف کردیم در ناحیه ضمیر دخل و تصرفی نمی‌کنیم و اصل عدم استخدام به قوت خود باقی است و ضمیر در معنای خودش استعمال شده و با مرجع تطابق دارد. و یا باید از اصاله الظهور در جانب ضمیر صرف نظر کنیم و به نوعی مجازیت در این ناحیه ملتزم شویم و ظهور عامّ در عموم را حفظ کنیم و اصاله العموم به قوت خود باقی باشد. و تصرّف در ظهور ضمیر هم به یکی از این دو راه است.

۱- یا مجاز در کلمه قائل شویم؛ یعنی ضمیر برای مطابقت وضع شده بود ولی الآن در مطابقت استعمال نشده و در عدم مطابقت استعمال شده؛ یعنی از مرجع ضمیر عموم و از خود ضمیر خصوص اراده شده است که همان استخدام باشد.

۲- یا مجاز در اسناد قائل شویم؛ یعنی ضمیر را در ظاهر به عموم افراد عامّ ارجاع دهیم و حکم دوم را هم به تمام افراد نسبت دهیم، در حالی که در واقع حکم ثانی برای بعض افراد است این مجاز در اسناد است؛ یعنی اسناد یک اسناد مجازی است و چیزی را به غیر ما هو له اسناد داده ایم و گرنه کلمات مجاز نشده (مثل جری المیزاب، انبت الربیع البقل و ... که اسناد جریان به میزاب و انبات بقل به ربیع مجازی است و گرنه کلمات و مفردات در معنای خودش بکار رفته اند).

حال از کدام اصل صرف نظر کنیم؟ از خیر اصاله العموم در ناحیه عام بگذریم و قائل به تخصیص شویم یا از خیر اصاله عدم الاستخدام در ناحیه ضمیر بگذریم و حکم به استخدام و عدم مطابقت کنیم؟ به اعتقاد مرحوم آخوند، اصاله الظهور در جانب عامّ با اصاله الظهور در جانب ضمیر تعارضی ندارد و سالم از معارض است و مقدم بر اصل ظهور در طرف ضمیر است. ما عموم عامّ را حفظ می‌کنیم و حکم اول را هم عمومی می‌دانیم و علی القاعده حکم ثانی هم باید عمومی باشد؛ ولی به دلیل خاصّ خارجی قابل تعمیم نیست و اختصاصی است ربطی به حکم اوّل ندارد و موجب تخصیص آن نمی‌شود.

ص: ۳۰۶

سرّ مطلب آن است که مدرک اصاله الظهور، سیره عملی و بناء عملی و قطعی عقلاء است و چون عمل است نه قول، دلیل لثی می شود و باید به قدر متیقّن آن عمل شود و قدر متیقّن از وجود سیره عقلاء بر اصاله الظهور، در مواردی است که در اصل مراد متکلم شک داشته باشیم و ندانیم که آیا همین ظهور اراده شده یا نه. اما در شک در کیفیت استعمال و اراده جای اصاله الظهور و بناء عقلاء نیست؛ یعنی اصل مراد متکلم را یقین داریم، ولی نحوه اراده کردن او را نمی دانیم که به نحو حقیقت است یا مجاز. اصل استعمال و مستعمل فیه را می دانیم؛ ولی کیفیت آن را نمی دانیم که علی وجه الحقیقه است یا علی المجاز.

اینجا وجود بناء عقلاء قطعی نیست که بگویند حتما بنا را بر حقیقت یا مجاز بگذار. مهم اصل اراده است نه خصوصیات آن.

در ما نحن فیه نسبت به اصاله الظهور در عام، از قبیل شک در اصل مراد متکلم است که آیا عموم و ظاهر را اراده کرده یا خصوص و خلاف ظاهر را؟ و جای اصاله الظهور است؛ ولی نسبت به اصاله الظهور در ضمیر، از قبیل شک در کیفیت استعمال و اراده است و گرنه اصل اراده شدن بعضی افراد مقطوع است؛ ولی بر نحو حقیقت یا مجاز بودنش مشکوک است و جای اصاله الظهور نیست؛ چون دلیل ندارد. در نتیجه ما اصاله الظهور در جانب عام را اختیار کرده و می گوئیم که حکم اولی عمومیت دارد. آری در ضمیر مرتکب مجاز می شویم و حکم ثانوی هم قطعاً مال همین بعض است؛ ولی ربطی به حکم اولی ندارد و سبب تخصیص آن نمی شود.

قوله: فافهم: امر به دقت مطلب مزبور است نه اشاره به ضعف آن و گرنه به دنبالش لکنه نمی فرمود.

قوله: لکنه: تا به حال اصرار بر تقدیم اصاله العموم داشتیم. حال می گوئیم که اصاله العموم در جانب عام وقتی جاری می شود که در کلام قرینه یا چیزی که صلاحیت برای قرینه بودن را دارد، وجود نداشته باشد. در صورت اول حتماً عام تخصیص می خورد و طبق قرینه با آن معامله می شود. در صورت دوم خطاب مجمل می شود و جای اجراء اصاله الظهور و العموم نخواهد بود. در ما نحن فیه جا دارد کسی بگوید که این ارجاع ضمیر

ص: ۳۰۷

به بعض افراد عام (که قطعی است) صلاحیت و قابلیت آن را دارد که عموم عام را تخصیص بزند. آنگاه امر دایر می شود بین اینکه عود ضمیر به بعض افراد عام صلاحیت قرینیت دارد یا خیر؟ اگر نداشته باشد، به عموم عام برمی گردیم و اصاله العموم اجراء می شود و اگر صالح باشد، عموم عام را زیر سؤال می برد و مجمل می کند؛ زیرا دو احتمال پدید می آورد:

۱- شاید از قبلی همان عموم اراده شود.

۲- شاید خصوص مراد باشد و مولی به ارجاع الضمیر اعتماد و اکتفا کرده باشد و علی الفرض چنین صلاحیتی دارد. با وجود احتمال و شاید، خطاب مجمل می شود و نمی توان گفت که «العلماء» عام است و فاسق و عادل را می گیرد و وقتی خطاب اجمال پیدا کرد، نوبت به اصل عملی می رسد. (از موارد رجوع به اصل عملی اجمال نص است.) و نسبت به موارد مشکوک (علماء فاسق) که شک در وجوب اکرام آنها داریم، اصل برائت جاری می شود.

قوله: ألما ان يقال: این فراز استثناء از لکنه ... می باشد. صاحب فصول در باب اصاله الحقیقه مبنای خاصی دارد و آن اینکه اصاله الحقیقه را به مناط ظهور نوعی حجت نمی داند، بلکه تعییدا حجت می داند و می گوید که هر کجا شک کردید که حقیقت اراده شده یا معجاز، چه ظهوری باشد یا نه، از اصاله الحقیقه استفاده کنید. (۱) طبق این مبنا می توانیم بگوییم که در ما نحن فیه اگرچه عود ضمیر صلاحیت تخصیص و قرینه بودن را دارد و کلام احاطه و پیچیده شده به چیزی که صالح است برای قرینه بودن؛ ولی به این چیزها اعتنا نمی کنیم و بنا را بر همان عموم که حقیقت باشد می گذاریم. در هر حال اصاله العموم مقدم می شود و عام قبلی به عمومش باقی می ماند. (ولی خود فصول هم در پایان این مبنا را رد کرده و فرموده: «فیه نظر» (۲) و بجا هم فرموده. زیرا که عقلاء عالم اصل تعییدی ندارند، بلکه به مناط افاد ظهور از اصول عقلایی استفاده می کنند و در امثال ما نحن فیه ظهوری نیست، چون ما یصلح للقربیه وجود دارد.) در نتیجه اگر عود ضمیر به بعض افراد

۱- الفصول الغرویّه، ص ۲۱۲-۲۱۱.

۲- الفصول الغرویّه، ص ۲۱۲-۲۱۱.

ص: ۳۰۸

عام صلاحیت قرینه بودن داشته باشد، عام مجمل می شود و جای اصول عملیه است. و اگر صالح نباشد، جای اصاله العموم است به بیانی که گذشت.

فصل دهم تخصیص عامّ به وسیله خاصّ مفهومی

دلیل عامّ و دلیل خاصّ گاهی هر دو منطوقی هستند و از منطوق کلام استفاده می‌شوند که غالباً نیز چنین است. در اینجا تخصیص بلامانع است. گاهی هر دو مفهومی هستند و از مفهوم کلام بدست می‌آیند باز تخصیص صحیح است. گاهی عامّ مفهومی و خاصّ منطوقی است (مثل آنچه در دو جمله شرطیه اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر در باب مفهوم شرط بازگو شد). که باز هم تخصیص جایز است. انما الکلام در مواردی است که عامّ منطوقی و خاصّ مفهومی باشد.

سؤال: آیا عام منطوقی را با خاص مفهومی می‌توان تخصیص زد؟

جواب: اگر دلیل خاصّ ما مفهوم موافقت کلام باشد، به اتفاق کلمه تخصیص جایز است. فی المثل یکجا فرموده که لا یجب اکرام الناس که عامّ است و جای دیگر فرموده که «اکرم خادم العالم یا ولد العالم» که خاصّ منطوقی است و مفهوم موافقت کلام آن است که پس اکرام خود عالم به طریق اولی واجب است و هریک از منطوق و مفهوم موافقت دلیل خاص، موجب تخصیص عموم عامّ می‌گردد؛

ولی محلّ نزاع در تخصیص عامّ به دلیل خاصّ مفهومی آن هم از نوع مفهوم مخالفت (مفهوم شرط، وصف، حصر، غایت و ...) است. در مسئله دو قول وجود دارد و هر کدام دلایلی دارند که به عقیده ما خالی از عیب و ایراد نیست (مثلاً دلیل قائلین به جواز تخصیص این است که هریک از دلیل عامّ و دلیل خاص، حجّت و دلیل هستند و قاعده این است که الجمع مهما امکن اولی من الطرح. در اینجا اگر به دلیل عامّ عمل شود، مفهوم

ص: ۳۱۰

مخالفت بکلی طرح و طرد شده. اگر دلیل خاصّ را مقدم بدانیم و عامّ را تخصیص بزنیم به هر دو دلیل عمل شده و این بهتر است. ایراد این دلیل آن است که صرف اینکه عمل به هر دو موجب جمع میان آن دو می شود که دلیل بر جمع نیست. یا دلیل مخالفین این است که عامّ منطوقی و خاصّ مفهومی است و منطوقی مقدم است. این نیز مردود است؛ زیرا منطوقی یا مفهومی بودن ملاک تقدّم نیست. ملاک اظهار بودن و از حیث دلالت قوی تر بودن است و سایر سخنان اینان در معالم الاصول (۱) و غیره بیان شده است.

مرحوم آخوند خودشان تحقیقی دارند که دلیل عامّ با دلیل خاصّ مفهومی (مفهوم مخالف) سه صورت دارد:

۱- گاهی هر دو در یک کلام وارد شده اند؛ یعنی صدر، عامّ و ذیل، خاصّ مفهومی است، مثل «اکرم العلماء ان لم یکنوا فاسقین» و یا خاصّ مفهومی در صدر کلام و عام در ذیل کلام است، مثل آیه نبأ که صدرش فرموده: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» مفهومش این است که اگر عادل خبری آورد، تبیین لازم نیست و خبرش برای شما حجت است. ولی ذیلاً و در مقام تعلیل فرموده که آن تصبیوا قوما بجهاله ... (۲) یعنی مناط وجوب تبیین، احتمال اصابه قومی به جهالت و ندانسته و نسنجیده اقدام کردن است. این مناط در خبر عادل نیز وجود دارد؛ چون یقین آور نیست و احتمال مذکور را بر نمی دارد.

در این صورت بلاشک مفهوم مخالف، موجب تخصیص عامّ می گردد و در مثال اول اکرام عالم فاسق واجب نیست و در مثال دوم تبیین از جز عادل واجب نیست و به احتمال اصابه اعتنا نکن و اصولاً اگر عام و خاص در یک کلام بودند، از اول ظهوری برای عام در عموم منعقد نمی شود و در ما عد الخاص ظهور و حجیت پیدا می کند و قبلاً فرمودند.

اصلاً نام این را نباید مخصص گذاشت؛ چون تخصیص فرع بر انعقاد نطفه عموم است و در اینجا عمومی منعقد و مستقرّ نشده.

۲- گاهی عامّ و خاصّ در دو کلام وارد شده اند (دو کلام نحوی که هر کدام مفید معنایی است که سکوت بر آن صحیح است). ولی به گونه ای است که هر کدام صلاحیت دارند که

۱- معالم الاصول، ص ۱۴۶.

۲- سوره حجرات، آیه ۶.

ص: ۳۱۱

قرینه متصله باشند بر تصرّف در دیگری؛ یعنی میان دو کلام فاصله زیادی وجود ندارد و به منزله صدور و ذیل یک کلام محسوب می‌شوند. مثلاً اوّل فرمود: «اکرم کل عالم» که به عمومش عالم فاسق را نیز شامل است. سپس با اندک فاصله ای فرمود: «ان کان العالم عادلاً- فیجب اکرامه» که جمله شرطیه است و مفهومش این است که اگر عادل نبود و فاسق بود، اکرامش واجب نیست. این مفهوم نسبت به آن منطوق اخصّ مطلق است. یا اوّل فرمود:

«فی الغنم زکاه» که شامل غنم معلوفه هم می‌شود و سپس فرمود: «فی الغنم السائمه زکاه» که بنا بر مفهوم وصف معنای کلام این می‌شود. پس غنم معلوفه زکات ندارد و این مفهوم با آن منطوق عامّ و خاصّ می‌باشند و ضمناً چون پشت سر هم صادر شده اند، به منزله کلام واحد می‌باشند و صلاحیت قرینه متصله بودن را دارند.

حکم این صورت: اگر یکی از دو دلیل یعنی عموم عامّ یا ظهور شرطیه و وصفیه و ... در مفهوم اظهر یا نص و قوی تر از حیث دلالت بود و ظهورش روشن تر بود (چه منطوقی یا ظهور عامّ و چه مفهومی یا ظهور شرطیه ...) و عرف و اهل محاوره، یکی از آن دو را از این حیث ترجیح داد، همان که اظهر یا نص است مقدم می‌شود و باید به آن عمل شود و دلیل دیگر توجیه و تأویل شود. به گونه ای که با دلیل اظهر مخالف نشود. ولی اگر هیچ کدام اظهر و اقوی از دیگری نبود، خود این سه فرض دارد:

الف) هر دو وضعی باشند؛ یعنی ظهور عام در عموم وضعی باشد. مثل «اکرم کل عالم» که کلّ وضع شده برای افاده عموم، و ظهور شرطیه (مثلاً) در مفهوم نیز وضعی باشد. مثل اینکه مبنای ما این است که جمله شرطیه برای مفهوم داشتن وضع شده و این معنا از آن متبادر است (در باب مفهوم شرط گذشت که آیا ظهور شرطیه در مفهوم، ظهور وضعی است یا اطلاقی با سه بیان یا انصرافی؟ فرض الف بنا بر مبنای اوّل و مشهور است که ظهور شرطیه هم وضعی باشد). در اینجا هر دو دلیل نسبت به ماده تعارض (عالم فاسق) اجمال پیدا می‌کنند؛ زیرا هر کدام صلاحیت دارند که قرینه بر دیگری باشند و به واسطه هریک، دیگری را تأویل کنیم و برخلاف ظاهر حمل کنیم و چون هریک صلاحیت قرینیت دارند، هر دو کلام محفوف و مکتنف و محاط به چیزی هستند که صالح برای قرینه بودن بر

دیگری است. به عقیده مرحوم آخوند کلام کذایی مجمل می شود و نسبت به مادّه اجتماع نه از عموم عامّ می توان استفاده کرد و نه از ظهور مفهوم شرط می توان کمک گرفت.

ب) هر دو اطلاقی باشند؛ یعنی ظهور عامّ در عموم به برکت مقدمات حکمت است، مثل «فی الغنم زکاه» که غنم اسم جنس است و با الف و لام جنس آمده و نتیجه آن اطلاق شمولی است، ظهور جمله شرطیه یا وصفیه هم در مفهوم داشتن اطلاقی است و مبنای ما این است که مفهوم داشتن را از راه مقدمات حکمت استفاده کنیم و عقیده به ظهور وضعی نداریم. در اینجا هم نسبت به ماده تعارض یعنی «غنم معلوفه» هر دو دلیل کنار می روند و خطاب اجمال پیدا می کند؛ زیرا اطلاق در گرو مقدمات حکمت است و از جمله مقدمات حکمت آن است که قرینه یا چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، در کلام نباشد و در اینجا هر کدام صالح هستند که قرینه بر دیگری باشند و لذا اصلاً مقدمات حکمت فراهم نیست و ظهور مستقرّی منعقد نمی شود و باز خطابها مجمل می شود و تکلیف غنم معلوفه را روشن نمی سازد. وقتی خطاب ها و دلیل ها مجمل شدند، نوبت به اصول عملیه می رسد و نسبت به عالم فاسق و غنم معلوفه از اصل براءت استفاده کرده و می گوئیم که ان شاءالله اکرام عالم فاسق واجب است، غنم معلوفه زکات ندارد و ... و در مقام عمل تکلیف روشن می شود.

ج) مرحوم آخوند این فرض را در متن نیاورده؛ ولی جا داشت برای تکمیل بحث می آوردند: یکی از دو دلیل ظهورش وضعی باشد و دیگری اطلاقی و به برکت مقدمات حکمت باشد (مثلاً ظهور عامّ وضعی باشد، مثل اکرم کل عالم و ظهور مفهوم اطلاقی باشد، و مبنای مزبور را در مفهوم شرط اختیار کنیم یا ظهور مفهومی وضعی باشد و مبنای ما این باشد؛ ولی ظهور عامّ اطلاقی باشد، مثل اکرم العالم). در این فرض آنکه وضعی است، مقدم می شود بر اطلاقی؛ زیرا وضعی تنجیزی است و اگر و مگر ندارد؛ ولی اطلاقی تعلیقی است و اگر قرینه ای برخلاف نباشد، منعقد می شود و وجود ظهور وضعی بر خلاف آن صلاحیت قرینه بودن دارد و جلو اطلاق و مقدمات حکمت را می گیرد و بر آن مقدم می شود.

ص: ۳۱۳

قوله: اذا لم یکن احدهما اظهر: این فراز را جلوتر از سه فرض مذکور آوردیم و نیازی به اعاده نیست و اینکه به دنبالش فرموده: «و الا» یعنی اگر یکی اظهر بود، مانع می شود. از انعقاد اصل ظهور یا به استقرار ظهور در دیگری. دو احتمال در این عبارت وجود دارد:

الف) هر دو مربوط به صورت دوم از سه صورت تحقیق مصنف باشد که عامّ و خاصّ در دو کلام مقرون به هم بودند و منع از انعقاد اصل ظهور در موردی است که خاصّ مفهومی در صدر کلام یا جمله اول باشد و عامّ منطوقی در جمله بعدی که خاصّ قبلی جلو اصل انعقاد ظهور در عموم را می بندد. و منع از استقرار ظهور در موردی است که عامّ در کلام اول باشد که تا صادر شد، ظهوری در عموم پیدا کرد؛ ولی چون بلافاصله یا با فاصله ناچیزی خاصّ مفهومی و کلام بعدی صادر شد، مانع می شود از اینکه آن ظهور اولی استمرار و استقرار پیدا کند و ثابت باشد.

ب: منع از انعقاد اصل ظهور مربوط به صورت اول باشد که در کلام واحد بود و منع از استقرار ظهور مربوط به صورت دوم باشد که در دو کلام مقرون به هم بود. ضمناً عبارت کفایه از اول و التحقیق موهم آن است که حکم صورت اول و دوم مثل هم است و فروض مختلفی دارد که ذکر شد؛ ولی چنان که ما تفکیک کردیم صورت اول حکمی داشت که ذکر شد و فرضهای مختلف مزبور، مربوط به صورت دوم است.

۳- صورت سوم از تحقیق مصنف آن است که دلیل عامّ و دلیل خاصّ مفهومی هر کدام در کلام جداگانه ای است و میان آنها آن ارتباط و اتصال که هر دو را به منزله کلام واحد قرار دهد، وجود ندارد و در ظاهر هیچ ربط و پیوندی میان آنها نیست؛ ولی پس از محاسبات و تجزیه و تحلیل ها و مقارنات، به این نتیجه می رسیم که میان آن دو برخوردی وجود دارد، مثلاً دلیل عامّ می گوید که از هر مظنه و گمانی باید اجتناب کنید، چه ظن حاصله از خبر فاسق باشد. یا از خبر ثقه و یا از خبر انسان عادل باشد و به عمومش تمام این ها را شامل می شود؛ ولی در جای دیگر به مناسبتی فرموده که اگر فاسقی خبری آورد، حجت نیست و تبیین لازم دارد که مفهوم شرط این است. اگر عادل خبر آورد، خبرش حجت است. وقتی این مفهوم شرط را کنار آن دلیل اولی می گذاریم، به این نتیجه می رسیم که در مورد ظن

ص: ۳۱۴

حاصله از خبر عادل تعارض دارند. دلیل اوّل به عمومش می گوید که این نیز ارزش ندارد. و جمله شرطیه به مفهومش می گوید که این یکی ارزشمند است و عامّ و خاصّ هم هستند.

در این صورت چه باید کرد؟ همان فرضهایی که در صورت دوّم داشتیم، در این صورت هم جاری و ساری است. اگر یکی از آن دو اظهر بود، همان مقدم است و دیگری را باید توجیه کرد، به گونه ای که در مقام عمل مخالف با اظهر نباشد. اگر هیچ کدام اظهر نبودند، سه فرض دارد: ۱- هر دو وضعی باشند. ۲- هر دو اطلاقی باشند. ۳- متفاوت و مختلف باشند.

در هر صورت همان محاسبات می آید و نیازی به اعاده نیست. تنها فرق صورت سوم با صورت دوّم در این است که در صورت دوّم اجمال حقیقی بود و واقعا خطابها مجمل می شد و ظهورها زیر سؤال می رفت و به منزله قرینه متصله بود. در صورت سوم اجمال حکمی است؛ یعنی واقعا ظهورها خراب نمی شود؛ ولی ارزشی و حجتی ندارد و مثل خطاب مجمل با آنها رفتار می شود و معامله مجمل با آنها می شود و لو وجدانا مجمل نباشند.

فصل یازدهم استثناء عقیب جمل متعدد

گاهی در کلام، دو یا چند عام ذکر می شود و در پایان یک استثناء (یا شرط یا وصف یا غایت و سایر مخصصات متصله، چون بحث عام و کلی است و لو مرسوم شده که در خصوص استثناء پیاده می کنند.) وارد می شود. آیا چنین استثنایی فقط به جمله اخیره برمی گردد و موجب تخصیص آن می شود یا به جمیع جملات و عمومات عود کرده و همه را تخصیص می زند؟

گاهی عود استثناء به همه عمومات قبلی ممکن نیست، مثل اینکه بفرماید: «اکرم العدول و جالس المساکین الا الفاسقین منهم» که استثناء به جمله اول بر نمی گردد؛ زیرا فسیاق موضوعاً و تخصیصاً از عام اول خارج هستند و لذا فقط می تواند به جمله اخیره عود کند و آن را تخصیص بزند. این فرض از محل نزاع خارج است.

گاهی رجوع استثناء به همه جملات قبلی ممکن است. مثلاً- فرموده: «اکرم العلماء و جالس المساکین و احترام الاطباء الا الفاسقین منهم» فرض این است که در میان هر سه گروه (علماء، مساکین، پزشکان) افراد فاسق و فاجر وجود دارد و تخصیص همه ممکن است.

چنین فرضی مورد بحث است.

مثال قرآنی بحث: الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (۱)؛ آنان که به زنان پاک دامن نسبت ناروا می دهند (رمی به زنا می کنند) سپس چهار شاهد بر آن اقامه نمی کنند.

ص: ۳۱۶

(اولا) هشتاد تازیانه باید بخورند. (ثانیا) از این پس شهادت آنان را قبول نکنید. (ثالثا) آنان فاسق هستند. مگر آن کسانی که (دنبال نسبت ناروا و تهمت) توبه نمایند.

در این آیه نخست سه عامّ به ترتیب ذکر شده و در پایان یک استثناء آورده که قابلیت رجوع به جمیع را دارد حال آیا استثنایی که عقیب جمل متعدد وارد می شود و به دنبال چندین عام ذکر می شود، فقط ظهور در رجوع به عام اخیر و جمله آخری دارد و متفاهم عرفی از این گونه کلمات این است؟ یا ظهور در رجوع به جمیع جمل دارد و موجب تخصیص همه آنها است و متفاهم عرفی همین است؟ و یا ظهور در هیچ کدام ندارد و هر دو محتمل است و کلام اجمال دارد؟ مرحوم آخوند همین سه احتمال را تعرض کرده اند:

ولی احتمالها یا اقوال بیش از سه احتمال مذکور است و در معالم (۱) تا پنج قول مطرح شده؛ ولی عمده همان سه احتمال است.

مرحوم آخوند می فرماید که قبل از هر مطلبی دو نکته را باید مسلم گرفت.

(الف) تردیدی نیست در اینکه استثناء مذکور به جمله اخیر حتما عود می کند و قدر متیقن همین است، چه ظهور در رجوع به اخیره داشته باشد و چه ظهور در رجوع به جمیع، که اخیره هم در ضمن آنها است و ممکن است اصلا ظهوری نباشد و مجمل باشد.

در هر حال رجوع به جمله آخری از مسلمات است؛ زیرا اینکه بگوییم که استثناء به جمله اخیر و متصل به آن بر نمی گردد و به جمله اول فقط عود می کند، چنین حرفی اگر با قرینه خاصه باشد، قابل قبول است؛ ولی با نبود قرینه (که مفروض بحث ما است) خلاف متفاهم عرفی است و با وجود نزدیکتر نوبت به دورتر نمی رسد و اینکه کسی بگوید که به آخری هم بر نمی گردد، سخن باطلی است؛ زیرا مستلزم لغویت آوردن استثناء است. پس عود به جمله اخیر قطعی است.

(ب) رجوع استثناء به جمیع جمل هم صحیح و ممکن است و از آن هیچ محذوری پیش نمی آید. در اصل صحت، بحث و اختلافی نیست. برخلاف صاحب معالم که مقدمه مفصلی ترتیب داده و مطالبی بیان کرده که از صدر و ذیل کلامش فهمیده می شود که گویا

ص: ۳۱۷

ایشان در برابر این فرض و احتمال واقع شده که عود به جمیع ممکن نباشد، لذا در صدد اثبات آن برآمده و آن مقدمه را ترتیب داده است (۱) ولی به عقیده ما اصل امکان و صلاحیت عود به جمیع هم مسلم است.

قوله: و ذلک: دلیل مرحوم آخوند برای اثبات صحت رجوع استثناء به جمیع جملات:

ابتدا چند نکته را باید متذکر شد.

الف) کلمه «آ» از ادوات و حروف استثناء است و در باب حروف به طور کلی دو مسلک وجود داشت. ۱- از نظر مشهور وضع عام و موضوع له خاص بود؛ یعنی واضح هنگام وضع یک معنای کلی را تصور کرده و سپس لفظ را برای نفس همان کلی جعل نکرده، بلکه برای مصادیق آن وضع کرده است.

۲- از دیدگاه مرحوم آخوند (ره) در باب حروف هم وضع و موضوع له هر دو عمومیت دارند؛ یعنی معنای متصور کلی است و لفظ «هم» در قبال همین کلی واقع شده است نه در برابر افراد آن. در ما نحن فیه واضح مفهوم کلی اخراج حکمی را در نظر گرفته، سپس به قول مشهور کلمه «آ» را برای مصادیق اخراج کلی وضع کرده که یکی از آن مصادیق ما نحن فیه است و به قول آخوند لفظ الا را هم برای همان مفهوم کلی وضع کرده است.

ب) گاهی مستثنی و مستثنی منه هر دو واحد هستند؛ یعنی در کلام یک مستثنی و یک مستثنی منه بیشتر نیست، مثل اکرم العلماء الا زیدا. گاهی هر دو متعدد هستند؛ یعنی چند عام و چند استثناء وجود دارد، مثل: «اکرم العلماء الا الفاسقین منهم، و اطعم الفقراء الا التارکین منهم للصلاه، و احترم الاطباء الا الکافرین منهم و ... یا مثل: اکرم العلماء و اطعم الفقراء و احترم الاطباء الا الفاسقین و الا التارکین و الا الکافرین».

گاهی مستثنی منه واحد است؛ ولی مستثنی متعدد است. مثل: اکرم العلماء الا الفاسقین و الا الکافرین و

گاهی هم مستثنی منه متعدد و مستثنی واحد است که مفروض بحث ما است. مثل:

«اکرم العلماء و الفقراء و الاطباء الا الفاسقین منهم» (که همه محکوم به یک حکم هستند) یا

ص: ۳۱۸

مثل: «اکرم العلماء و اطعم الفقراء و احترم الاطباء الا الفاسقین منهم.» که هر عامی حکم جدا دارد.

ج) اخراج و استثناء گاهی واحد است و گاهی متعدد؛ یعنی گاهی یک الا و استثناء بیشتر نیست، مثل: «اکرم العلماء الا زیدا، یا اکرم العلماء الا-الفساق منهم.» و گاهی چندین اخراج و استثناء است مثل: «الا زیدا و الا بکرا و ... یا الا الخویین و الا الحکماء و ...» در فرض اول هم که اخراج واحد است، گاهی مخرج به این اخراج (یعنی مستثنی) واحد است مثل: الا زیدا و گاهی مخرج متعدد است مثل: الا-زیدا و خالد و علیا، یا الا الفاسقین که عنوان ظاهری یکی است؛ ولی مصادیق متعددی دارد و با یک اخراج، همه آنها خارج می شوند. (فی المثل در امور تکوینی گاهی صیاد تور ماهیگیری را به دریا می اندازد که یک ماهی بیرون می آورد گاهی هم صدها ماهی صید می کند. در اینجا مخرج ها از دریا متعدد است؛ ولی اخراج واحد است یعنی با یک تور انداختن، آن همه صید نصیب شده.) و متقابلا در فرض وحدت اخراج، گاهی مخرج عنه (مستثنی منه) نیز واحد است، مثل «اکرم العلماء الا زیدا» و گاهی مخرج عنه متعدد است (که مفروض بحث ما است). با توجه به این نکات:

کلمه الا برای اخراج وضع شده است و همیشه هم در همین معنا استعمال می شود. هیچ فرقی ندارد که مخرج ها و مستثنی ها متعدد باشند و با یک اخراج همه آنها استثناء شوند یا مخرج واحد باشد و یک فرد یا عنوان را خارج کند و چنان نیست که اگر مخرج ها متعدد شد، چندین اخراج تحقق یابد و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد صورت پذیرد و محال باشد. همچنین هیچ فرقی ندارد که مخرج عنه ها و مستثنی منه ها متعدد باشند و با یک اخراج از چند جمله، افرادی را استثناء کنیم و یا مخرج عنه واحد باشد و از یک عام اخراج صورت پذیرد و باز چنان نیست که اگر مخرج عنه متعدد شد و از چند استثناء صورت گرفت اخراجها هم متعدد باشد و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد باشد تا بگویید محال است. وجدانا اخراج واحد است. همچنین هیچ فرقی ندارد که در باب حروف مسلک آخوند را اختیار کنیم و بگوییم که حروف هم وضع و موضوع له آنها عام و

ص: ۳۱۹

کلی است یا مسلک مشهور را بگیریم و موضوع له را خاص بدانیم. باز چنان نیست که اگر مخرج ها یا مخرج عنه ها متعدد شد، اخراجهای متعدد هم باشد تا بگویید که استعمال لفظ در چندین مصداق یا مفهوم کلی شده و استعمال در اکثر است و جایز نیست. خیر وجدانا استعمال «الا» در همان معنای خاص خودش است، چه مفهوم کلی اخراج باشد و چه مصداق خارجی آن (که ما نحن فیه یکی از مصادیق آن است.) و اخراج واحد است نه متعدد.

در نتیجه در ما نحن فیه چه استثناء فقط به جمله اخیره عود کند و چه به جمیع جمل، در یک معنی بیشتر استعمال نشده و یک اخراج بیش نیست. از این زاویه رجوع آن به جمیع هیچ محدودی ندارد و مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نیست، آنهم بنا بر همه مبانی مذکور.

قوله: و بذلک یظهر: حال که صحت و امکان و صلاحیت عود به جمیع ثابت شد، در پاسخ سؤال صدر بحث که آیا متفاهم عرفی چیست و کلام ظهور در چه چیزی دارد؟

می‌گوییم که ادات استثناء برای اخراج وضع شده و در همان معنا بکار رفته و فرقی به حال او ندارد که یک اخراج از یک عام باشد یا از چند عام و هر دو محتمل است و لذا کلام ظهور در هیچ کدام ندارد، نه ظهور در عود به جمیع دارد و نه ظهور در عود به اخیره، بلکه اجمال دارد؛ ولی به هر حال قدر متیقن همان جمله اخیره است که استثناء حتما به او برمی‌گردد؛ ولی نسبت به سایر عمومات وضعیت روشن نیست که آیا فعلا استثناء به آنها هم برگشته یا خیر؟

قوله: نعم: ممکن است کسی بگوید که پس نسبت به جمله اول و دوم و در یک کلام نسبت به غیر از جمله آخری یقین به تخصیص نداریم و شک در استثناء داریم. پس اصالة العموم جاری کنیم و تکلیف روشن می‌شود. مرحوم آخوند می‌فرماید که خیر، در سایر عمومات هم جای اصالة العموم نیست؛ زیرا کلام محفوف و مکتف است به چیزی که صلاحیت دارد قرینه برخلاف باشد و بر مسلک آخوند کلامی که مقرون به ما یصلح للقرینه باشد، از ظهور می‌افتد و اجمال پیدا می‌کند. در نتیجه عمومات قبلی هم نسبت به

ص: ۳۲۰

مورد استثناء یعنی فاسقین از علماء و مساکین از درجه حجیت ساقط می شوند و نوبت به اصل عملی می رسد و اصل عملی در شبهه وجوبیه و شک در اصل وجوب اکرام فاسقین مذکور، براثت از وجوب است.

قوله: اللهم: استدراک از نعم: ما اجمال سایر عمومات را نتیجه گرفتیم، مگر کسی مسلک صاحب فصول را اختیار کند و بگوید که ما کاری به ظهور نداریم بلکه می گوییم که اگر قرینه فعلی برخلاف ظاهر و عموم عامی وجود دارد (چنانکه نسبت به عامّ اخیر چنین است). حتما تخصیص می خورد و جای اصاله العموم نیست؛ ولی اگر قرینه مسلم نداشتیم و صرفا احتمال می دهیم که قرینه ای باشد و استثناء به همه برگردد (چون صلاحیت آن را دارد). با وجود این احتمال و لو خطابها اجمال پیدا کند و ظهوری نداشته باشد؛ ولی ما تابع ظهور نیستیم بلکه می گوییم که عقلاء عالم تعیدا (نه به مناط ظهور که نیست) بنا را بر حقیقت و معنای حقیقی می گذارند و کلام را بر آن حمل می کنند که طبق این مسلک نسبت به عامّ ما قبل آخر، اصاله العموم جاری می شود و تکلیف را روشن می سازد و نوبت به اصول عملیه نمی رسد.

قوله: اذا كان: البته عمومات قبلی گاهی وضعی هستند، مثل اکرم کل عالم و اطعم کل فقیر و ... که لفظ کل ظهور وضعی در عموم دارد. گاهی اطلاقی هستند، مثل اکرم العالم، اطعم الفقیر و ... که مفرد با الف و لام جنس است و به برکت مقدمات حکمت شمول پیدا می کند و هر عالمی را شامل می شود. حال سخن صاحب فصول یعنی اجراء اصاله الحقیقه هم در صورتی است که عموم جمله اول و دوم وضعی باشد و الا اگر اطلاقی و به مقدمات حکمت باشد، جای اصل مذکور و لو تعبدا نیست؛ زیرا یکی از مقدمات حکمت آن است که قرینه برخلاف نباشد و این معنا احراز شود و در ما نحن فیه محرز نیست؛ چرا که استثناء صلاحیت عود به جمیع را دارد و شاید قرینه باشد و متکلم بدان اعتماد کرده باشد و برای رعایت اختصار یک استثناء بیشتر نیاورده است. پس احتمال قرینه بودن هست و عدم آن محرز نیست، پس مقدمات حکمت تام نیست، پس اصلا ظهور و اطلاقی منعقد نشده تا تعبدا بدان ملتزم شویم و اصل را بر آن بگذاریم. آری در صورت وضعی بودن این محذور

ص: ۳۲۱

نیست.

قوله: فتأمل: در حاشیه منه فرموده: شاید اشاره باشد به اینکه فرقی میان وضعی و اطلاقی نیست و اگر اصل تعبدی داشتیم در هر دو صورت بنا را بر اصل می گذاریم و صلاحیت عود به جمیع هم قرینه حتمی نیست بلکه محتمل است و شاید متکلم بدان اعتماد کرده و مرادش مقید بوده؛ ولی این شاید را با اصل عدم قرینه برمی داریم آنگاه مقدمه حکمت (نبود قرینه) احراز می شود و باز بنا را بر اطلاق می گذاریم؛ ولی بدنبال این وجه در حاشیه منه فرموده «فانهم» که شاید وجهش این باشد که اولاً احراز مقدمات باید علمی یا ظنی باشد نه تعبدی و با اصل عدم قرینه. ثانیاً اساس این مبنا را قبول نداریم که عقلاء عالم اصل تعبدی داشته باشند، بلکه به مناط ظهور اصل جاری می کنند و بنا را بر عموم یا اطلاق می گذارند و در ما نحن فیه ظهوری نبود که بنا را بر آن بگذاریم و لا فرق که ظهورها وضعی باشند یا اطلاقی، پس برگشتیم به سخن اول که عمومات قبلی هم مقرون هستند به «ما یصلح القرینیه» و در نتیجه اجمال دارند و نسبت به مورد استثناء باید به اصل عملی مراجعه شود.

فصل دوازدهم تفصیص قرآن با خبر واحد

تردید نیست در اینکه عام قرآنی را با خاص قرآنی می توان تخصیص زد و هیچ محذوری ندارد و بی تردید عام قرآنی را با خبر متواتر خاص می توان تخصیص زد (مثلا قرآن فرموده: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... (۱)** که جمع مضاف و مفید عموم است و شامل اولاد کافر و قاتل هم می شود که مذکر در همه جا دو برابر ارث می برد. ولی در حدیث متواتر وارد شده که «الکافر لا يرث شیئا یا القاتل لا يرث شیئا» **(۲)** و بدین وسیله عام کتابی تخصیص خورده).

و نیز بدون شک عام قرآنی را به وسیله خبر واحد خاصی که با قرائن قطعی بوده و یقین آور است می توانیم تخصیص بزنیم.

آما الکلام در این است که آیا تخصیص عام کتابی با خبر واحد خاصی که مجرد از هر نوع قرینه قطعی است (ولی از باب ظن خاص حجّت و معتبر است) نیز جایز است یا خیر؟

مثلا- عام کتابی فرموده «أحلّ لكم ما فی الارض جمیعا **(۳)**» و خبر واحد ثقه ای می گوید «لحم الارنب حرام **(۴)**؛ گوشت خرگوش حرام است» آیا این خاص می تواند مخصص آن عام باشد؟ یا مطلق فرموده که «أحلّ الله البیّع» **(۵)** و خبر واحدی رسیده مبنی بر اینکه بیع غرری باطل است **(۶)** آیا اطلاق قرآنی با این خبر واحد قابل تقیید است؟ در مسئله اقوالی

۱- سوره نساء، آیه ۱۱.

۲- الکافی، ج ۷، ص ۱۴۱، حدیث ۵.

۳- سوره مائده، آیه ۱.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۸۳، حدیث ۱۱ و

۵- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۶- سنن بیهقی، ج ۵، ص ۳۳۸.

ص: ۳۲۳

وجود دارد که در معالم الاصول (۱) خواندیم مرحوم آخوند کاری به آن تفصیص ندارند و دو قول اساسی را نقل می کنند.

۱- قول مشهور جواز تخصیص است و مختار خود آخوند نیز همین است، لذا از ابتدا این گونه وارد بحث می شوند که حق جواز تخصیص عام کتابی با خبر واحد خاص است و برای اثبات این مدعا دو دلیل اقامه می کنند:

دلیل اول: اجماع عملی یا سیره مستمره: در طول تاریخ از زمان صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و تابعین و اصحاب ائمه علیهم السیلام الی یومنا هذا مطلب از این قرار بوده که وقتی به خبر واحد خاص معتبری برخورد می کردند، آن را بر عام کتابی مقدم می داشتند و چنین سیره ای به زمان معصوم علیه السیلام اتصال دارد و در منظر و مسمع معصوم علیه السیلام بوده و مع ذلک هیچ ردع و ابطالی و منعی صورت نگرفته و دلیل بر مقبول و مرضی بودن این سیره است.

ان قلت: شاید خبر واحد خاصی که اصحاب ائمه علیهم السیلام بدان عمل کرده و آن را بر عام کتابی مقدم می داشتند و بدین وسیله عام را تخصیص می زدند، از خبرهای واحدی بوده که همراه با قرائن قطعی بوده نه مجرد از آن.

قلت: این احتمال واضح البطلان است (زیرا کجا دهها هزار روایت و خبر واحد مقرون به چنان قرائنی بوده؟ و احتمال مزبور بقدری ضعیف است که قابل اعتنا نیست).

دلیل دوم: هنگامی که روایات و خبرهای واحد را با آیات قرآن مقایسه می کنیم، به این نتیجه می رسیم که تقریباً صددرصد خبرها به نوعی نسبت به عمومات و مطلقات و ظواهر قرآنی، جنبه خصوصیت و تقیید و قرینه برخلاف ظاهر بودن، دارند. برفرض که ادعای مزبور برای کسانی مبالغه و غلو باشد و بگوید ما در میان روایات عموماتی هم داریم که جنبه تخصیصی ندارند (مثل کل شیء لک حلال ... کل شیء طاهر ...) ولی می توان به جرأت ادعا کرد که اکثریت مطلق و قاطع و قریب به اتفاق خبرها دارای جنبه مذکور هستند. آنگاه اگر بنا باشد ما خبرهای واحد حجّت و معتبر را مخصص عمومات قرآنی قرار ندهیم و عموم آیه را بر خبر واحد مقدم بداریم، لازم می شود که خبر واحد را

۱- معالم الاصول، ص ۱۴۷.

ص: ۳۲۴

بکلی طرح و الغاء کنیم و کنار بگذاریم یا نود و پنج درصد آنها را دور بریزیم و برای استنباط احکام از آنها استفاده نکنیم، و احدی از فقهاء اسلام (شیعه و سنی) به این امر ملتزم نشده و نمی تواند بشود؛ زیرا اگر ما خبرها و روایات کتب معتبره حدیثی را کنار بگذاریم، راهی برای استنباط احکام در نوع موارد باقی نمی ماند و باید فقه جدیدی تأسیس کنیم. پس ناگزیر باید این اخبار را مخصص آن عموماً قرار دهیم. و هذا هو المطلوب.

۲- قوله: و کون: در برابر مشهور گروهی مخالف تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد خاص، هستند و مدعی اند که ما باید عامّ قرآنی را اخذ کرده و خبر واحد خاصّ را دور بریزیم. اینان برای اثبات مدعای خود به چهار دلیل استناد کرده اند که همه آنها قابل جواب و مردود است:

دلیل اول: از طرفی عموماً قرآنی از لحاظ سند و صدور قطعی هستند و تردیدی نداریم که این آیات از خداوند صادر شده و وحی الهی است و کمترین احتمالی نمی دهیم که کلام الهی نباشد و سخن پیامبر صلی الله علیه و آله یا دیگران باشد (و تحریف به زیاده به اتفاق مسلمین باطل است: گرچه از تحریف به نقیصه برخی از دانشمندان طرفداری کرده اند که در همان جا هم محققین از دانشمندان اسلام مخالف تحریف قرآن هستند.) از طرف دیگر خبرهای واحد ظنی الصدور هستند؛ یعنی یقین به صدق و صدور آنها از معصوم نداریم و مستقیماً که از معصوم نشنیده ایم، بلکه راوی یا راویانی که موثق هستند و یا حد اکثر عادل می باشند، این اخبار را از امام گرفته و برای ما نقل می کنند و می دانیم که با خبر دادن یک یا چند نفر آدم موثق یا عادل برای ما یقین حاصل نمی شود بلکه حد اکثر گمان و اطمینان پیدا می شود که این خبر صدق باشد که باید بنا را بر صدق و صدور بگذاریم. آنگاه هرگز دلیل ظنی به نام خبر واحد قدرت مقاومت در برابر دلیل قطعی به نام عموماً آیات ندارد و دلیل قطعی مقدم است. پس ما بایستی عموماً آیات را مقدم بداریم.

پاسخ ما: مرحوم آخوند به استدلال مذکور دو جواب می دهند:

۱- جواب نقضی: تردیدی نیست در اینکه خبر متواتر نیز مانند عموماً کتابی، قطعی السند است و یقین به صدور و صدقش داریم و گرنه خبر متواتر نبود (متواتر آن است که

ص: ۳۲۵

مفید یقین باشد) آنگاه اگر به دلیل مذکور تخصیص عام کتابی با خبر واحد جایز نباشد، باید تخصیص خبر متواتر نیز با خبر واحد جایز نباشد، در حالی که تخصیص خبر متواتر عام با خبر واحد خاص جزما و قطعاً جایز است و کسی در آن تردید نکرده. پس باید تخصیص عام کتابی نیز با خبر واحد جایز باشد. به هر دلیلی این را تجویز می‌کنید، باید به همان دلیل آن را نیز تجویز کنید.

۲- جواب حلی: اصولاً تعارض میان سندها (سند آیه و سند حدیث) نیست تا شما بگویید که آیه قطعی السند است و خبر واحد ظنی است و دلیل قاطع مقدم است، بلکه تعارض میان چیزهای دیگر است. در اینجا راه مرحوم آخوند از راه شیخ اعظم جدا می‌شود. شیخ اعظم فرموده که تعارض میان دلالتها و ظهورها است؛ یعنی ظهور آیه که عموم است و اصاله العموم می‌گوید که بنا را بر همان عموم بگذار. و ظهور خبر واحد که خاص است و قاعده این است که هر دلیلی اقوی دلالت بود، مقدم می‌شود و خبر واحد خاص، چون نص یا اظهر است، از حیث دلالت قوی‌تر است و مقدم بر عموم کتابی و موجب تخصیص آن می‌شود. (۱)

ولی مرحوم آخوند می‌فرماید که تعارض میان دو سند نیست. میان دو دلالت هم نیست، بلکه تعارض میان ظهور آیه و اصاله العموم در آیه با دلیل حجیت خبر واحد است (ادله اربعه دارد که در جلد ثانی کفایه مطرح خواهد شد). اگر ظاهر آیه را حفظ کنیم و اصاله العموم جاری کنیم و بنا را بر عموم بگذاریم، ناگزیر باید خبر واحد خاص را کنار بگذاریم و الغای آن به معنای طرح ادله حجیت خبر است که آنها حکم به حجیت این خبر می‌کنند؛ ولی به آن ادله اعتنا نکرده و خبر را طرح کردیم. اگر ادله حجیت را حفظ کنیم و خبر واحد را حجت بدانیم، ناگزیر باید از عموم آیه و اصاله العموم در آن، صرف نظر کنیم (که دلالت چون ظن و ظهوری است قابلیت دارد که صرف نظر از آن بشود و تصرفی در آن نکنیم). و چون اصاله العموم در آیه صلاحیت بیانیت و مفسر بودن و قرینه بودن و تصرف کردن در ادله حجیت خبر را ندارد، نمی‌تواند بر آن ادله مقدم شود؛ ولی خبر واحد سندا

ص: ۳۲۶

(حجت است و مشمول ادله حجیت می باشد.) و دلالة (که خاصّ است و در سایه نص یا اظهر بودن قوی تر است). صلاحیت دارد که بیان و مفسر باشد و ظاهر آیه را تفسیر و عموم آیه را تخصیص بزند. قاعده این است که قرینه بر ذو القرینه، بیان بر ذو الیابان، مفسر بر مفسّر تقدم پیدا می کند و این خبر واحد خاصّ است که برنده می شود و با آن در دلالت آیه و ظاهر آن تصرف کرده و مرتکب تخصیص می شویم.

قوله: و لا ینحصر: دلیل دوّم مخالفین: تنها دلیل حجیت خبر واحد اجماع است و اجماع دلیل لیبی است و در دلیل لیبی باید به قدر متیقن اخذ کرد و قدر متیقن از ارزشمند بودن خبر به حکم اجماع، مواردی است که یک دلالت قرآنی (و لو آن دلالت عموم آیه باشد). برخلاف خبر واحد نداشته باشیم؛ و گرنه دلیلی بر حجیت خبر نخواهیم داشت در ما نحن فیه با وجود عامّ کتابی شمول اجماع نسبت به این خبر واحد مشکوک است. پس دلیلی بر حجیت این خبر وجود ندارد و عامّ کتابی برنده است. (این دلیل را محقق اول در معارج الاصول ص ۹۶ فرموده.)

پاسخ ما: چه کسی گفته که تنها دلیل حجیت خبر اجماع است؟ خیر دلیل منحصر در اجماع (اجماع مصطلح یا قولی) نیست، بلکه در جای خود به ادله اربعه استناد شده است.

یکی از آنها مسئله سیره مستمره اصحاب (بلکه مسلمین و بلکه عقلای عالم) بود که در دلیل اول ما بیان شد. با وجود آن همه، ادله جای این سخن نیست.

قوله: و الاخبار: دلیل سوم: اخبار فراوانی از معصومین علیهم السلام صادر شده مبنی بر اینکه احادیثی که از قول ما برای شما نقل می شود آنها را به قرآن عرضه کنید. آنچه که برخلاف آیات قرآن بود، آن را طرح کنید و دور بریزد یا بر دیوار بکوبید، یا مزخرف است. یا باطل است، یا لیس شیء؛ یعنی چیزی نیست. یا ما آن را نگفته ایم (و از ما صادر نشده و به ما دروغ بسته اند) و ... (۱) مخالف حدیث با قرآن انواعی دارد. گاهی از نوع مخالفت تباینی است و صددرصد نفی و اثبات هستند. گاهی به نحو عموم و خصوص من وجه است و گاه از نوع عام و خاصّ مطلق است که این نیز نوعی مخالفت است؛ زیرا خاصّ با ظاهر عامّ

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷۸، بعد روایات ۱۰ و ۱۲ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۹ و ...

ص: ۳۲۷

مخالف است. و عموم و اطلاق روایات مزبور همه انواع مخالفتها را شامل می شود و به صراحت بر طرح حدیث مخالف دلالت می کند. پس حدیث خاص را باید طرح کرد و به عموم عامّ اخذ کرد.

پاسخ ما: مرحوم آخوند سه جواب به این استدلال داده اند:

جواب اول: اصولاً از نقطه نظر عرف و عقلای عالم مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق را، مخالفت به حساب نمی آورند. این طور نیست که اگر مولائی عامی را گفت و بلافاصله یا منفصلاً مخصصی آورد، شنوندگان بگویند که این آدم تناقض گویی کرده. صدر و ذیل کلامش باهم منافی است. یا کلام دیروز و امروزش منافی است و ... بلکه عام و خاص را که به عرف بدیهیم کاملاً میان آن دو جمع کرده و تخصیص می زند و هیچ منافاتی نمی بینند. بنابراین مسئله عامّ و خاص (و هکذا مطلق و مقید و ...) موضوعاً از این روایات خارج است. (قول مصنف، ان لم فقل ... اشاره به این جواب است که در متن پس از جواب بعدی آمده؛ ولی ما در شرح ترتیب طبیعی را مراعات کردیم).

جواب دوم: برفرض مخالفت به نحو عموم و خصوص هم مخالفت محسوب شود؛ ولی قطعاً این نوع مخالفت از اخبار مذکور خارج است و منظور آن روایات طرح این ها نیست؛ زیرا یقین داریم که این گونه مخالفتها از معصومین صادر شده و خیلی زیاد هم صادر شده. (قبلاً گفتیم که صددرصد یا نود و پنج درصد اخبار از این قبیل هستند.) با قطع مزبور نمی توان اخبار عرض بر کتاب را بر این قسم از مخالفت حمل کرد.

جواب سوم: احتمال قوی دارد. منظور آن روایات کثیره (که مستدل روی آنها تکیه کرد.) مخالفت با ظواهر قرآن نباشد؛ چرا که یقیناً مخالف با ظواهر از معصوم علیه التّیلام صادر شده؛ چون شأن آنها بیان و شرح و تفسیر آیات قرآن است و طبیعی است که در مقام بیان مراد، شارع مقدس گاه توضیحاتی می دهند که با ظاهر قرآن منطبق نیست، بلکه منظور مخالفت با باطن قرآن و مراد واقعی خداوند است؛ یعنی احادیثی که برخلاف مراد واقعی شارع باشد، ارزشی ندارد. ما نیز این را قبول داریم؛ ولی تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد از نوع مخالفت با مراد جدی و واقعی مولی نیست، بلکه مخالفت با ظواهر است که

ص: ۳۲۸

مشمول اخبار عرض بر کتاب نیست.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به اینکه ما از کجا مراد واقعی و باطن قرآن را بفهمیم تا بعد ببینیم که فلان خبر با باطن قرآن موافق است یا نه؟ باطن و مراد واقعی را هم باید خود امامان علیهم السّلام بیان کنند؛ و گرنه برای ما مقدور نیست. آنگاه چگونه ممکن است امام علیه السّلام بفرماید که عرضه کنید به قرآن و ببینید آیا برخلاف باطن قرآن هست یا نیست؟ چنین امری لغو است. پس جواب سوم مخدوش است و عمدۀ همان جواب اول و دوم است که یا اصلاً مخالفتی نیست و یا این نوع مخالفت منظور روایات نیست، بلکه تباین کلی و غیره منظور است.

قوله: و الملازمه: دلیل چهارم مخالفین: عامّ افرادی داریم، مثل «اکرم کل علم» که تمام افراد عالم را شامل می شود، عادل باشند یا فاسق. عامّ ازمانی داریم که ظهور در استمرار دارد و تمام ازمنه را شامل می شود. حال تخصیص عموم افرادی که تخصیص شایع و مصطلح است، نام خاصی ندارد و به نام تخصیص شناخته می شود؛ ولی تخصیص عموم ازمانی نامش نسخ است. بنابراین نسخ و تخصیص دو روی یک سکه هستند و ماهیت هر دو یکی است و هر دو نوعی از تخصیص هستند. با توجه به این نکته مستدل می گوید: اگر تخصیص عامّ کتابی با خبر واحد جایز باشد، لازمه اش آن است که نسخ قرآن هم بدین وسیله جایز باشد؛ چون نسخ هم نوعی تخصیص است و تافته جدا بافته ای نیست، ولی این لازم باطل است و نسخ کتاب با خبر واحد جایز نیست و دلیل مطلب اجماع است.

(مسلمین اجماع دارند که نسخ باید با یک دلیل قاطع محقق شود و دلیل ظنی و خبر واحد نمی تواند ناسخ باشد. در نتیجه ملزوم هم باطل می شود؛ یعنی تخصیص عامّ کتابی هم با خبر واحد جایز نخواهد بود.

پاسخ ما: مرحوم آخوند دو جواب می دهند.

۱- مقتضای قاعده این بود که هم تخصیص و هم نسخ کتاب به سبب خبر واحد حجّت و معتبر، جایز باشد؛ خبر واحد پس از اینکه جامع شرایط حجیت بود به منزله علم و قطع است و همان احکام را دارد. پس باید بتواند ناسخ قرار گیرد. پس مقتضای موجود است؛

ص: ۳۲۹

ولی در ناسخ بودن مانعی وجود دارد که جلو مقتضی را می‌گیرد و آن مسئله اجماع است که در کلام مستدل هم اشاره شد؛ ولی در مورد مخصص بودن این مانع وجود ندارد، پس تخصیص جایز است؛ ولی نسخ در اثر برخورد با مانع جایز نیست.

۲- اصولاً- مقایسه فیما بین نسخ و تخصیص باطل و قیاس مع الفارق است؛ زیرا نسخ یک حکم و قانون از آنجا که خیلی اهمیت دارد و انگیزه افراد بر ضبط و ثبت آن فراوان است و اگر کوچک ترین حکمی برداشته شود، همگان آن را دنبال می‌کنند و زباند خاص و عام و نقل محافل و مجالس می‌گردد، لذا اعتماد به خبر واحد در باب نسخ، موهون می‌شود و اگر نسخی بود، حتماً به تواتر بدست ما می‌رسید و روی همین حساسیت و داعی بر نقل، ملاحظه می‌کنیم که موارد اختلاف در نسخ خیلی کم است. (حد اکثر تا صد و سی و چند مورد را بعضی از دانشمندان عامه ذکر کرده‌اند و در تفسیر البیان مرحوم آقای خوئی رحمه الله سی و چند مورد مطرح شده و در نوع موارد نسخ را نپذیرفته‌اند (۱)) ولی تخصیص و تبصره یک امر معمولی است و آن حساسیت را ندارد. چه بسا یک یا چند نفر حکمی را از امام شنیده و برای دیگران نقل کرده‌اند و به حد تواتر هم نرسیده، لذا در این موارد اعتماد به خبر واحد موهون نیست، بلکه کاملاً منطقی و عقلانی است و انگیزه بر ضبط و ثبت و دنبال کردن در همه نبوده تا به حد تواتر برسد، لذا موارد و اختلاف در تخصیص هزاران هزار است. یا این ملاحظات اگر تخصیص عام کتابی از راه خبر واحد جایز شد، دلیل آن نیست که نسخ هم جایز باشد.

نتیجه: تخصیص عموماً قرآن از راه خبر واحد معتبر، جایز است و سیره مستمره نیز بر همین مستقر شده است.

فصل سیزدهم دوران بین نسخ و تخصیص

اشاره

به طور کلی دلیل عامّ و دلیل خاصّ گاهی متوافق الظاهر هستند (هر دو مثبت یا نافی اند). مثلاً عامّ می گوید «اکرم العلماء» و خاصّ می گوید «اکرم العلماء العادل». در اینجا به هر دو عمل می شود و خاصّ بر تأکید نسبت به عالم عادل حمل می شود و منافاتی نیست تا نیاز به تصرف باشد؛ مگر اینکه برای جمله وصفیه مفهوم قائل باشیم و مفهوم اکرم العالم العادل این باشد که اکرام عالم غیر عادل واجب نیست. آنگاه این مفهوم با آن عامّ تعارض کنند که در این صورت هم باز خاصّ مفهومی با عامّ منطوقی متوافق الظاهر نیستند؛ ولی بر مسلک تحقیق جمله وصفیه اصلاً مفهوم ندارد و اثبات شیء نفی ما عدا نمی کند. بنابراین دلیل خاصّ نسبت به محدوده خودش بر وجوب اکرام عالم عادل دلالت دارد و کاری به علماء فاسق ندارد. نه نفی می کند و نه اثبات، و دلیل عامّ ظهور در عموم دارد و حکم عالم فاسق را هم روشن می کند و چیزی هم معارض یا مزاحم عامّ مذکور نیست.

گاهی عامّ و خاصّ متخالف الظاهر هستند؛ یعنی نافی و مثبت هستند و در مورد خاصّ تنافی دارند مثلاً دلیل عامّ می گوید اکرام هر عالمی واجب است؛ و لو فاسق باشد؛ ولی دلیل خاصّ می گوید اکرام عالم فاسق واجب نیست و حکم عامّ را در این مورد نفی می کند که در ظاهر با یکدیگر تعارض دارند. در اینجا چه باید کرد؟ آنچه از بحثهای گذشته بدست آوردیم، این بود که دلیل خاصّ بر دلیل عامّ مقدم و موجب تخصیص دلیل عامّ می شود.

ولی در این فصل می گوئیم که مخصص بودن دلیل خاصّ نسبت به دلیل عامّ، کلیت ندارد،

ص: ۳۳۱

بلکه برحسب موارد، فرق می کند در مواردی دلیل خاصّ حتماً مخصص دلیل عامّ است و در مواردی حتماً ناسخ دلیل عامّ است (فرق تخصیص و نسخ خواهد آمد.) و در مواردی هم ممکن است منسوخ دلیل عامّ باشد و دلیل عامّ، خاصّ را ابطال کند و از بین ببرد. لذا باید این موارد بدقت معلوم شود که کجاها دلیل خاصّ، مخصص عامّ است و کجا ناسخ است و کجا منسوخ است؟ پیش از تحقیق شقوق و بیان صور گوناگون مسئله، بجاست به سه نکته توجه کنیم.

۱- آیا تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است؟ یعنی ممکن است خطابی امروز صادر شود و ظهور در عموم یا اطلاق یا هر مطلبی داشته باشد و متکلم این ظاهر را واقعا اراده نکرده باشد و مرادش خلاف ظاهر باشد و مع ذلک فعلا و در حال خطاب و متصلا، بیان و قرینه ای نیاورد و پس از مدتی در خطاب جدا بیان را بیاورد یا ممکن نیست و بیان باید چسبیده به ذو البیان باشد؟ عده ای تأخیر بیان از وقت خطاب را جایز ندانسته اند و دلایلی دارند که در معالم الاصول مطرح شد (۱)؛

ولی تحقیق آن است که تأخیر مذکور بلامانع است و چه بسا مصلحت ایجاب می کند فعلا عامّ یا مطلق را بگوید و بعدها تدریجا خصوصیات و قیود را ذکر کند و مراد واقعی را بیان کند و روش عقلایی در مقام تقنین همین است که کلیات و اصولی را تصویب می کنند و سپس به مرور تبصره هایی را بر آن می افزایند. خیلی جاها تمام المراد را یکجا نمی شود بیان و تفهیم کرد.

۲- آیا تأخیر بیان از وقت حاجت (زمان عمل به دلیل که ممکن است با زمان خطاب هم زمان باشند و ممکن است از زمان خطاب متأخر باشد به اینکه خطاب روز شنبه صادر شود و عمل روز دوشنبه باشد.) جایز است؟

مشهور گفته اند که چنین تأخیری جایز نیست؛ زیرا مستلزم القاء در مفسده یا تقویت مصلحت است و از مولای حکیم صادر نمی شود. روی همین اصل، خاصی را که پس از زمان حاجت و فرارسیدن وقت عمل به عامّ وارد شود، حمل بر نسخ کرده اند نه تخصیص

۱- معالم الاصول، ص ۱۶۳ به بعد.

ص: ۳۳۲

که بیائیت دارد و تأخیرش روا نیست.

مرحوم آخوند نیز در ما نحن فیه از مشهور پیروی کرده؛ ولی بعضی از متأخرین (از جمله خود صاحب کفایه در مبحث تعادل و تراجیح) معتقدند که گاهی مصلحت اهمی ایجاب می کند که بیان حتی از وقت حاجت هم تأخیر بیفتد، آنهم نه یک روز و ده روز یا یک سال و ده سال، بلکه چه بسا ممکن است صدها و هزاران سال به تأخیر بیفتد، لذا گاهی عامی در قرآن یا کلام رسول اکرم صلی الله علیه و آله وارد می شود و مدتها بدان عمل می شود؛ ولی بیان و مخصص در لسان امام صادق علیه السلام یا در کلام امام عسکری علیه السلام وارد می شود چه بسا هنوز هم برخی یا بسیاری از بیانها باقی مانده و در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) بیان شود.

۳- آیا شرط نسخ حضور وقت عمل است؟ مشهور این شرط را پذیرفته و گفته اند که اگر خاصی پیش از فرارسیدن وقت عمل به عام فرابرسد، حتما باید مخصص باشد و نمی تواند ناسخ باشد. شرط ناسخ بودن آن است که دلیل خاص پس از فرارسیدن زمان عمل به عام صادر شود که چون نمی تواند مخصص باشد (و تأخیر بیان از وقت حاجت می شود که محال بود). معینا باید ناسخ باشد.

ولی عده ای شرط مذکور را قبول ندارند و می گویند که قبل از حضور وقت عمل نیز امکان نسخ وجود دارد و مرحوم آخوند با تصویری که بعدا از ماهیت نسخ ارائه خواهند کرد، همین نظر را برخواهند گزید.

با توجه به این سه نکته، دلیل عام و دلیل خاص از لحاظ تاریخ صدور، گاهی هر دو تاریخ صدورشان معلوم و مشخص است و گاهی هر دو یا یکی از آن دو تاریخ صدورشان مجهول است. در فرض اول که معلوم التاریخ باشند، پنج صورت تصویر می کنند که هر کدام حکمی دارد.

۱- تاریخ صدور هر دو مقرون به هم باشد (مثلا فرض کنیم دو امام در یک زمان باشند و کلام هر دو حجت باشد و هم زمان یکی عام را بگوید و دیگری خاص را. یا از یک امام در این لحظه عامی صادر شود و در لحظه یا لحظات بعد خاصی صادر شود که عرفا هم زمان هستند و این مقدار فاصله را تقدیم و تأخیر به حساب نمی آورند. یا عامی را قرآن بگوید و

ص: ۳۳۳

پیامبر هم زمان با ابلاغ عموم آیه، خاصی را نیز خود بفرمایند که باز مقرون به هم هستند.) حکم این قسم روشن است و آن اینکه به اتفاق کلمه دلیل خاص مخصص دلیل عام است و احتمال نسخ هم کسی نداده است.

۲- تاریخ صدور عام جلوتر از خاص باشد و ضمناً دلیل خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام صادر شود. فی المثل عام روز شنبه صادر شد؛ ولی زمان اجرای آن، روز چهارشنبه است و خاص روز دوشنبه صادر شد. در این صورت هم بر مسلک مشهور چاره ای جز تخصیص نیست و معیناً خاص بعدی باید مخصص عام قبلی باشد و امکان نسخ وجود ندارد؛ زیرا شرط نسخ که فرارسیدن وقت عمل باشد، در اینجا مفقود است.

(البته بر مسلک آخوند و جماعتی شرط مزبور معتبر نیست. پس امکان نسخ بودن نیز وجود دارد؛ ولی در ادامه و در صورت پنجم خواهد آمد که تخصیص رجحان دارد.)

۳- تاریخ صدور عام قبل باشد و خاص بعدی هم پس از زمان حضور عمل به عام، فرا برسد. در مثال مذکور، همان روز چهارشنبه (ظهر آن روز مثلاً) دلیل خاص وارد شود. در این صورت از نظر مشهور چاره ای نیست جز اینکه خاص بعدی نسخ عام قبلی باشد؛ زیرا اگر مخصص و بیان بگیریم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت می شود که قبیح و محال وقوعی است.

(البته اینجا آخوند بر مسلک قوم مشی کرده اند و در باب تعارض ادله تأخیر مذکور را تجویز کرده اند که علی هذا و لو خاص متأخر از زمان عمل باشد حمل بر تخصیص می شود.) و ضمناً قیدی هم می آورند و آن اینکه اگر عام پیشین در مقام بیان حکم واقعی باشد و واقعا تا این لحظه وجوب اکرام تمام علماء مصلحت داشت و الآن دلیل خاص برخلاف عام صادر شد، اینجا جای نسخ است و معنایش این است که از این لحظه به بعد اکرام فسّاق مصلحت ندارد؛ ولی اگر عام قبلی مبین حکم ظاهری باشد و مصلحت در اصل حکم و تشریح باشد، باز مانعی ندارد که خاص بعدی، و لو پس از وقت عمل برسد، کاشف از مراد جدی باشد و دلالت کند که در واقع از اول هم عالم فاسق مراد مولی نبوده و اکرام او مصلحت نداشته. نسبت به عمومات آیات و روایات غالباً مطلب از این قرار است که مبین

ص: ۳۳۴

کلیات هستند و جزئیات و تفصیل، بعدها بیان می شود و حتی در کلام امام صادق علیه السلام هم بیاید حمل بر تخصیص می شود.

۴- تاریخ صدور خاص جلوتر از عام باشد و پیش از حضور وقت عمل به خاص، دلیل عام صادر شود. (که این فرض را مرحوم آخوند در متن جدا ذکر نکرده و بعد در فراز «ثم ان» آن اشاره خواهند کرد.) در اینجا هم بر مسلک مشهور، خاص قبلی مخصص عام بعدی است و محذوری هم ندارد؛ زیرا تأخیر بیان از وقت خطاب یا عمل نیست، بلکه تقدیم بیان است. از طرفی هم عام بعدی نمی تواند ناسخ خاص قبلی باشد؛ چون فاقد شرط نسخ است که بعد از حضور وقت عمل باشد. به ناچار جای تخصیص است؛ ولی بر مسلک شرط نبودن حضور وقت عمل در باب نسخ، احتمال منسوخیت خاص قبلی توسط عام بعدی وجود دارد؛ ولی بدان اعتنا نمی شود و احتمال مخصص بودن مقدم است (چنانچه در صورت پنجم خواهد آمد).

۵- تاریخ صدور خاص پیش از عام است و ضمناً پس از فرا رسیدن زمان عمل به خاص، عام صادر شده است. در اینجا چه باید کرد؟ آیا خاص قبلی را مخصص عام بعدی قرار داده و ظهور خاص را در استمرار حکمش در آینده حفظ کنیم یا عام بعدی را ناسخ خاص قبلی قرار داده و ظهور عام در عموم و شمول جمیع افراد را حفظ کنیم؟ هر دو محتمل است. مخصص بودن، چون محذور تأخیر بیان را ندارد و از باب تقدیم بیان است.

و ناسخ بودن عام هم چون شرط نسخ را که حضور وقت عمل باشد، واجد است.

پس هر دو ممکن است. درعین حال، احتمال مخصص بودن را ترجیح می دهیم؛ چرا که از طرفی تخصیص خیلی شایع و زیاد است. تا آنجا که ضرب المثل شده که می گویند:

«ما من عام الا و قد خص» از طرف دیگر نسخ بسیار نادر و کم است و قاعده این است که «الظنّ يلحق الشّيء بالاعمّ الاغلب؛ یعنی موارد مشکوک را به همان طرف شایع و راجح ملحق می سازیم و احتمال آن طرف زیادتر و مظنون است و آن جانب تخصیص است.»

اگر کسی بگوید این امور ظنی که ارزشی ندارد و عمل به مظنه در اسلام حرام است، پس چگونه شما به این وجوه متشبه می شوید؟ در جواب می گوییم که اصل و اساس

ص: ۳۳۵

ظهور است که خاص ظهور در استمرار داشت و عام ظهور در عموم و ظهور برای ما حجیت دارد و وجوه مذکور پشیمان و مؤید و تقویت کننده این ظهورات است و باعث می شود که ظهور خاص در استمرار اقوی و اظهر باشد از ظهور عام در افراد (حتی اگر ظهور خاص اطلاقی و ظهور عام وضعی باشد) و قاعده عقلائی این است که اظهر بر ظاهر مقدم است. از این باب تخصیص را برند اعلام می کنیم.

قوله: هذا فیما علم: تا به حال صور مختلف معلوم التاریخ ها را بررسی کردیم. اما اگر تاریخ صدور عام و خاص مجهول بود، چه باید کرد؟ در اینجا نیز صور و فروضی مطرح است. نخست سه صورت کلی داریم.

۱- تاریخ صدور هر دو مجهول است و اصلاً نمی دانیم عام چه زمانی صادر شده و خاص چه زمانی.

۲- تاریخ صدور عام مشخص است که مثلاً روز شنبه صادر شده؛ ولی تاریخ صدور خاص مجهول است.

۳- تاریخ صدور خاص معلوم است؛ ولی عام مجهول التاریخ است. (عکس صورت قبلی) در هر یک از سه صورت باز فروض مختلفی مطرح است که به آنها اشاره می شود.

۱- تاریخ صدور صددرصد مجهول است که دارای پنج احتمال است: شاید مقرون به هم صادر شده باشند و شاید عام جلوتر باشد و خاص قبل از حضور دقت عمل بیاید و شاید بعد از حضور باشد و شاید خاص جلوتر باشد و عام قبل از زمان عمل به خاص صادر شود و شاید عام پس از حضور صادر شده باشد. همه این ها محتمل است.

۲- اجمالاً می دانیم که عام و خاص، یا مقرون به هم هستند و یا عام جلوتر است؛ ولی تفصیلاً نمی دانیم.

۳- اجمالاً می دانیم که یا مقارن هستند و یا خاص مقدم بر عام صادر شده؛ ولی به تفصیل نمی دانیم.

۴- اجمالاً می دانیم که عام جلوتر صادر شده؛ ولی تفصیلاً نمی دانیم که آیا خاص بعدی، پیش از زمان عمل به عام صادر شده یا پس از حضور وقت عمل. مرحوم آخوند

ص: ۳۳۶

این فروض را مطرح نمی‌کنند و تنها به بیان یک فرض اکتفا می‌کنند.

۵- اجمالا می‌دانیم که خاص، متأخر از عام است؛ ولی نمی‌دانیم که آیا دلیل خاص پیش از حضور وقت عمل به عام صادر شده تا مخصص باشد، یا پس از فرارسیدن زمان عمل صادر شده تا ناسخ باشد. مثلاً می‌دانیم که عام روز شنبه وارد شده و خاص روز چهارشنبه بیان شده، ولی نمی‌دانیم که زمان عمل به عام روز جمعه بوده تا دلیل خاص قبل از زمان عمل فرا رسیده باشد. (و در نتیجه بر مسلک مشهور مخصص دلیل عام باشد و کاشف باشد از اینکه از روز اول هم مورد خاص (عالم فاسق مثلاً) دارای ملاک نبوده و اکرام فاسق مصلحت نداشته.) و یا زمان عمل به عام روز دوشنبه بوده تا خاص پس از زمان عمل وارد شده باشد و تا چهارشنبه اکرام عالم فاسق هم مصلحت داشته باشد (و در نتیجه اگر در ظرف روزهای دوشنبه و سه شنبه عالم فاسق را اکرام نکرده و عمل هم قضاء دارد، باید قضای آن وقت را انجام دهد.) در اینجا که تردّد امر میان مخصص و ناسخ بودن دلیل خاص است (به بیان مذکور) چه باید کرد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید که باید نسبت به مورد معارضه (عالم فاسق از دوشنبه تا چهارشنبه مثلاً) به اصول عملیه مراجعه کنیم که از موارد رجوع به اصل، اجمال و تردّد خطاب است. و اصل عملی برائت از وجوب اکرام است و استصحاب عدم هم قابل جریان است.

قوله: و کثره التخصیص: اگر بفرمایید که چه مانعی دارد ما احتمال تخصیص را مقدم بدانیم و خاص بعدی را مخصص عام قبلی قرار دهیم (و در نتیجه نوبت به اصول عملیه نرسد.) به این دلیل که تخصیص خیلی شایع و رایج و متعارف و متداول و مرسوم و معروف است؛ ولی نسخ خیلی نادر و قلیل و شاذ است و لذا جانب تخصیص احتمالش قوی تر می‌شود و به حکم «الظنّ یلحق الشّیء بالاعم الاغلب» فرد مشکوک را که ما نحن فیه باشد، به اعم اغلب یعنی تخصیص ملحق ساخته و محکوم به آن حکم بنماییم. در پاسخ می‌گوییم: این عوامل (شیوع تخصیص، ندرت نسخ، قاعده الظنّ یلحق....) حد اکثر گمان آور هستند و مظنه در اسلام اتّباعش جایز نیست، مگر دلیل داشته باشد و ظنّ مزبور دلیلی

ص: ۳۳۷

بر اعتبارش نیست و لذا ارزشی ندارد.

قوله: و انما یوجبان: اگر بفرمایید که پس چرا در صورت پنجم از صور معلوم التاریخ از همین عوامل و ظنون استفاده کردید و احتمال تخیص را مقدم داشتید؟ در جواب خواهیم گفت که در آنجا دو ظهور داشتیم (ظهور خاصّ قبلی در استمرار، ظهور عامّ بعدی در جمیع افراد) و شیوع تخیص و ندرت نسخ، موجب تقویت یکی از دو ظهور (ظهور خاصّ در استمرار) می شد و ظهور خاصّ را پشتیبانی می کرد و در نتیجه سبب می شد که خاصّ اظهر و اقوی شود و بر عام مقدم شود که در واقع یقدم الاظهر علی الظاهر که بنا عقلاء بر آن است؛ و گرنه در همان جا هم مجرد شیوع تخیص و ندرت نسخ و ... ارزش و حجّیت نداشت. پس قیاس مع الفارق است.

قوله: ثم ان: در دو صورت از پنج صور معلوم التاریخ، گفتیم که فقط جای تخیص است و اصلا احتمال نسخ هم وجود ندارد.

۱- صورت دوم که عامّ مقدم و خاصّ مؤخر بود و قبل از زمان عمل به عامّ صادر شده بود.

۲- صورت چهارم که خاصّ مقدم و عامّ مؤخر و قبل از زمان عمل به خاصّ صادر شده بود.

حال می گوئیم که این سخن که در دو صورت مزبور، تخیص متعین است و جای نسخ نیست، بر مسلک مشهور است که در باب تخیص شرط می دانند که قبل از زمان عمل فرا برسد و در نسخ شرط می دانند که پس از حضور وقت عمل فرا برسد و بنابراین مسلک دو صورت مذکور، فاقد شرط نسخ و واجد شرط تخیص هستند و معینا جای تخیص است.

ولی بر مسلک تحقیق (که به زودی از بیان ماهیت نسخ روشن خواهد شد) شرط مذکور را قبول نداریم و لذا می گوئیم که دلیل متأخر پیش از زمان عمل به دلیل مقدم هم صادر شود باز احتمال نسخ وجود دارد و دوران امر میان تخیص و نسخ است. به این بیان که در صورت اول از دو صورت مزبور، دوران امر میان مخصص بودن و ناسخ بودن خاصّ بعدی است و در صورت دوم، دوران امر میان مخصص بودن خاصّ قبلی یا منسوخ بودن آن

ص: ۳۳۸

نسبت به عامّ بعدی است. (ولی در صورت اولّ همان سخن مطرح می شود که در فرض تردّد مطرح شد و یا به طریق اولی جای تخصیص است؛ چون اگر در صورت سوم از پنج صورت قبل جای تخصیص بود، در این صورت به طریق اولی جای تخصیص است.) و در صورت دوم همان مطالبی که در صورت پنجم از پنج صورت معلوم التاریخ مطرح شد، طرح می شود؛ یعنی دو ظهور داریم. ۱- خاصّ در استمرار ۲- عامّ در عموم افرادی و به حکم شیوع تخصیص و ندرت نسخ، ظهور خاصّ در استمرار قوی تر بوده و بر عام بعدی مقدّم می شود و موجب تخصیص عامّ می شود. (البته تعبیر آخوند (ره) به اینکه ظهور العام فی عموم الافراد اقوی جالب نیست؛ زیرا اگر ظهور عامّ قوی تر باشد، حتما مقدم بر خاصّ می شود و جای تخصیص نیست، بلکه منظورشان همان است که در پایان صورت پنجم ذکر کردند که و لو ظهور عامّ در عموم افرادی وضعی، و ظهور خاصّ اطلاقی باشد.) ضمنا در صورت دوّم و سوم از پنج صورت هم که دوران میان ناسخ بودن یا مخصص بودن مطرح شد، این سؤال مطرح می شود که چه ثمراتی بر این دوران مترتب است؟ در بعض از حواشی و شروح کفایه (۱) سه ثمره از قول بعضی نقل شده که ما به نقل آن قناعت می کنیم و نیازی به توضیح نیست.

منها ما اذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصیص يقع التعارض بينهما، لاستهجان استيعاب التخصیص، بخلاف النسخ،

و منها: انه بناء على استهجان الاكثر اذا ورد خاصّ مشتمل على حکم اكثر الافراد، فانه على النسخ لا خير فيه، بخلاف التخصیص.

و منها ما يمكن ان يكون من موارد ظهور الثمره، و هو ما اذا كان الخاص ظنّيا و العام قطعيا، و قلنا بعدم جواز نسخ القطعى بالظنّی، فانه يحمل على التخصیص. تا اینجا مباحث اصلی باب عامّ و خاصّ به پایان رسید. در خاتمه به مناسبت دو مطلب را ذکر می کنند.

۱- نسخ ۲- بداء.

۱- منتهی الدراییه فی شرح الکفایه، ج ۳، ص ۶۵۸.

ص: ۳۳۹

بحثی پیرامون امکان نسخ

قوله: لا بأس بصرف الکلام: حال که سخن از دوران میان تخصیص و نسخ به میان آمد، بجاست قدری پیرامون ماهیت نسخ و امکان آن گفتگو کنیم. معمولاً در عرف معمول و قوانین عادی و عقلایی دنیا مطلب از این قرار است که قانون گذاران، قانونی را تصویب می کنند و به خیال خودشان این قانون به صلاح مملکت است؛ ولی پس از مدتی متوجه می شوند که این قانون به ضرر جامعه بوده و آنان در جهل مرتکب بوده اند. و پس از تنبّه آن قانون را باطل و منسوخ اعلام می کنند و قانون جدیدی را بجای آن تصویب می کنند. حال آیا در مورد شارع مقدس و خدای حکیم علیم، نسخ حکم به این معنا اصلاً متصور است؟

هرگز، زیرا او عالم علی الاطلاق است و جهل و عجز و نسیان و غفلت و ... در آن ذات راه ندارد. بر این اساس پرسش می شود که نسخ احکام شرعی و نسخ شرایع آیا ممکن است یا محال؟ مرحوم آخوند پیش از پاسخ به پرسش فوق، ماهیت نسخ را تبیین می کنند:

در مورد عامّ و خاصّ این مطلب مطرح شد که اگر دلیل خاصّ چسبیده به عامّ باشد، از آغاز جلو ظهور عامّ را در عموم و شمول می گیرد و از بحث خارج است. ولی اگر مخصص، منفصل باشد، پیشاپیش دلیل عامّ صادر شده و ظهور در عموم پیدا کرده و ظهورش مستقر شده. بعد که دلیل خاصّ صادر می شود نسبت به مقام اثبات و دلالت رفع است؛ یعنی حجّیت عامّ را برمی دارد؛ ولی نسبت به مقام ثبوت و واقع، دفع است؛ یعنی کاشف از این است که در واقع از اوّل هم اکرام عالم فاسق مصلحت نداشته و مراد جدّی و واقعی نبوده.

طبق سیره عقلاء در ظاهر ابتداء به صورت عامّ و کلی بیان کرده و سپس تدریجاً تبصره های آن را بیان کرده است.

دقیقا همین محاسبه در باب نسخ هم وجود دارد؛ یعنی ابتدا حکمی و دستوری از سوی

ص: ۳۴۰

شارع مقدّس جعل و تشریح می شود، مثلاً به ابراهیم خلیل امر می شود که فرزندت را قربانی کن و او خیال می کند که این یک تکلیف جدّی است و واقعا قتل فرزند مصلحت دارد و باید چنین کند و یقین به قتل فرزند پیدا می کند؛ ولی پس از اندکی فدیة الهی می آید و دستور قبلی نسخ می شود. معلوم می شود که آن امر یک امر جدّی و واقعی نبوده و از مصلحتی در متعلّق و مأمور به سرچشمه نگرفته، بلکه از جمله مواردی بود که در نفس امر کردن حکمتی وجود داشته و امر امتحانی بوده است.

و یا شارع مقدّس دستور واقعی و جدّی صادر می کند و امر می کند به اینکه مسلمین به سمت بیت المقدّس نماز بخوانند و مدّتی هم این دستور عمل می شود و مسلمین خیال می کردند که این یک حکم جاودانه است و تا دامنه قیامت باید بدان عمل کنند؛ ولی پس از مدّتی این دستور مرتفع شد و معلوم شد که یک حکم همیشگی نبوده است. در اینجا نسبت به ظاهر امر و مقام اثبات رفع حکمی است که ظاهراً و در ظاهر خطاب ثابت بود؛ ولی نسبت به باطن امر و مقام ثبوت دفع است و کاشف از این است که از اوّل امر ابراهیم امتحانی بوده. امر مسلمین به نماز به سوی قدس موقّتی بوده و استمرار نداشته است.

(تفاوت تخصیص و نسخ در این است که تخصیص به لحاظ افراد است و نسخ به لحاظ ازمنه، و گرنه هر دو روی یک سکه هستند.)

حال که ماهیت نسخ روشن شد که نسبت به مقام اثبات رفع و نسبت به مقام ثبوت دفع است. این پرسش مطرح می شود که چرا از اوّل آمد و نهایت حکم را اظهار نکرد و مخفی داشت تا مسلمین خیال کنند که حکم استمراری است؟ چرا از اوّل مدت را بیان نکرد؟

پاسخ روشن است. گاهی مصلحت ایجاب می کند که ابتداء به صورت جدی امری را صادر کند به منظور امتحان و آزمایش حضرت ابراهیم علیه السّلام و سر فرصت آن را بردارد. و یا مصلحت اقتضا می کند که نخست به صورت مطلق و مستمر حکمی را بیان و اظهار کند تا مسلمین آزمایش شوند. یهود لجوج عنود هم امتحان شوند و سر فرصت آن را نسخ کند.

(فعلاً در صدد بیان مصالح واقعی یک یک این احکام نیستیم و اجمالاً بر این باوریم که خداوند حکیم است و کاری را بیهوده انجام نمی دهد. نه عبث در جهان تکوین چیزی را

ص: ۳۴۱

می آفریند و نه بی جهت در نظام تشریح به چیزی امر می کند، منتهی باید اهل بود و در منابع خودش تحقیق کرد و به بخشهایی از این مصالح و حکمتها رسید. چنانکه مدتها اعتراض می شد که خداوند چرا مار و عقرب و ... آفریده و امروزه اهل فن به خواص حیاتی این موجودات پی برده اند. شتابزده هر چیزی را زیر سؤال بردن و انکار کردن، کار نابخردان است.) براساس حکمت و مصلحت، پیامبر خدا هم مأمور است همان ظاهر خطاب را به مردم ابلاغ کند و سخنی از باطن آن به میان نیاورد.

در اینجا این پرسش مطرح می شود که آیا پیامبر خود از باطن امر آگاه بوده که این حکم نسخ خواهد شد؟ در پاسخ می گوئیم که چه بسا به اذن و اراده الهی رسولش آگاه بوده و خدا او را از طریق الهام یا وحی آگاه ساخته بود؛ ولی در ظاهر مأمور بود که نهایت حکم را مخفی و مستور بدارد و از آغاز ابلاغ نکند و چه بسا او نیز از حقیقت حال بی خبر بود و نمی دانست که در علم خدا چه گذشته و خیال می کرد این حکم جدی واقعی است، مستمر است (پیامبران هم با اینکه علوم و دانش اولین و آخرین را دارند، و علم آدم الاسماء کلها و از فرشتگان هم برترند؛ ولی باز ممکن الوجودند و خدا واجب الوجود است و علم الهی عین ذات او نامتناهی است و محال است که موجود ممکن و محدود و متناهی برکنه ذات و علم واجب و نامحدود، احاطه و آگاهی پیدا کند). هیچ بعید نیست که جریان مأموریت ابراهیم علیه السلام از این قبیل بوده و خود او هم نمی دانست و خیال می کرد که واقعا باید فرزندش را قربانی کند؛ ولی بعد این دستور نسخ شد. (و از قضا ندانستن در اینجا نشانگر اوج مقام تسلیم این پدر و پسر است که به امر خدا گردن می نهند و کمترین شکوه و ایرادی ندارند و از آن استقبال می کنند).

حال که حقیقت نسخ روشن شد که نسبت به مقام اثبات رفع است و نسبت به مقام ثبوت دفع است و باطنا نوعی تخصیص است می گوئیم که نسخ هم مثل تخصیص مطلقا جایز و ممکن است. چه ناسخ قبل از زمان عمل به منسوخ فرا برسد و چه پس از آن، و منحصر نیست به فرض ورود ناسخ پس از زمان عمل به دلیل منسوخ.

قوله: لعدم لزوم البداء: شبهات منکران نسخ و پاسخ آنها.

ص: ۳۴۲

پس از آشنائی با ماهیت نسخ، می‌پردازیم به بررسی ادله منکرین نسخ. اصولاً- بحث در این است که آیا ممکن است حکمی از احکام شریعت برداشته شود و حکم دیگری جایگزین آن شود؟ در یک سطح وسیع تر، آیا امکان دارد شریعتی از شرایع آسمانی منسوخ گردد و شریعت دیگری جایگزین آن شود (مثلاً آیین موسوی برود و آیین عیسوی بیاید).

پس از مدتی آیین عیسوی برود و آیین محمدی صلی الله علیه و آله بیاید. یا محال است؟

دانشمندان اسلام عموماً طرفدار امکان نسخ می‌باشند؛ ولی دانشمندان یهود منکر نسخ می‌باشند و می‌گویند که شریعت حضرت موسی صلی الله علیه و آله و سلم کما کان استمرار دارد و جاودانه است و منسوخ نگردیده است. اینان به یک سلسله شبهات واهی استناد کرده‌اند که در برخی کتب تا دوازده شبهه گردآوری شده (۱) مهم‌ترین شبهات سه شبهه است و مرحوم آخوند به دو مورد اشاره کرده است.

شبهه اول: نسخ مستلزم بقاء محال است (منظور از بقاء محال در اینجا عبارت است از تغییر در اراده الهی)

بیان مطلب: وقتی شارع مقدس حکمی را تشریح می‌کند (مثلاً امر به ذبح اسماعیل می‌کند، یا به مسلمین فرمان می‌دهد که به سوی بیت المقدس نماز بگذارند.) از دو حال خارج نیست، یا آن حکم متعلق اراده و مشیت الهی قرار دارد و یا ندارد. اگر نداشته باشد که جعل و صدور محال است؛ چون خداوند فاعل مرید است و کسی کاری را در تکوین یا تشریح بر او تحمیل نمی‌کند، بلکه او به اختیار خویش آن را انجام می‌دهد. پس حتماً اراده کرد و فلان واجب را تشریح کرد و اگر با اراده بوده پس نسخ معقول نیست؛ چون بدان معنا است که خداوند تا به حال اراده و مشیتی داشت و از حالا به بعد اراده و مشیت دیگری دارد و این تغییر و دوگانگی در اراده است و چون اراده از صفات ذات و عین ذات است، تغییر در آن موجب تغییر در ذات الهی می‌شود و آن هم از محالات است. پس نسخ مستلزم محال است و تا تالی فاسد دارد و قابل قبول نیست. (و مستلزم المحال محال).

شبهه دوم: وقتی خداوند به کاری امر می‌کند و آن را واجب می‌فرماید (قربانی کردن،

ص: ۳۴۳

نماز به سوی نقطه خاص و ...) از دو حال خارج نیست، یا در آن کار هیچ حکمت و مصلحتی نیست. پس اصل جعل و تشریح از محالات است و خدای حکیم کار عبث نمی کند و یا دارای حکمت و مصلحت است و بر این اساس جعل شده. در این صورت نسخ کردن و برداشتن آن از محالات است؛ چون چیزی که مصلحت دارد، باید بماند و مولای حکیم آن را بر ندارد که موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده شود. پس یا حکم منسوخ از اول محال بوده (اگر از آغاز مصلحتی نباشد) و یا نسخ آن از حالا محال است (اگر یا مصلحت جعل شده بود.) و در هر حال نسخ معنی ندارد.

قوله: لعدم لزوم البداء: اشاره به شبهه اول است.

قوله: و لا لزوم امتناع: اشاره به شبهه دوم است.

قوله: و ذلك لان: از شبهات مذکور و غیر مذکور پاسخهای متقن و فنی و منطقی داده شده است و قسمتی از آنها را در اصول فقه (۱) ملاحظه کردید. مرحوم آخوند بر مبنای خویش پاسخ می دهند. ایشان ابتدا ماهیت نسخ را بیان کردند (نسبت به مقام اثبات رفع است و نسبت به مقام ثبوت دفع). و آن مطالب مقدمه چینی برای این پاسخها بود.

در پاسخ شبهه اول می فرماید که در مواردی که ابتدا امری صادر می کند و سپس قبل از حضور وقت عمل آن را نسخ می کند (مثل امر ابراهیم به ذبح فرزندش) حقیقت این است که اساساً مأمور به و متعلق امر یعنی نفس عمل قربانی کردن هیچ حکمت و مصلحتی نداشته و ندارد. و امر مذکور از اوامری نیست که از وجود مصلحت ملزمه در متعلق آن سرچشمه بگیرد، بلکه از اوامر امتحانی بوده و مصلحت در نفس امر و جعل و جوب و تشریح بوده که آنها حاصل شده و هرگز تغییری در اراده الهی واقع نشده؛ زیرا از اول هم مراد جدی و واقعی نفس امر کردن بود که انجام داده و متعلق امر از اول هم بطور جدی و واقعی مورد اراده الهی نبود و در مواردی که پس از حضور وقت عمل، نسخ صورت می گیرد (جریان نماز گزاردن مسلمین به سوی قدس شریف که بجای آن کعبه قبله مسلمین شد و نماز به این سمت واجب شد.) باز در واقع از آغاز هم این عمل مدت دار بود و تا

ص: ۳۴۴

همان مدت معین واجب بود و بیش از آن واجب نبود تا بگویید اراده الهی تغییر کرد. اول اراده کرده بود که قدس قبله ابدی باشد. سپس اراده اش تغییر کرد، هرگز! از اول هم اراده الهی برای مدتی بود، نه برای همیشه. نهایت در ظاهر خطابش را مطلق آورد و مقتید به وقت خاص نکرد و ما خیال کردیم که استمرار دارد یا ابراهیم علیه السلام خیال کرد که جدی است و مصلحت ایجاب می کرد که قیافه جدی به خود بگیرد و امر کند و یا اظهار استمرار کند و یا مدت را پنهان نگاه دارد که این کار را کرد؛ ولی اراده واقعی و جدی از آغاز وضعش روشن بود. از اول هم قربانی اسماعیل مطلوبش نبود. از آغاز هم نماز برای همیشه بسوی قدس مطلوب نبوده و اراده واقعی نداشته. در نتیجه کمترین تغییری در اراده الهی پدید نیامده.

قوله: و لم یکن الامر: پاسخ شبهه دوم: ما نیز قبول داریم که امر خدای حکیم باید دارای حکمت و مصلحت باشد و روز اولی که امر صادر شد حتما حکمتی داشته؛ ولی چنین نیست که همیشه صدور امر از مصلحتی در مأمور به سرچشمه بگیرد، بلکه گاهی نفس امر کردن حکیمانه است. (مثل امرهای امتحانی و آزمایشی) و امر ابراهیم از این قبیل بود و گاهی هم اظهار استمرار حکیمانه است و این کار را کرده؛ ولی نفس استمرار عمل در واقع، ممکن است حکیمانه نباشد و لذا حکم منسوخ هم روزی که صادر شد با حکمت بود. حکم ناسخ هم روزی که آمد با حکمت است. پس هیچ محذوری در نسخ حکم قبل از حضور وقت عمل یا بعد از آن وجود ندارد.

ص: ۳۴۵

مسئله بداء

قوله: و اما البداء: بداء در امور تکوینی دقیقا همانند نسخ است در امور تشریحی و فی الواقع نسخ و بداء دو روی یک سکه هستند. به قول میر داماد، بداء همان نسخ تکوینی و نسخ همان بداء تشریحی است (۱). مسئله بداء یکی از معتقدات مسلم شیعیان است (البته اهل سنت نیز آن را قبول دارند؛ ولی از آوردن نام بداء وحشت دارند). و اخبار متواتر از معصومین علیهم السلام در این باب رسیده که در حدود هفتاد روایت را مرحوم مجلسی در بحار الانوار (۲) نقل کرده است و تواتر مفید یقین است. اصل اعتقاد به بداء قابل انکار نیست؛ ولی باید تفسیر صحیح از آن داشته باشیم تا از تصور عامیانه فاصله بگیریم و مبتلا به اشکال نشویم. بحث بداء اقلا نیاز به دوازده فصل دارد تا به خوبی بررسی شود و ما در بحثهای اعتقادی و کلامی این بحثها را داشته ایم. (۳) در اینجا فقط به مقداری که مطالب کتاب کفایه روشن شود، توضیحاتی را می دهیم.

بداء در لغت به معنای ظهور پس از خفاء است؛ یعنی چیزی بر کسی مخفی و نامعلوم بود، بعد معلوم و ظاهر گردید. در اینجا عرب می گوید «بدا له ای ظهر» یعنی فلان مطلب برای فلانی آشکار شد. ولی بداء به این معنا بر خدای علیم علی الاطلاق محال است و چیزی از علم ذاتی و سابق و ازلی حق پنهان نیست. پس باید دید بداء در مورد خداوند به چه معنا است؟

مرحوم آخوند می فرماید: خلاصه مطلب به صورت سربسته این است که گاهی خداوند متعال حکمت و مشیت بالغه اش به این تعلق می گیرد که چیزی و حادثه ای را که

۱- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۶.

۲- بحار الانوار، ج ۴، ص ۹۴-۱۲۲.

۳- جلد پنجم از علم کلام مخطوط.

ص: ۳۴۶

خود می‌داند، آن را محو خواهد کرد و نخواهد گذاشت واقع شود و ثبوت و تحقق آن را فعلا اظهار و اخبار نمی‌نماید (مثلا خود می‌داند که عذاب را قبل از نزولش از قوم یونس دور خواهد کرد؛ ولی در ظاهر این گونه وانمود می‌کند که عذاب محقق خواهد شد. یا بلا را از فلان عروس زمان حضرت عیسی علیه السّلام بر خواهد داشت؛ ولی فعلا این گونه وانمود می‌کند که بلا خواهد آمد و عروس خواهد مرد. یا خارکن یهودی در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله خواهد مرد ...). و چون مصلحت در اظهار ثبوت است، به پیامبری از پیامبران یا ولّی از اولیاء (ائمّه علیهم السّلام) وحی می‌فرستد یا به قلب آنها الهام می‌کند که چنین و چنان خواهد شد و تو باید به مردم ابلاغ کنی، که تمام حکمت و مصلحت در اظهار ثبوت فلان پدیده است نه در اصل وجود آن در خارج (آن مصالح و حکمتها در جای خود تبیین شده است). آن پیامبر هم ابلاغ می‌کند و بعد آن حادثه به وقوع نمی‌پیوندد.

در این گونه موارد می‌گوییم: برای خداوند بداء حاصل شد؛ اما نه به معنای لغوی کلمه که نمی‌دانست و حالا آگاه شد، بلکه به معنای اصطلاحی کلمه که اظهار و ابداء باشد؛ یعنی چیزی را که در آغاز مخفی و کتمان کرده بود (که عذاب نخواهد آمد، عروس نخواهد مرد و ...) بعد اظهار و آشکار کرد. در حقیقت از علم و دید دیگران پنهان بود؛ و گرنه خداوند از آغاز هم علم به محو و پاک کردن آن حادثه داشت.

سؤال: آیا پیامبری که از وقوع فلان حادثه خبر می‌دهد (باذن الله و به الهام و وحی الهی و گرنه از پیش خود چیزی نمی‌گوید). خود هم از آغاز با خبر است که تحقق نخواهد یافت و محو خواهد شد یا او نیز مثل دیگران بی‌خبر است؟

جواب: ممکن است خود پیامبر با تعلیم الهی از آن با خبر باشد و مع ذلک مأمور به اظهار ثبوت باشد یا از وقوع و لا وقوع حادثه بی‌خبر باشد؛ چون انبیاء عظام علیهم السّلام نیز به تمام آنچه در علم باری تعالی می‌گذرد آگاه و محیط نیستند. بیان مطلب: آن گونه که از آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السّلام استفاده می‌شود، خداوند دارای دو نوع الواح تقدیری و کتب ملکوتی است.

۱- لوح یا کتاب محو و اثبات که در آن همه حوادث با مقتضیات و موجبات منعکس

ص: ۳۴۷

است و انبیاء علیهم السّلام نوعاً با این عالم ارتباط و اتصال دارند مثلاً پیامبری مشاهده می‌کند که فلان حادثه در آنجا ثبت شده (هلاک قوم یونس، مرگ عروس و...) و خیال می‌کند که وقوع این حادثه حتمی است. لذا به دیگران هم اخبار می‌کند. غافل از اینکه وقوع آن حادثه مشروط به وجود شرطی با فقدان مانعی است که این شرط در آنجا منعکس نیست.

(مثلاً منعکس است و نوشته شده که قوم یونس هلاک می‌شوند؛ ولی در آنجا منعکس نشده که اگر توبه نکنند، خواهند مرد، که نقش اصلی را همین شرط بازی می‌کند و سرنوشت مذکور که هلاکت باشد و در انتظار قوم یونس بود، از سرنوشت‌های حتمی نبوده که قابل تغییر نباشد، بلکه مشروط و موقوف و معلق بود و پیامبر الهی از این تعلیق و شرط خبر نداشت.)

۲- لوح یا کتاب محفوظ و امّ الکتاب که همه حوادث با علل تامه خود در آنجا ثبت و منعکس هستند و به هیچ وجه تغییر و تخریفی در آن راه ندارد و اگر کسی آن قدر تعالی و تکامل یافت که لایق شد با این عالم در ارتباط باشد و حقایق مضبوط در آنجا را ببیند، دیگر تخلف بردار نیست و آنچه دیده همان خواهد شد. این عالم از اعظم عوالم ربوبی است و کمند کسانی که به کتاب مادر و مادر کتابها دست یابند و از منبع اصلی استفاده کنند. این مرحله از آن خاتم الانبیاء و اوصیای معصومین آن حضرت علیه السّلام است که به عقیده ما چهارده معصوم علیهم السّلام به چنین مرحله‌ای رسیده بودند. (و قرآن هم به این دو نوع لوح و کتاب و عالم اشاره دارد: *یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب*) (۱).

قوله: *نعم مع ذلک*: با اینکه پیامبر خدا هم به اذن و مشیت الهی به جمیع کائنات (از حوادث گذشته و حال و آینده) باخبر است، در عین حال مجاز نیست آنچه را که می‌داند، اظهار کند، بلکه در بخش احکام و امور تشریحی گاهی مصلحت ایجاب می‌کند که یک دستور جدی و واقعی و مصلحت دار ولی موقت و مدت دار را در ظاهر به صورت کلی و مطلق یا عام بیان کند و پایان آن را ذکر نکند. در حالی از آغاز هم خداوند عالم به این پایان بوده؛ ولی در ظاهر خطاب آن را پنهان کرده و بلکه خلاف آن را اظهار کرده و مسلمین از

ص: ۳۴۸

شنیدن دستور نماز بسوی قدس، خیال کردند که این حکم ابدی و دستور جاودانه است و تا دامنه قیامت باید مسلمین چنین کنند. غافل از اینکه در واقع استمرار ندارد؛ ولی مصلحت ایجاب می کرد که این گونه بیان کند و لذا از طریق وحی و الهام پیامبر را مأمور کرد که این حکم را به همان صورت کلی ابلاغ کند و مدت آن را باز گو نکند و بعد در وقت خودش آن را بیان کند. حال شخص پیامبر صلی الله علیه و آله هم این را می دانسته؛ ولی اظهار نکرده و یا او هم خبر نداشت جز خدا کسی نمی دانست که این حکم مدت دار است. (و شاید آیه شریفه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (۱) دلیل بر این باشد که به حسب ظاهر خود پیامبر هم نمی دانست و یا اجمالا می دانست و زمان دقیق تغییر قبله را نمی دانست).

گاهی مصلحت ایجاب می کند که یک دستور امتحانی و صوری را که جدی هم نیست (و دال بر مطلوبیت متعلق و تحقق آن در خارج نیست). در ظاهر به صورت جدی انشاء و اظهار کند و حال آنکه خود می دانست که قبل از عمل آن را نسخ خواهد کرد؛ ولی به منظور آزمایش بنده و شکوفایی استعداد و قابلیت او بر دیگران چنین امری نمود. حال پیامبر الهی هم بداند که این امر صوری است یا نداند و خیال کند یک امر جدی است. (شاید در جریان امر ابراهیم علیه السلام به ذبح فرزند، این گونه بوده و خود ابراهیم نمی دانست و خیال می کرد امر جدی است).

در بخش موضوعات و امور تکوینی نیز گاهی مصلحت ایجاب می کند که آنچه را که محو شده و نگذاشته جامه عمل بپوشد، فعلا اظهار ثبوت کند و از تحقق آن خبر دهد. با علم به اینکه آن حادثه محقق نخواهد شد. مثلا به پیامبرش خبر دهد که تا سی شب باید به کوه طور برود. یا به پیامبر دیگر خبر می دهد که قومش را هلاک خواهد کرد. یا پیامبر الهی خبر از مرگ عروس، مرگ خارکن یهودی و ... خبر می دهد در این اظهار و اخبار، حکمت وجود دارد. ممکن است خود پیامبر در اثر پیوند با ام الكتاب و لوح محفوظ از واقع باخبر بوده؛ ولی بنا بر اخفاء بوده یا اینکه در اثر ارتباط با لوح محو و اثبات، از واقع خبر نداشته و

ص: ۳۴۹

علت تامه کار را نمی دانسته (شاید جریان یونس از این قرار باشد که نمی دانست؛ زیرا وقتی دوباره به منطقه اش برگشت و برخلاف انتظار دید که عذابی نازل نشده و مردمان به زندگی عادی خویش سرگرمند، با ناراحتی از آنجا دور شد و به قول قرآن: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ... (۱)»

حال آن مصلحت چیست که اقتضاء اظهار ثبوت کرده؟ شاید مصلحت امتحان و آزمایش یک امت باشد. چنانکه در جریان موسی کلیم علیه السلام چنین بود که نخست سی شب وعده داد و سپس وقتی آن مدت تمدید شد و چهل شب در کوه طور ماند. در فاصله همین مدت اندک بر سر بنی اسرائیل آنچه که نباید بیاید آمد آنها گفتند که موسی خلف وعده کرده به سراغ سامری رفتند و گوساله پرست شدند. آری، برای چند روز هم نتوانستند خود را حفظ کنند و صبر و انتظار بکشند، آنهم پس از آن همه معجزاتی که از حضرت موسی دیده بودند.

یا آن مصلحت بیان اهمیت و نقش حیاتی صدقه و دعا و صلّه رحم و ... باشد که در جای خود مطرح است. آنگاه ابتدا مصلحت بود که خطاب را مطلق بیاورد و مدت آن را بیان نکند و یا خبر از عذاب بدهد و خصوصیات را بیان نکند که اگر توبه نکنند عذاب می شوند؛ و لکن توبه می کنند. پس عذاب نمی شوند و بعد آنچه را پنهان کرده بود اظهار می کند و اینجا تعبیر به بداء می شود و می گوئیم که برای خداوند بداء حاصل شد؛ ولی نه بدان معنی که چیزی را نمی دانست و حالا آگاه شد یا چیزی بر او مخفی بود و حالا ظاهر شد، بلکه حقیقت بداء در مورد خداوند ابداء و اظهار است؛ یعنی آنچه را اول مخفی کرده بود و پیامبر و امام را هم امر به اخفاء کرده بود، حالا اظهار کرد و آشکار نمود. پس ابداء است نه بداء اظهار است نه ثبوت اعلام به دیگران است نه علم و بداء بدین معنا اسنادش به خداوند هیچ مانعی ندارد.

قوله: و انما نسب: اگر بگویید که بداء را به معنای ابداء و اظهار گرفتن مجاز می شود، خواهیم گفت که آری مجاز است و به علاقه مشابهت بر خدا اطلاق شده؛ یعنی چون ابداء

ص: ۳۵۰

و اظهار الهی به عقیده و درک ما خیلی شبیه به بداء در مورد انسانهاست (که چیزی بر ما مخفی بود و ناگهان آشکار شد) لذا تعبیر به بداء شده که نظر ما بداء است، نه برای خود خداوند. این گونه اطلاقهای مجازی در قرآن بسیار است. در قرآن و سنت رحمت، غضب، رضایت، انتقام، نسیان، خدعه، مکر، کید و ... به خدا نسبت داده شده؛ ولی به معنای خاص کلمه که متناسب با آن مقام باشد. ولی در ظاهر چون شبیه خدعه و مکر و کید مردمان است، به همین اسم تعبیر شده است؛ و گرنه حقیقت این ها که در مورد آدمیان صدق می کند، در مورد خدا صدق ندارد.

قوله: و فیما ذکرنا: در باب نسخ بحثهای فراوانی مطرح است؛ (۱) ولی به عقیده ما مقدار لازم و ضروری مطرح شد. (دو مطلب اساسی بود: ۱- ماهیت نسخ ۲- امکان نسخ) و بیش از آن نیازی به طرح نیست.

قوله: ثم لا یخفی: در فراز پایانی ثمره عملی نسخ و تخصیص را بیان می کنند که جا داشت قبل از ورود به مبحث نسخ و بداء، این ثمره را ذکر می کردند؛ زیرا بحث اصلی در فصل سیزدهم درباره دوران بین تخصیص و نسخ بود و پس از بیان فرضهای مختلف و احکام آنها فرمودند: «لا بأس بصرف الکلام...» یعنی مانعی ندارد که دو بحث جنبی هم داشته باشیم (۱- نسخ ۲- بداء) و جا داشت قبل از لا بأس ... این ثمره را می آوردند. به هر حال مطلب این است که اگر عام و خاص تاریخ صدورشان مقرون به یکدیگر باشد که حتما خاص مخصص عام است و نسخ معقول نیست که یک لحظه حکمی را بگوید و سپس بلافاصله آن را مرتفع کند؛ ولی در دو فرض دیگر که هر کدام دو صورت دارند، ثمره ظاهر می شود:

۱- اول عام صادر شده و بعدا دلیل خاص آمده، چه پس از حضور وقت عمل باشد و چه قبل از حضور. (چون بر مسلک آخوند فرق میان قبل و بعد از حضور نیست). در اینجا اگر خاص بعدی را مخصّص عام قبلی قرار دهیم، بدان معناست که گرچه در ظاهر خطاب، خاص هم داخل بود؛ ولی بعد معلوم شد که واقعا داخل نبوده و مراد جدی نبوده و از اول

۱- رجوع شود به مفاتیح الاصول، ص ۲۷۷-۲۴۲؛ و تفسیر البیانی، ص ۴۰۳-۲۹۵.

ص: ۳۵۱

هم اکرام عالم فاسق مصلحت نداشت. ولی اگر خاص را ناسخ قرار دهیم. بدان معناست که تا لحظه ورود خاص، حکم عام واقعا برای همه افراد بود و اکرام فاسقین هم مصلحت داشت و اگر تا به حال اکرام نکرده ایم، معصیت محقق شده و اگر قضاء دارد باید قضاء کنیم. آری از حالا- که خاص آمد، وجوب اکرام از فاسقین مرتفع شد و از این پس اکرام آنان مصلحت ندارد. پس کاملا ناسخ یا مخصّص دانستن ثمره پیدا کرد.

۲- اول دلیل خاص صادر شده و بعد دلیل عام آمده (قبل از حضور وقت عمل به خاص یا پس از آن) و دوران امر است میان مخصّص بودن خاص قبلی نسبت به عام بعدی یا منسوخ شدن با عام بعدی، که اگر بنا را بر تخصیص بگذاریم، بدان معناست که خاص (عالم فاسق) اصلا و ابدا در حکم عام داخل نبوده و نیست و حتی در ظاهر خطاب هم داخل نیست (چون خاص قبلی حکم مخصّص متصل را دارد و جلوی اصل ظهور عام را می گیرد). ولی اگر بنا را بر نسخ بگذاریم، لازمه اش اینست که تا لحظه ورود عام، حکم خاص واقعی و حکیمانه بود و از این لحظه حکم عام و نافذ است و عالم فاسق هم محکوم به همین حکم است و خاص منسوخ شد و مهر بطلان بر او خورد.

(ولی قبلا گفتیم که نسبت به عمومات کتاب و سنت و به ویژه خصوصاتی که به صورت خبر واحد وارد شده که غالبا چنین است و خبر واحد هم صلاحیت ناسخ بودن ندارد.

خود عمومات هم مبین حکم واقعی نیستند، بلکه کلیاتی را بیان می کنند. لذا دوران میان نسخ و تخصیص نیست، بلکه حتما جای تخصیص است و خاص در کلام هر معصومی باشد، بر عام در کلام دیگری مقدم و مخصّص آن است و فرقی هم ندارد که خاص بعد از حضور وقت عمل به عام باشد یا قبل از آن، متصل باشد یا منفصل؛ چون تأخیر بیان از وقت حاجت و به طریق اولی تأخیر بیان از وقت خطاب جایز است و لذا بزرگان با عمومات و خصوصات کتاب و سنت معامله عام و خاص کرده و تخصیص را مرتکب می شوند و جای نسخ نیست. ضمن اینکه نسخ موارد معدوده مشکلی ایجاد نمی کند؛ ولی اینکه در صدها و هزاران مورد سخن از نسخ حکم مطرح شود قابل قبول نیست و سبب وهن و تزلزل آن شریعت می گردد و احتمال نسخ هم نادرست است و تردیدی نیست در تعیین تخصیص.)

ص: ۳۵۲

مقصد پنجم مطلق و مقید، مجمل و مبین**اشاره**

مقصد پنجم از مقاصد کفایه الاصول درباره دو موضوع جداگانه است:

۱- مطلق و مقید

۲- مجمل و مبین.

علی القاعده باید دو مقصد جداگانه تشکیل می دادند؛ ولی از آن رهگذر که باب مجمل و مبین چندان بحث مطولی ندارد و خیلی مختصر است، لذا آن را تحت عنوان مقصد جداگانه ای نیاورده اند و در پایان بحث مطلق و مقید طی یک فصل آورده اند. مجموعه مطالب دو باب، طی چهار فصل بیان می شود.

فصل اول تعریف و الفاظ مطلق و مقید:**فصل اول از فصول مقصد پنجم پیرامون دو مطلب است:****اشاره**

۱- تعریف مطلق و مقید، ۲- الفاظ مطلق

اما تعریف:

تعاریف متعددی از سوی بزرگان در معالم، قوانین، فصول، تقریرات و ...

عنوان شده است. مرحوم آخوند به تعریف مشهور اکتفا کرده و می گویند که در تعریف مطلق چنین گفته شده «ما دلّ علی شایع فی جنسه» مراد از ماء موصول، لفظ و قول و خطاب است به قرینه صله موصول که کلمه دلّ باشد که ظهور در دلالت لفظی دارد و

ص: ۳۵۳

دلالت عقلی و طبعی را شامل نیست (برخلاف کلمه اقتضاء و تأثیر...). از اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق و تقید همانند عام و خاص و مجمل و مبین از صفات لفظ است.

لفظ یا مطلق است یا مقید، البته صفت لفظ است به اعتبار معنای لفظ نه با قطع نظر از معنا.

مراد از شایع یا شیوع فعلی (مشتق ظهور در فعلیت دارد). عبارتست از توسعه و سریان داشتن و قابل صدق بر کثیرین بودن. مثل رقبه که بر هریک از رقبه مؤمنه و کافره قابل صدق است. رجل که بر هر فردی از افراد خودش قابل صدق است و اختصاص به فرد خاصی ندارد و مثل اسم نکره در خطاب انشایی (اکرم رجلا) که بر هر فردی قابل صدق است (آری در جمله خبریه چنین نیست. مثل جانی رجل که در خارج فرد معینی آمده و جزئی که کلی نیست تا قابل صدق بر کثیرین باشد). کلمه فی جنسه برای این است که شیوع و توسعه نامحدود نیست، بلکه در محدوده جنس و کلی خودش شیوع دارد و افراد طبیعت خودش را شامل است و بر هر کدام قابل صدق است و کاری به افراد طبیعت دیگر ندارد.

ضمنا جنس در اینجا به معنای جنس منطقی نیست که در قبال نوع و فصل و عرض عام و عرض خاصه باشد، بلکه منظور از جنس، یعنی کلی و طبیعت که بر هریک از نوع و فصل و ... منطبق می‌شود. پس مطلق، آن لفظی است که بر شیوع و سریان در محدوده جنس خودش دلالت کند. (ضمنا به قرینه مقابله تعریف مقید نیز بدست آمد که المقید ما دل لا علی شایع فی جنسه).

قوله: و قد اشکل: مرحوم صاحب فصول (۱) به تفصیل درباره این تعریف بحث کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده و مدعی شده که این تعریف نه جامع افراد است و نه مانع اغیار؛

اما جامعیت ندارد؛ برای اینکه بارزترین مصادیق الفاظ مطلق (که اسماء اجناس باشند) را شامل نیست؛ زیرا اسم جنس بر اصل جنس و طبیعت و ماهیت دلالت دارد. با قطع نظر از هر خصوصیتی حتی خصوصیت شیوع و سریان. (و به زودی در بحث اسماء اجناس این معنا کاملاً هویدا خواهد شد). پس جامع افراد نیست.

ص: ۳۵۴

و اما مانعیت ندارد؛ برای اینکه من و ما و ای استفهامیه را شامل است. مثلاً وقتی می پرسیم که من جاء الی بیتک؟ «من» برای سؤال از ذوی العقول است؛ ولی قابل صدق بر کثیرین است که آیا آن کس که به منزل شما آمد زید بود یا بکر بود؟ یا حسن یا تقی؟ و ... یا وقتی می گوئیم که ما هذا؟ یعنی این چیست؟ قابل صدق بر امور کثیره است که یعنی آیا خوردنی است، نوشیدنی است، پوشیدنی؟ و ... یا وقتی می گوئیم که الانسان ای شیء هو فی جوهره؟ یعنی ممیز جوهری و ذاتی انسان کدام است؟ باز قابل صدق بر کثیرین است که آیا فصل انسان ناطقیت است؟ صاهل بودن است؟ مفترس است؟ و ... و تعریف مطلق این ها را شامل است، در حالی که به اتفاق کلمه این ها از الفاظ عموم هستند و برای عموم بدلی وضع نشده اند، نه از الفاظ مطلق پس تعریف مانع افراد نیست.

قوله: و قد تبهنا: مرحوم آخوند سخن همیشگی خود را ذکر می کنند که این تعریفها نوعاً تعریف لفظی و شرح الاسمی است. در این گونه تعریفها سخن از نقض و ابرام، جامع و مانع بودن و نبودن، بی مورد است. لذا بهتر آن است که از بحث در تعریفها که هیچ ثمره ای ندارد، اعراض کرده و به سراغ الفاظ مطلق برویم و موضوع له الفاظ مطلق (اسماء اجناس، اعلام جنس، نکره در کلام مثبت، مفرد با الف و لام جنس) را بیان کنیم و نیز به مناسبت، وضع برخی از الفاظ غیر مطلق (مفرد با الف و لام استغراق، مفرد با الف و لام عهد به اقسامش) را روشن سازیم.

الفاظ مطلق

۱- اسم جنس

قوله: فمنها: یکی از الفاظ و مصادیق مطلق، اسماء اجناس است که اسماء ماهیات و اسماء طبایع و اسماء کلیات نیز گفته می شود و منظور از جنس، جنس لغوی و اصولی است؛ یعنی کلی و ماهیت و طبیعت که دایره وسیعی دارد و خصوص جنس منطقی (که قسیم نوع و فصل و عرض عام و خاصه می باشد). مراد نیست. منظور از طبایع و کلیات، خصوص ماهیات جوهری و عرضی نیست، بلکه اعم است از ماهیات جوهری (که ویژگی آنها این است که «اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع.» مثل انسان، فرس، شجر،

ص: ۳۵۵

رجل، کتاب، فرش، آب، و ... و ماهیات عرضی یا اعراض (که اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع) از قبیل: سیاهی، سفیدی، شیرینی، کمیت‌ها، کیفیتها، و ... وجه مشترک جواهر و اعراض در این است که هر دو ماهیت حقیقی هستند و مابازاء خارجی دارند. از این هم وسیع تر، کلیات و طبایع شامل ماهیات جعلی و اعتباری هم می‌شود که مرحوم آخوند از آنها به عرضیات تعبیر کرد. (در اصطلاح مشهور عرض به مبدأ اشتقاق اطلاق می‌شود.

مثل سواد، بیاض، علم، کتابت و ... و عرضی به خود مشتق اطلاق می‌شود، مثل اسود، ایض، عالم، کتاب، و ... به قول حاجی سبزواری در شرح منظومه:

و عرضی الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الایض (۱)

ولی مرحوم آخوند معنای خاص را قصد می‌کند. اعراض، یعنی مبادی متأصیله که در خارج اصالت و واقعیت و تحقق دارند و مابازاء خارجی دارند و قابل اشاره حسیه هستند، مثل سیاهی، سفیدی و ... ولی عرضیات، یعنی مبادی اعتباری و انتزاعی که از منشأ انتزاع خارجی، انتزاع می‌شود و خودشان فقط در عالم اعتبار وجود دارند، مثل ملکیت و زوجیت و ...). خود عرضیات یا اعتباریات دو شعبه دارند. گاهی امری معتبر به اعتبار عقلاء است، مثل زوجیت و ملکیت و ... گاهی شارع مقدس آنها را اعتبار می‌کند. مثل صلاتیت، صوم، حج، شرطیت، جزئیت، سببیت و ... حال منظور مرحوم آخوند از اسماء اجناس یا اسماء کلیات، تمام موارد مذکور را شامل است؛ زیرا صلاه اسم برای کلی و طبیعتی از طبایع است. غصب هم چنین است. ملکیت نیز چنین است. سواد و بیاض، انسان و رجل و قلم و ... نیز نام طبیعت و کلی هستند؛ یعنی اسم یک معنایی هستند که کلی است و قابل صدق بر کثیرین است.

حال که مراد از اسماء اجناس یا کلیات روشن شد، می‌پرسیم که موضوع له اسماء اجناس چیست؟ انسان برای چه معنایی وضع شده؟ سواد یعنی چه؟ ملکیت و زوجیت، مفهومش چیست؟ صلاه و حج و ... را شارع مقدس برای چه معنایی وضع کرده؟ مرحوم آخوند معتقد است که موضوع له اسماء اجناس عبارتست از معانی و مفاهیم آنها، یعنی

۱- منطق شرح منظومه، بحث فرق بین ذاتی و عرضی، ص ۳۰-۲۹.

ص: ۳۵۶

طبیعی و ماهیات من حیث هی هی؛ یعنی از آن جهت که این ماهیت خودش خودش است و در حالی که صددرصد مبهم است؛ یعنی هیچ تعین و تشخیص در او لحاظ نشده و مهمل است؛ یعنی خصوصیات در آن اهمال شده و مسکوت گذارده شده و کاری به این جهات ندارد؛ حتی همین خصوصیت مبهم و مهمل بودن یا من حیث هی هی بودن نیز در آن منظور نشده، بلکه نفس ماهیت و صرف طبیعت موضوع له است که از آن گاهی به ماهیت لا- بشرط مقسمی و گاهی به کلی طبیعی هم تعبیر می شود. بیان مطلب: ماهیت دارای اعتبارات و ملاحظات گوناگونی است:

۱- گاهی ماهیت از آن جهت که فلائن ماهیت است، ملاحظه می شود و تمام نظر به نفس ماهیت و ذات معنا است به گونه ای که هیچ خصوصیتی با آن منظور و ملحوظ نشده است و از تمام ما سوی قطع نظر شده است؛ یعنی از انسان حیوان ناطق اراده شده و بس. (مختار آخوند رحمه الله).

۲- گاهی طبیعت با خصوصیتی از خصوصیات ملاحظه و مقایسه می شود، آنهم به این کیفیت که وجود آن خصوصیت در اثبات حکمی برای طبیعت دخالت دارد و طبیعت مقتید به وجود آن خصوصیت است و نامش طبیعت بشرط شیء است که خود دو شعبه دارد:

الف) گاهی آن خصوصیت از جنس خود طبیعت و ماهیت نیست. مثلا انسان مقتید به عالم یا عادل بودن موضوع حکم است. رقبه مقتید به قید ایمان محکوم به حکم است که قید علم و عدالت و ایمان از جنس خود انسان و رقبه نیست.

ب) گاهی از جنس خود طبیعت است. مثل ارسال و سریان و شمول و شیوع داشتن و عموم بدلی بودن. مثلا انسان مقتید به قید مطلق و مرسل بودن و جاری و ساری بودن در تمام افراد که ارسال و سریان طبیعت هم از جنس خود طبیعت است و جدای از او نیست.

(به مشهور نسبت داده اند که موضوع له را در اسماء اجناس، طبیعت مطلقه و مرسله به قید مرسل و مطلق بودن، می دانند.)

۳- گاهی طبیعت به ملاحظه خصوصیتی مد نظر واقع می شود؛ ولی به این نحو که نبود

ص: ۳۵۷

آن خصوصیت در ثبوت حکم برای طبیعت نقش دارد و طبیعت مقید به عدم آن خصوصیت است و نامش طبیعت بشرط لا- می باشد. این نیز مثل صورت دوم دو فرض دارد:

الف) گاهی آن خصوصیت از جنس خود طبیعت نیست. مثل وصف فاسق نبودن، کافر نبودن و ... که عالم به قید فاسق نبودن اکرامش واجب است. رقبه به قید کافر نبودن واجب العتق است. و قید فسق و کفر از جنس خود طبیعت رقبه و عالم نیست.

ب) گاهی هم از جنس خود طبیعت است. مثل طبیعت به قید عموم و شمول و سریان نداشتن.

۴- گاهی طبیعت به ملاحظه خصوصیتی مد نظر واقع می شود؛ ولی نه وجود آن خصوصیت در ثبوت فلان حکم برای طبیعت نقش دارد و نه عدم آن. مثلاً نماز بر مکلف واجب است، چه عبد باشد یا حر، غنی یا فقیر، زن یا مرد و ... که بود و نبود این خصوصیات مصنفه نقشی ندارد و از آن به طبیعت لا بشرط قسمی تعبیر می شود. در قبال لا بشرط مقسمی. (این هم احتمالی است در معنای اسماء اجناس) آیا موضوع له اسماء اجناس نفس طبیعت و صرف المعنی است؟ یا طبیعت بشرط شیء، یعنی به قید مطلق و مرسل بودن است؟ یا طبیعت لا بشرط قسمی است؟ مختار صاحب کفایه وجه اول است و دلیلی می آورند که هم دو وجه دیگر را رد می کند و هم مختار مصنف را اثبات می کند:

تردید نیست که در قضایای متعارفه (قضایای خارجی و حقیقه که موضوع فردی از افراد و محمول طبیعتی از طبایع است و هدف اثبات اتحاد آن دو در مصداق خارجی است. مثلاً وقتی می گوئیم که زید انسان منظور این است که زید در خارج و به حمل شایع انسان است). محمول یا طبیعت بر موضوع یا فرد حمل می شود و صدق می کند و قضیه هم صادق است نه کاذب، آنهم بدون اینکه تجریدی و الغاء خصوصیتی و دخل و تصرفی در محمول انجام بدهیم، بلکه وجدانا طبیعت با معنایی که دارد بر فرد حمل می شود و این تنها در فرضی است که موضوع له خود طبیعت و کلی طبیعی باشد نه طبیعت بشرط شیء؛ یعنی به شرط اطلاق و نه طبیعت لا بشرط؛ زیرا هر کدام از این دو احتمال را

ص: ۳۵۸

بگیریم، نیاز به الغاء خصوصیت پیدا می شود:

اگر موضوع له را طبیعت مطلقه مرسله بگیریم، میان زید که فردی با خصوصیات فردی است و هرگز شمول و سریان و توسعه ای ندارد، با انسان که طبیعت ساریه در جمیع افراد است و به نحو اطلاق بدلی یا شمولی تمام افراد را شامل می شود، هرگز اتحادی نیست.

زید انسان ساری و جاری نیست، زید انسان است، پس برای صحت حمل باید قید مرسل و مطلق و جاری و ساری بودن را حذف کنیم و وجدانا نیازی به این حرفها نیست.

و اگر موضوع له طبیعت لا بشرط باشد، باز اعتبار لا بشرطی از اعتبارات ذهنی است و جایگاهش فقط ذهن است و طبیعت مقید به این قید تنها در ذهن پیدا می شود. (البته مرحوم آخوند اصطلاحاً نام این را کلی عقلی می گذارد که باز خلاف اصطلاح مشهور است، مشهور از کلی عقلی مقابل کلی منطقی و طبیعی را اراده می کنند و ایشان از کلی عقلی هرآنچه در ذهن موجود می شود را اراده کرده) و بر قضایای خارجیه صدق نمی کند و اگر بخواهد بر خارج صدق کند و منطبق شود، باید خصوصیات را (لا بشرط بودن) الغاء کنیم و به نوعی در لفظ مرتکب مجازگویی شویم تا حمل صحیح باشد. در حال که وجدانا نیازی به این تجربدها و الغاء خصوصیات نیست و انسان به تمام معنایش با زید متحد است و در خارج به یک وجود موجودند و این در فرضی است که موضوع نفس طبیعت و کلی طبیعی باشد نه طبیعت بشرط شیء و نه لا-بشرط، و احتمالات دیگر در اعتبارات ماهیت اصلا قائل ندارد.

نتیجه: اسماء اجناس برای نفس طبیعت و جنس (قطع نظر از هر خصوصیتی) وضع شده اند. مثلاً انسان یعنی حیوان ناطق، رجل یعنی ذاتی که دارای رجولیت است، عالم یعنی ذات دارای علم و ...

۲- علم جنس

قوله: و منها: یکی از مصادیق مطلق، علم جنس است. مثل اسامه که علم جنس برای شیران است در مقابل اسد که اسم جنس آنها است و مثل ثعالبه که علم جنس برای روباهان

ص: ۳۵۹

است در مقابل ثعلب که اسم جنس آنهاست.

از نظر مشهور میان اسم جنس و علم جنس تفاوت معنوی وجود دارد و هر کدام برای معنایی وضع شده اند. اسم جنس برای اصل جنس و طبیعت با قطع نظر از هر قیدی وضع شده؛ ولی علم جنس برای جنس و طبیعت مقید به قید تعیین و تمیز ذهنی از سایر ماهیات وضع شده است.

بیان مطلب: تردیدی نیست در اینکه واضع به هنگام وضع معنا را در ذهن تصور و لحاظ می کند (و گرنه وضع امکان ندارد؛ چون وضع نوعی حکم کردن است و حکم بر مجهول مطلق نشاید.) و لحاظ به معنا وجود ذهنی می بخشد. به دیگر سخن، لحاظ و تصور عین وجود ذهنی است و وجود چه خارجی و چه ذهنی مساوق با تعیین و تشخیص و تمیز از سایر معانی است. پس به محض تصور یک معنا خودبه خود آن معنا از سایر معانی ممتاز و جدا خواهد شد، چه بخواهیم و چه نخواهیم. (چه اینکه در مقام استعمال هم مطلب همین است و تا مستعمل معنا را در ذهن نیاورد و منظور نکند، استعمال ممکن نیست).

از این جهت فرق میان علم جنس و اسم جنس نیست؛ یعنی واضع چه در هنگام وضع کلمه اسد (اسم جنس) و چه کلمه اسامه (علم جنس) آن جنس و طبیعت را (حیوان مفترس) در ذهن می آورد و از معانی دیگر جدا می کند؛ ولی تفاوت در این است که اسم جنس برای خود آن معنا بدون قید جدا بودنش از سایر معانی وضع شده است و قید ملحوظ و متصور بودن و وجود ذهنی یافتن، شرط وضع و مجوز و مصحح وضع است.

علم جنس برای همان معنا با قید تعیین و تمیز ذهنی آن از سایر معانی وضع شده است. از این حیث بشرط شیء است و قید و مقید باهم موضوع له است.

شاهد مشهور یک مطلب مسلم نحوی است که علماء ادبیات عرب با علم جنس به نوع معرفه معامله کرده و احکام معرفه را بر آن مترتب می کنند (مبتدا واقع می شود و ابتداء به آن حایز است. وصفی که برای او می آوریم باید معرفه باشد و ...) این را قرینه گرفته اند بر اینکه در معنای علم جنس نوعی معروفیت و معلوم بودن و تعیین و تمیز نهفته است.

ص: ۳۶۰

قوله: و لکن التحقيق: مرحوم آخوند برخلاف مشهور معتقد است که اسم جنس و علم جنس تفاوت معنوی ندارند و هر دو برای دلالت بر جنس و طبیعت با قطع نظر از هر خصوصیتی، وضع شده اند و تنها از لحاظ لفظی و قواعد نحوی متفاوت هستند. با اسم جنس به نوع معرفه معامله نمی شود و احکام معرفه بر آن وارد نمی شود و نیاز به آوردن الف و لام یا ضمیر یا معرفه دیگر است؛ ولی با علم جنس معامله معرفه می شود. و احکام معرفه بر آن مترتب می شود. و به اصطلاح، تعریف حقیقی ندارد و معرفه حقیقی نیست، بلکه تعریفش لفظی است. نظیر مؤنثهای مجازی از قبیل: نار و شمس و ... که تأیید آنها لفظی و ظاهری است و معامله مؤنث با او می شود، یعنی خبرش مؤنث می آید، ضمیر مؤنث به او برمی گردد و ... و گرنه مؤنث حقیقی که دارای فرج باشد، نیستند.

قوله: و الّا: در این فراز به دو دلیل سخن مشهور را رد می کنند:

۱- در قضایای متعارفه که حمل شایع دارند و موضوع و محمول در خارج اتحاد دارند، به طور مساوی همان طور که حمل اسم جنس بر افراد و مصادیق آن صحیح است: هذا اسد، ذاک اسد و ... همچنین حمل علم جنس هم بر افراد و مصادیق خارجی آن صحیح است:

هذه اسامه، تلک اسامه و ... آنها بدون کمترین دخل و تصرفی در مفاد اسامه. آنگاه اگر موضوع له علم جنس عبارت بود از ماهیت و معنی با قید تمیز ذهنی (بشرط شیء) لازمه اش این است که در قضایای متعارفه یا این حمل غلط باشد و یا نیاز به الغاء خصوصیت و تجرید معنا از قیدش پیدا شود و مجاز گویی شود، در حالی که وجدانا چنین نیست، بنای قضایای متعارفه بر این نیست این طور نیست که ۹۹٪ استعمالات مجازی باشد. در نتیجه، موضوع له علم جنس هم خود طبیعت است و آنها قابلیت دارد در ذهن تصور شود و در خارج تحقق پذیرد و حملش بر مصادیق بلامانع و حقیقت باشد.

۲- حکمت و فلسفه وضع این است که نیاز مستعملین تأمین شود و آنها لفظ را در معنایش بکار برند و مقاصد خود را به یکدیگر بفهماند. حال اگر موضوع له علم جنس یک امر ذهنی باشد و در ۹۹٪ موارد لفظ در آن معنا استعمال نشود، بلکه در معنا بدون قید ذهنی استعمال شود، لازمه اش آن است که چنین وضعی لغو باشد و کار عبث از هیچ

ص: ۳۶۱

عاقلی صادر نمی شود تا چه رسد به واضح حکیم. (البته اگر واضح را خدا و رسول صلی الله علیه و آله یا معصوم علیهم السّلام بدانیم.) پس نتیجه می گیریم که علم جنس برای همان معنا وضع شده که اسم جنس برای آن وضع شده بود.

۳- مفرد با الف و لام

قوله: و منها: یکی دیگر از مصادیق مطلق، مفرد معرف به الف و لام تعریف است. در اینجا با الف و لام اضافی و الف و لام موصول کاری نداریم. سخن در الف و لام تعریف است. الف و لام تعریف یا مفرد معرف به الف و لام تعریف دارای انواعی است:

۱- الف و لام جنس که با آن به فرد جنس و طبیعت اشاره می شود و مفید تعریف و تعیین جنس است. مثل: الرجل خیر من المرأه.

۲- الف و لام استغراق که با آن به تمام افراد طبیعت اشاره می شود مثل: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ.

۳- الف و لام عهد که با آن به فرد معهود و معلومی اشاره می شود و خود اقسامی دارد:

از قبیل عهد ذکر، خارجی، حضوری، ذهنی.

بحث اصلی در این است که خصوصیت جنس یا استغراق و یا عهدی بودن از کجا شناخته می شود و چه چیزی دال بر آن است؟ چهار احتمال وجود دارد:

۱- خود الف و لام مفید این خصوصیات باشد چه به نحو حقیقت و مجاز، که در یکی از آنها حقیقت و در دیگری مجاز باشد. و چه به نحو اشتراک لفظی که برای هر کدام از معانی و خصوصیات جداگانه وضع شده باشد. و چه به نحو اشتراک معنوی که برای کلی و قدر جامع میان آنها وضع شده. و چه به نحو اشتراک معنوی که برای کلی و قدر جامع میان آنها وضع شده است. (مشهور به این مورد معتقدند).

۲- مدخول الف و لام مفید این خصوصیات باشد. باز چه به نحو حقیقت و مجاز و چه به نحو اشتراک لفظی و یا معنوی.

۳- مجموع مرکب از الف و لام و مفردی که مدخول آن است، با هم بر خصوصیات مذکور دلالت دارند. این را اصلاً بیان نمی کنند بدان جهت که مجموع مرکب وضع جدایی

ص: ۳۶۲

ندارد.

۴- دلالت بر خصوصیات مذکور به وسیله قرائن باشد؛ یعنی قرینه مقامیه دلالت دارد که در مثل الرجل خیر من المرأه، مراد طبیعت رجل است. و قرینه لفظیه در مثل ان الانسان لفی خسر الا الذین ... که استثناء باشد، دالّ بر اراده استغراق و شمول جمیع افراد است و ...

و خود رجل بر معنای خودش دلالت دارد (مختار صاحب کفایه) و بنا بر احتمال یک و چهار دلالت بر خصوصیات (چه با الف و لام و چه با قرینه) از نوع تعدد دالّ و مدلول است و مجازی در کار نیست؛ یعنی رجل معنای خود را دارد و الف و لام یا قرینه هم معنای خود را دارد.

قوله: و المعروف: عقیده مشهور معلوم شد که می گفتند: الف و لام برای تعریف و تعیین و اشاره به خصوصیت جنس یا استغراق یا عهد است و خصوصیات را دلالت دارد، مگر در مورد عهد ذهنی که اشاره به فرد ما یعنی فرد مبهم و غیر معینی دارد. (اشتر الخبر، یعنی مقداری نان خریداری کن که برای یک وعده خوردن باشد؛ ولی آن مقدار آیا این نان سنگک است یا دیگری، ابهام دارد).

قوله: و انت خیر: مرحوم آخوند در ردّ مشهور روی الف لام جنس تکیه می کنند (چون الف و لام استغراق از بحث خارج است و مفید عموم و شمول است. الف و لام عهد هم که اشاره به فرد معهود است و اطلاقی ندارد). و می فرماید که اگر الف و لام برای تعیین و تعریف جنس باشد، حتماً تعیین ذهنی خواهد بود؛ چون جنس در خارج به قید تعیین و تمیز که موجود نیست. خود جنس موجود است. اگر قید ذهنی پیدا کرد و اشاره به معنای متمیز در ذهن شد، همان دو ایرادی که در علم جنس بر مشهور داشتیم در اینجا هم جاری و ساری است.

۱- لازم می شود در نوع قضایا (قضایای متعارفه) از قبیل: الشجاع علی، علی الشجاع و ... که حمل شایع دارند و در خارج اتحاد دارند، مرتکب مجازگویی و تجرید خصوصیت شویم و وجدانا چنین نیست

۲- لازم می شود وضع الف و لام برای معنای مزبور لغو باشد؛ چون در قضایای متعارفه

ص: ۳۶۳

(چه مفرد معرف به الف و لام را بر چیزی حمل کنیم و بگوئیم که زید الرجل و چه اسمی را بر آن حمل کنیم و بگوئیم که الرجل زید). هیچ گاه «الرجل» در آن معنای ذهنی بکار نمی رود و نوعاً در غیر آن و بدون آن خصوصیت استعمال می شود و وضعی که به دنبالش هیچ استعمال نباشد لغو است.

قوله: فالظاهر: مرحوم آخوند نتیجه می گیرند که الف و لام همیشه و در همه جا برای تزین و زینت بکار می رود (همانند الف و لامی که بر سر اعلام شخص داخل می شود):

الحسن، الحسین، العباس و ... و هیچ معنایی را افاده نمی کند و خصوصیات (جنس، استغراق و عهد بودن) به برکت قرائن به دست می آید که در هر حال نیازمند قرینه هستیم؛ حتی اگر الف و لام مفید معنی باشد و برای اشاره به معنا باشد، باز قرینه لازم داریم که دلالت کند بر تعیین یکی از خصوصیات و با وجود قرینه هم نیازی به دلالت الف و لام نیست و بلکه این دلالت مخّل به مقصود است و دیدیم که اخلاش همان بود که موجب ذهنی شدن معنا می گردید.

۴- جمع با الف و لام

قوله: و امّا دلالة الجمع: نظر مرحوم آخوند این شد که الف و لام مفید تعریف و تعیین نیست و هیچ معنایی را دلالت نمی کند و صرفاً برای زینت آورده می شود. حال اشکالی در همین رابطه مطرح است و آن در مورد جمع و با الف و لام است.

مستشکل می گوید که جمع بدون الف و لام (رجال، علماء، طلاب و ...) بر جماعت و دسته و گروه دلالت دارد و می دانیم که جماعت مراتبی دارد اقل مراتب آن دو یا سه فرد است و عالی ترین مرتبه آن جمیع الافراد است (مثلاً هزار فرد در موردی که جمع دارای هزار فرد باشد). و ما بین دانی ترین و عالی ترین مرتبه هم به تعداد هر فردی مرتبه ای درست می شود. حال خود جمع که ابهام دارد و بر مرتبه خاصی دلالت ندارد. از طرفی مشهور این است که جمع با الف و لام مفید عموم و استغراق جمیع افراد است. پس نتیجه می گیریم که با آمدن الف و لام این مرتبه (جمیع افراد) تعیین پیدا می کند. پس الف و لام مفید تعریف

ص: ۳۶۴

و تعیین است و دارای معناست آنگاه چگونه شما ادعا کردید که الف و لام فقط برای زینت است؟

مرحوم آخوند در جواب می فرماید که اصل مطلب را قبول داریم که جمع با الف و لام مفید عموم است؛ ولی این به نفع شما تمام نمی شود و شاهدی بر معنادار بودن الف و لام نیست؛ زیرا که جمع مراتب داشت و با آمدن الف و لام همان طور که امکان دارد، تمام افراد متعین شود، هکذا ممکن است اقل مراتب تعیین پیدا کند (و بلکه قدر متیقن هم مؤید این احتمال است) پس چرا بر تمام افراد حمل کردید نه بر اقل مراتب؟ (در واقع این جواب نقضی است). و جواب حلی از فلا بدّ شروع می شود و آن اینکه وضع جمع با الف و لام برای عموم و شمول، ربطی به الف و لام ندارد، بلکه مربوط به هیئت جمع است که جمع در صورتی که مدخول الف و لام باشد، مفید عموم است (و الف و لام مثل علامت اعرابی است که خودش مفید معنا نیست). و دلیل وضع هم تبادر عموم از جمع کذایی است. پس راهی برای اثبات این مطلب که الف و لام برای تعریف و تعیین باشد، یافت نشد.

قوله: و ان ایت: اگر شما اصرار بورزید بر اینکه دلالت جمع بر عموم و استغراق مستند به الف و لام است و جز این را نپذیرید، خواهیم گفت که دیگر چرا واسطه درست می کنید؛ یعنی اول می گوئید که الف و لام برای تعریف و تعیین است سپس می گوئید که از این راه تعیین استغراق و جمیع الافراد می شود؟ نیازی به آوردن تعیین و دلالت لام بر آن و اشاره با لام بر تعیین نیست و بلکه قبلا دیدیم که اشاره به تعیین مخلّ است. چه بهتر که از اول بگوئید که الف و لام در جمع کذایی دقیقا نقش کلمه کل را در کل عالم، بازی می کند. چه بگوئیم که العلماء و چه بگوئیم که کل عالم، هر دو یکی است. همان طور که کل مستقیما برای استغراق و عموم وضع شده، الف و لام هم مستقیما و بدون وساطت تعریف و تعیین، دال بر عموم و شمول و استغراق باشد؟ به هر حال راهی برای اثبات اینکه الف و لام برای تعریف و تعیین باشد، پیدا نشد.

قوله: فلا- یکون: اگر بگوئید: حال که الف و لام برای تعریف نیست، پس باید «العلماء» معرفه نباشد. در حالی که حضرات با این کلمه به نوع معارف برخورد می کنند و آن را معرفه

ص: ۳۶۵

حساب می‌کنند و احکام معرفه را بر آن مترتب می‌کنند (مبتدا واقع می‌شود، صفت معرفه برایش می‌آورند). مرحوم آخوند می‌فرماید که همان پاسخ که در علم جنس دادیم، در اینجا نیز می‌دهیم. این‌ها تعریف لفظی است و در نحو با این کلمات معامله معرفه می‌شود؛ و گرنه از لحاظ معنا و در حقیقت معرفه حقیقی نیستند.

۵- اسم نکره

قوله: و منها: یکی دیگر از مصادیق مطلق اسم نکره است (مثل رجلا). نکره گاهی در کلام منفی و در حیّز و سیاق نفی ذکر می‌شود، مثل ما جاءنی من احد (خبریه) لا تضرب رجلا (انشائیة) در این صورت از الفاظ عموم است و در باب عامّ و خاصّ به تفصیل مطرح شد و ثابت کردند که نکره در سیاق نفی مفید عموم است، آنهم پیش از آنکه وضعی باشد، عقلی است و گاهی در کلام مثبت می‌آید که دو شعبه دارد:

۱- گاهی در جمله خبریه می‌آید، مثل رأیت رجلا، و جاء من أقصا المَدینة رَجُلٌ (۱) و ...

در این صورت مفهوم نکره عبارتست از جزئی حقیقی، یعنی فردی که در واقع و نفس الامر کاملاً معلوم و معین و مشخص است (چون داریم از او اخبار می‌کنیم و وقتی می‌گوییم که مردی آمد، منظور یک شخص خارجی است؛ و گرنه کلی که آمدن و رفتن و دیدن ندارد.) ولی در ظاهر اجمال و ابهام دارد و شخص جاهل احتمالهای گوناگونی می‌دهد که شاید فلان باشد و شاید بهمان و ...

حال گاهی متکلم آن فرد واحد را می‌شناسد و می‌گوید جاءنی رجل ولی مخاطب در ظاهر نمی‌داند که آن فرد کیست. احتمال می‌دهد زید باشد یا بکر یا خالد و ... گاهی به عکس است، یعنی مخاطب می‌داند چه کسی زید را زد؛ ولی متکلم نمی‌گوید و به صورت سؤالی تکلم کرده و می‌پرسد که ایّ رجل ضرب زیدا؟ به هر حال مفهوم این رجل یک فرد معینی است. خواه این دلالت از نوع تعدد دال و مدلول باشد؛ یعنی رجل دال بر فرد باشد و تنوین دال بر وحدت باشد، یعنی یک مرد نه بیشتر، که مجازی هم پیش نیامده ممکن

۱- سوره قصص، آیه ۲۰.

ص: ۳۶۶

است از نوع تعدّد دالّ و مدلول نباشد و خود رجل بر فرد واحد معینی با خصوصیات فردی، دلالت کند و تنوین هم قرینه بر آن دلالت باشد. (مثل اینکه از اسد رجل شجاع اراده شود و یرمی هم قرینه آن باشد). که مجاز خواهد بود. در هر حال این قسم از بحث خارج است؛ زیرا به حسب واقع اطلاق و شمولی ندارد.

۲- گاهی در جمله انشائیه می آید مثل: اضرب رجلا، اعتق رقبه و ... در این صورت میان صاحب فصول و مرحوم آخوند اختلاف نظر وجود دارد.

فصول می گوید که مفهوم این نکره عبارتست از فرد مردد بین افراد، یعنی یک فرد از افراد رجل یا رقبه که مردد است بین این و آن و ... و به صورت تردید می گوئیم یا این و یا آن و ... مراد است که از آن به فرد منتشر هم تعبیر می شود و به هر حال مفهوم نکره کلی نیست. (۱)

مرحوم آخوند می فرماید که مفهوم این نکره عبارتست از طبیعت مقید به قید وحدت که طبیعت را رجل دلالت دارد و قید وحدت را تنوین (و فرق اسم جنس و اسم نکره در همین است که اسم جنس بر نفس طبیعت دلالت دارد بدون قید وحدت و نفس طبیعت همان طور که به وجود یک فرد موجود می شود به وجود چند فرد هم موجود می شود، (البته اگر مراد مطلق الوجود طبیعت باشد نه صرف الوجود آن) ولی اسم نکره بر طبیعت با قید وحدت دلالت دارد و لذا اگر دو فرد را آورد، به دومی امثال صدق نمی کند و زیادی است). منظور از طبیعت مقید به قید وحدت عبارتست از حصّه ای از طبیعت رجل (مثلا) که قابل انطباق بر حصص کثیره است.

دلیل مرحوم آخوند این است که اگر مولی گفت اکرم رجلا و شما در خارج رجلی را تکریم کردید، در اینجا عرف نمی گوید فلانی امر مولی را به این یا به آن امثال کرد و تردد ایجاد نمی کند، بلکه می گوید امر مولی را به نفس این امثال کرد؛ چون هر چیزی خودش خودش است نه اینکه خودش یا غیر خودش باشد، و وقتی امثال به خود این فرد صدق می کند که کلی و فرد باشد که مفهوم حصه ای از طبیعت بود و آنهم کلی بود و بر این حصّه

ص: ۳۶۷

هم منطبق است و سبب امثال می شود. در نتیجه نکره کذایی هم کلی است و قابل صدق بر کثیرین است و می تواند از الفاظ مطلق محسوب شود.

قوله: اذا عرفت: تا به حال چهار دسته از الفاظ و مصادیق را ذکر کردیم و با موضوع له آنها آشنا شدیم.

۱- اسم جنس برای خود طبیعت وضع شده.

۲- علم جنس مثل اسم جنس.

۳- مفرد با الف و لام مثل اسم جنس.

۴- نکره هم که برای حصّه وضع شده بود.

حال در اصطلاح اصولیین بر کدامیک از این ها مطلق گفته می شود تا احکام آتیه بر آن مترتب شود؟ می فرماید که در اصطلاح اصولیین مطلق بر اسم جنس صادق است؛ چون جنس و طبیعت با قطع نظر از هر خصوصیتی، کلی و قابل صدق بر کثیرین است (ما دل علی شایع فی جنسه) (صحبتی از علم جنس و مفرد با الف و لام نمی کنند؛ چون در حکم اسم جنس هستند.) و بر اسم نکره به معنای دومش هم صادق است؛ چون حصّه کذایی قابل صدق بر حصص گوناگون است و هر کدام می تواند مصداق واقع شود و تعریف مزبور بر آن صدق می کند. (آری نکره به معنای اول که در جمله خبریه بود از بحث خارج است؛ زیرا قطعاً دارای اطلاق و ارسال نیست.) کما اینکه از نظر لغت هم بر اسم جنس و نکره به معنای ثانی مطلق اطلاق می شود؛ زیرا مطلق در لغت یعنی مرسل، آزاد، رها، بی قید و شرط، و اسم جنس و نکره کذایی چنین هستند. اصولاً در این باب اصولیین اصطلاح خاصی ندارند و مطلق را به همان معنای لغوی کلمه بکار می برند و بعید است که اصطلاح خاص داشته باشد. پس لغت و اصطلاح متوافق و هماهنگ هستند.

قوله: نعم لو صح: بر مسلک مرحوم آخوند که مطلق اصطلاح خاصی پیدا نکرد و به معنای لغوی کلمه باقی ماند، هریک از اسم جنس و اسم نکره از الفاظ مطلق محسوب شدند به بیانی که ذکر شد؛ اما بر مسلک مشهور: به آنان نسبت داده شده که برای مطلق اصطلاح خاصی قائلند و می گویند که مطلق آن است که وضع شده باشد برای معنایی که

ص: ۳۶۸

مقتید به قید ارسال و شیاع است، مثلاً انسان وضع شده برای حیوان ناطق به شرط اینکه اطلاق و سریان داشته باشد که قید ارسال و شیوع داشتن هم جزء موضوع له است (نه خارج لازم).

طبق این تعریف لازم می‌شود که اسماء اجناس از الفاظ مطلق نباشند؛ زیرا اسم جنس بر خود جنس و طبیعت بما هی دلالت دارد نه بر طبیعت بشرط شیء؛ یعنی به قید مطلق و مرسل بودن. همچنین لازم می‌شود اسم نکره هم خارج شود؛ زیرا آن نیز بر طبیعت مقیده دلالت دارد؛ ولی قیدش ارسال و شیاع نیست، بلکه وحدت است؛ یعنی طبیعت مقتید به قید وحدت که از آن به حصّه تعبیر می‌شود. پس تعریف مشهور این لازم را دارد، درحالی که هرگز این لازم قابل التزام نیست. خود مشهور هم تصریح کرده اند به اینکه اسم جنس و اسم نکره از الفاظ مطلق هستند. از اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که نسبت تعریف مذکور به مشهور ناتمام است.

قوله: و لا- یخفی: اشکال دیگری که تعریف مشهور دارد، این است که هر مطلقى تقیید بردار است در حالی که طبق بیان مشهور هیچ مطلقى قابل تقیید نیست؛ زیرا تقیید با اطلاق تنافی دارد (مثلاً رقبه، یعنی ذاتی که دارای رقیب و بردگی است به شرط ارسال و شیاع داشتن و مقتید نبودن و تقیید، یعنی ارسال و شیاع نداشتن و مقتید بودن و این دو تنافی دارند). آری، اگر از مطلق خود ذات اراده شود، بدون قید ارسال و شیاع قابل تقیید است؛ ولی این مستلزم مجازیت است؛ یعنی مطلقى که برای معنا با قید ارسال و شیاع وضع شده بود، در معنا بدون قید مزبور استعمال شده و این مجاز است.

ولی بر مسلک ما که مطلق برای اصل طبیعت و جنس یا برای حصّه ای از طبیعت وضع شده بود، تقیید سبب مجازیت نیست؛ زیرا پس از تقیید (مثل اعتق رقبه مؤمنه) هم مطلق در معنای خود استعمال شده و بر همان ذات و طبیعت دلالت می‌کند و خصوصیت و قید ایمان با کلمه دیگر فهمانده شده و این را تعدد دال و مدلول می‌گویند و هیچ کدام مجاز نشده است.

قوله: نعم: تنها در یک فرض است که تقیید مطلقاً و بر جمیع میانى (مبنای مشهور و

ص: ۳۶۹

مبنای ما) موجب مجازیت است و آن در فرضی است که از رجل مثلا خصوص رجل عالم یا از رقبه خصوص رقبه مؤمنه اراده شود. و کلمه عالم یا مؤمنه که بعد می آید، قرینه کاشفه از مراد متکلم باشد. و دلالت کند که متکلم از رجل خصوص رجل عالم را اراده کرده، از رقبه خصوص رقبه مؤمنه را اراده کرده (مثل رأیت اسدا یرمی که یرمی قرینه است بر اینکه متکلم از خود لفظ اسد رجل شجاع را اراده کرده). که حتما مجازیتی پیش آمده؛ زیرا رجل برای خصوص رجل عالم وضع نشده بود و برای طبیعت رجل و ذات ثبت له الرجولیه وضع شده بود؛ ولی حالا در رجل عالم استعمال شده و این مجاز است چه برای اصل طبیعت وضع شده باشد (مبنای ما) و چه برای طبیعت به قید ارسال و شیاع وضع شده باشد. (مبنای مشهور) ولی داعی نداریم از خود رجل خصوص رجل عالم را اراده کنیم و لفظی را در معنای لفظ دیگر استعمال کنیم، بلکه از رجل خود ذات و از عالم خصوصیت علم را اراده می کنیم که دو دلالت کننده و دو مدلول وجود دارد و مجازی در بین نیست.

قوله: كان التقييد: در این باب تفصیلاتی وجود دارد از قبیل: اگر تقييد به متصل باشد (اعتق رقبه مؤمنه) موجب مجازیت نیست و اگر به منفصل باشد (اعتق رقبه، و لا- تعتق الرقبه الكافره) مجاز می شود. یا به عکس آن، یعنی به متصل باعث مجازیت شود و به منفصل نه (شبهه بحثهایی که در باب عامّ و خاصّ بود که تخصیص موجب مجازیت می شود یا خیر).

مرحوم آخوند می فرماید که بر مسلک ما تقييد باعث مجازیت نیست، چه تقييد به متصل باشد یا به منفصل. در هر حال از باب تعدد دالّ و مدلول است.

ص: ۳۷۰

فصل دوم مقدمات حکمت

اشاره

بر مسلک منسوب به مشهور که می‌گفتند مطلقات وضع شده اند برای معانی خودشان به قید اطلاق و ارسال (رجل، یعنی رجل مطلق، انسان، یعنی حیوان ناطقی که اطلاق و ارسال دارد.) و ارسال و شمول را داخل در موضوع له می‌دانستند. نتیجه آن است که اطلاق و ارسال داشتن وضعی است و نیازی به قرینه خارجی ندارد، ولی بر مسلک ما که گفتیم اسم جنس برای خود جنس وضع شده و قید اطلاق و ارسال همانند سایر عوارض (مقید بودن ...) از دایره موضوع له بیرون است و اسم جنس یا اسم نکره به دلالت وضعی بر آن دلالت ندارد، ناگزیر هستیم از اینکه: اطلاق را از راه قرائن اثبات کنیم و قرائن دو دسته است:

۱- قرائن خاصه که ضابطه کلی ندارد، از قبیل: قرینه حالیه؛ یعنی از حال متکلم و مولی پیدا است که منظورش مطلق است (مثلاً وقتی لقمه در گلویش گیر کند، با گفتن «استقی ماء» تقاضای آب می‌کند پرواضح است که فعلاً به فکر آب خنک و گوارا نیست، بلکه هر نوع آبی که لقمه را فروبدهد و از هلاکت نجات یابد.) و یا قرینه مقالیه و لفظیه، یعنی در موردی خود متکلم تصریح کند به اینکه اعتق رقبه سواء کان مؤمنه ام کافره. اینجا اطلاق و شمول و عدم اختصاص را از کلام مولی بدست می‌آوریم.

۲- قرینه عامه: قرینه ای که در عموم مطلقات جاری و ساری است و می‌توان به برکت آن اطلاق را ثابت کرد و آن قرینه حکمت است که قرینه عقلی است و از مقدماتی تشکیل یافته که از آنها به مقدمات حکمت تعبیر می‌شود.

ص: ۳۷۱

مقدمات سه گانه حکمت

اشاره

به عقیده مرحوم آخوند، مقدمات حکمت سه مقدمه است که به ترتیب ذکر می کنند:

۱- متکلم در مقام بیان تمام مراد (اعم از مراد جدی و یا استعمالی که در ادامه بیان خواهد شد). برآید؛ یعنی اولاً در مقام بیان باشد و بخواهد چیزی را بیان کند و به مخاطب بفهماند تا وی بدان عمل کند و عندالمحاكمه بدان احتجاج کند و در مقام اهمال یا اجمال نباشد

(فرق اهمال و اجمال در این است که در اهمال غرض متکلم به هیچ طرف تعلق نگرفته، نه غرض به بیان و نه به عدم بیان. هیچ طرف برای او مصلحت ندارد و فعلاً حکیمانه نیست. لذا مسکوت می گذارد و مثلاً می گوید: اشرب الدواء یا الانسان کذا و بیان نمی کند که همه انسانها یا بعضی انسانها؟ چه نوع دوائی؟ در چه شرایطی؟ و ... ولی در اجمال نه تنها غرض به بیان تعلق نگرفته، بلکه به عدم بیان و مجمل گویی تعلق گرفته. مثل صدر اسلام که مصلحت ایجاب می کرد همه جزئیات احکام را یکجا بیان نکند، بلکه ابتداء به صورت مجمل و سربسته کلیاتی را بیان کند و سپس به تدریج اجزاء و شرایط و موانع و ... را ذکر کند.)

ثانیاً در مقام بیان تمام مرادش باشد نه اینکه جزء و بعضی مراد را بگوید و بعضی را نگوید.

۲- در چنان مقامی (مقام بیان تمام مراد) چیزی که موجب تعیین و تقیید می شود، در کلام نباشد، یعنی قرینه برخلاف ظاهر اقامه نکند و با اینکه می توانست بگوید که اعتق رقبه مؤمنه، ولی قید ایمان را نیاورد.

۳- (این مقدمه مخصوص آخوند است و قبل از ایشان کسی نگفته). قدر متیقنی هم در مقام تخاطب نباشد. قدر متیقن دو قسم است:

الف) قدر متیقن خارجی: هر مطلقاً قطع نظر از مقام تخاطب و گفتگو در واقع و نفس الامر دارای یک سلسله مصادیق روشن و بارزی است که قطعاً آنها از این مطلق اراده شده اند؛ و لو سایر افراد مراد نباشد. مثلاً تا گفت، آب بیاور! مصداق بارزش آب شیرین

و

ص: ۳۷۲

خنک و گوارا است. یا رقبه، مصداق اکملش رقبه مؤمنه عادلّه و ... است یا انسان، مصداق بارزش انسانهای کامل است. قهرمان و پهلوان، مصداق بارزش جهان پهلوان است. عالم، مصداق اکملش اعلم العلماء و افقه الفقهاء است و ...

ب) قدر متیقن در مقام تخاطب: مولی با عبدش پیرامون رقبه مؤمنه مباحثه می کردند و راجع به فضیلت عتق رقبه مؤمنه و ثوابهای کلان آن گفتگو می کردند. دنبال این مذاکرات مولی به عبدش گفت: «اعتق رقبه» که گرچه مطلق است، ولی قدر مسلم همان رقبه مؤمنه است که پیرامون آن گفتگو می کردند. حال قدر متیقن خارجی مضرّ به اطلاق نیست و جلو تمسّک به اطلاق را نمی گیرد و گرنه در عالم باب تمسّک به اطلاقات مسدود می شد؛ زیرا هیچ مطلق نیست، مگر آنکه قدر متیقن کذایی داشته باشد. و احدی بدین امر ملتزم نیست که از خیر استناد به مطلقات بگذرد و سیره عقلاء هم خلاف این است. اما قدر متیقن در مقام تخاطب قرینیت دارد و مولی می تواند در مقام بیان مرادش بدان اعتماد کند و قرینه ای در لفظ نیاورد؛ چون مخاطب مسبوق به این مطلب هست و مراد واقعی را می تواند بفهمد. حال مقدمه سوم از مقدمات حکمت این است که چنین قدر متیقنی در کار نباشد.

قوله: فائنه: با وجود این مقدمات حکمت (مولی در مقام بیان است و می توانست قرینه برخلاف نیاورد ولی نیاورد، قدر متیقنی هم در بین نیست که کلام بر آن حمل شود.) حتما منظور مولی شیاع و اطلاق است؛ یعنی عتق اصل رقبه مراد او است و مؤمنه بودن دخیل در غرض نیست، و گرنه اخلال به غرض کرده بود، با اینکه مولای حکیم اخلال به غرض نمی کند.

قوله: و بدونها: اما اگر مقدمات حکمت فراهم نبود، اطلاق نیست و اخلال به غرض پیش نمی آید؛ زیرا با نبود مقدمه اولی، یعنی در مقام بیان تمام مراد نباشد، بلکه در مقام اهمال و اجمال باشد نوبت به اطلاق نمی رسد و اصلا ظهوری برای کلام نیست. با نبود مقدمه دومی، یعنی قرینه بیاورد. بیان به خود قرینه خواهد بود و ربطی به اطلاق ندارد و آنچه مفاد قرینه بود باید عمل شود. با نبود مقدمه سوم، یعنی قدر متیقن در مقام تخاطب،

ص: ۳۷۳

مولی می تواند بدان اتکال و اعتماد کند و اخلال به غرض هم پیش نیاید. البته در اینجا دو فرض متصور است:

۱- مقصود مولی بیان مراد واقعی (قدر متیقن باشد) نه به وصف تمامیت؛ یعنی هدف این است که مخاطب بفهمد که قدر متیقن تمام مراد است، اما اینکه استقلالاً مراد است یا در ضمن مطلق، فعلاً مهم نیست و مولی در صدد بیان آن نیست. در این فرض می تواند مطلق بیاورد و به وجود قدر متیقن در مقام تخاطب اعتماد کند و نیازی به تصریح به قدر متیقن نیست.

۲- گاهی مقصود مولی بیان تمام المراد با وصف تمامیت است؛ یعنی در صدد بیان این مطلب است که قدر متیقن تمام المراد است و جز آن مراد نیست و در ضمن غیر نیست که حصر را می رساند. در این صورت، نمی تواند مطلق بیاورد و به قدر متیقن اعتماد کند، بلکه حتماً باید بیان کند که مراد خصوص رقبه مؤمنه است نه غیر آن؛ وگرنه اخلال به غرض کرده و مراد را با وصف تمامیت بیان نکرده است.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه حتی در صورت دوّم هم نیازی به بیان نیست و کافی است که مخاطب احراز کند که در مقام بیان تمام المراد به وصف تمامیت است و لازم نیست خود مولی بدان تصریح کند. پس در هر صورت اگر قدر متیقنی در مقام تخاطب باشد و مراد مولی هم همین قدر متیقن باشد، می تواند بدان اعتماد کند و در ظاهر و لفظ نیاورد و اخلالی هم نکند اما اگر قدر متیقنی نبود و مولی مطلق آورد، حتماً بر اطلاق و شیاع حمل می شود؛ وگرنه اخلال به غرض کرده است.

چهار نکته پیرامون مقدمات حکمت:

قوله: ثم لا يخفى: از اینجا تا آخر فصل، چهار نکته را توضیح می دهند که سه نکته مربوط به مقدمه اول از مقدمات حکمت است (نکته ۱ و ۲ و ۴) و نکته سوم مربوط به مقدمه دوّم و سوم است:

نکته اول: منظور از در مقام بیان بودن چیست؟ آیا بیان مراد جدی و واقعی مراد است یا بیان مراد اعم از اینکه جدی باشد یا استعمالی (قاعده و قانونی)؟ در اینجا اختلاف نظری

ص: ۳۷۴

میان مرحوم آخوند و مرحوم شیخ اعظم وجود دارد.

شیخ اعظم در مقام بیان بودن را خصوص بیان مراد واقعی گرفته و فرموده که منظور آن نوع بیانی است که در تأخیر بیان از وقت حاجت مطرح است که بیان مراد جدی و واقعی باشد. در نتیجه فرموده که وقتی مولی در مقام بیان مراد واقعی است که هیچ قرینه و بیانی برخلاف آن نیاید، نه قرینه متصله (اعتق رقبه مؤمنه) و نه منفصله (اعتق رقبه و لا- تعق رقبه الکافره). هر کدام که بیاید کاشف از این است که متکلم از اول در مقام بیان نبوده و چنین مطلقاً قابل تمسک نیست و فاقد مقدمه اول از مقدمات حکمت است. (۱)

مرحوم آخوند مقام بیان را تعمیم داده اند و اعم از بیان مراد واقعی و مراد قاعده ای و قانونی گرفته اند. در نتیجه، مطلق هم حکم عام را دارد که اگر قید یا خاص، متصل به مطلق یا عام باشد، جلو اصل ظهور را می گیرد؛ ولی اگر منفصل از خطاب باشد خطاب صادره ظهور در عموم یا اطلاق پیدا کرده و چیزی با اصل ظهور آن معارض نیست و اگر بعداً مخصص یا مقید منفصلی آمد، مانع از اصل ظهور نیست؛ چون اصل ظهور منعقد شده و الشیء لا ینقلب عما وقع علیه، بلکه مانع از حجیت ظهور است و در خصوص عنوان خاص (رقبه مؤمنه) با حجیت مطلق معارض است و قانون این است که هر کدام قوی تر بود مقدم شود (البته معمولاً مقید اقوی و مقدم است؛ ولی گاهی هم ممکن است مطلق قوی تر باشد). بنابراین بر مسلک آخوند، اگر بعداً اطلاع یافتیم که مطلق ما تقییدی هم دارد و منفصلاً بیان شده، چنانکه مقید موافق با مطلق باشد (هر دو مثبت یا هر دو نافی باشند که در فصل بعد خواهد آمد). به هر دو عمل می شود و ظهور اطلاق محفوظ است و منافاتی ندارد (کما سیأتی) ولی اگر مطلق و مقید مخالف هم باشند که حتماً جای تقید است، باز کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده (که شیخ اعظم کاشفیت را اختیار کرد). بلکه مانع از حجیت است و چون کاشف نیست، اطلاق مطلق قانونی (مثلاً احل الله البیع) به قوت خود باقی است و اگر نسبت به خصوصیات دیگر (غیر از قید ایمان در رقبه که با تقید خارج شد و غیر از عربی نبودن صیغه بیع که با دلیل خاصی از آن خارج شد) از قبیل

ص: ۳۷۵

عدالت و فسق رقبه، ماضویت و غیر ماضویت صیغه و ... شک کردیم باز اطلاق محفوظ است و باید بدان تمسک کرد.

(ولی بر مسلک شیخ کلا باید از خیر این مطلق گذشت؛ چون در مقام بیان نبوده است.

البته بعید است که شیخ اعظم این مطلب را بفرماید، زیرا خود او در مکاسب به آن همه اطلاقات استناد می کند با اینکه مواردی هم قطعا تقیید خورده، این را مانع از تمسک به اطلاق نسبت به سایر جهات نمی داند، البته به شرط اینکه از سایر جهات در مقام بیان باشد). نظیر باب عام و خاص که تخصیص عام به متصل یا منفصل جلو حجیت عام را نسبت به سایر افراد و خصوصیات نمی گیرد و اگر شک در تخصیص زاید کردیم، از اصاله العموم استفاده می کنیم.

قوله: و قد انقدح: مطالبی که از آغاز این فصل مطرح کردیم، درباره اسم جنس برد. حال همین مطلب درباره اسم نکره نیز مطرح است؛ زیرا نکره هم دال بر طبیعت به قید وحدت بود؛ یعنی حصّه ای از طبیعت نه طبیعت به قید اطلاق و ارسال، پس دلالت نکره هم بر اطلاق وضعی نبوده، بلکه تابع قرینه است آنگاه اگر قرینه خاصه از حالیه و مقالیه بر اطلاق و شیوع بود که طبق قرینه عمل می شود. اگر قرینه خاصه نبود، نوبت به قرینه عامه می رسد که قرینه حکمت باشد و از مقدمات حکمت باید مدد گرفته و ثابت کنیم که اعتق رقبه اطلاق دارد و رقبه کافره هم اگر آزاد شود، امثال امر می شود.

قوله: بقی شیء: و اما نکته دوم درباره مقدمه اول از مقدمات حکمت: گاهی از خارج احراز می کنیم که متکلم در مقام بیان تمام مراد است و یقین یا اطمینان به این امر پیدا می کند در این صورت تکلیف روشن است و گاهی احراز می کنیم که در مقام اجمال و اهمال است. باز تکلیف روشن است؛ ولی در غالب موارد که شک می کنیم و نمی دانیم که متکلم در مقام بیان هست یا نیست؟ چه باید کرد؟ آیا راهی برای احراز یک طرف داریم؟

می فرماید که بعید نیست که در صورت شک از اصاله البیان استفاده کنیم و بنا را بر بیان و در مقام بیان بودن بگذاریم، البته این یک اصل لفظی و بنای قولی نیست که به زبان آورده شود، بلکه بناء عملی و سیره فعلی است؛ یعنی عقلاء عالم عملا بنا را بر این می گذارند که

ص: ۳۷۶

در مقام بیان است و لذا به ظاهر اقرار، وصیت و ... اخذ می کنند در مقام احتجاج به ظاهر سخن خصم استناد می کنند و ... پس اصاله البیان از اصول عقلائیه است و پشتوانه اش سیره قطعی عقلاء است.

قوله: و لذا: شاهد بناء و سیره مذکور آن است که ما به کلام مشهور فقهاء که مراجعه کنیم، می بینیم به اطلاق آیات، روایات فراوان و فتاوی فقهاء و عبارات قوم استناد می کنند. پیوسته چنین بوده و هست، در حالی که نمی توانند قسم بخورند که این مطلق آورند در مقام بیان بوده و این مقام را احراز نکرده اند؛ ولی به اطلاق استناد می کنند و این نیست مگر به خاطر همان سیره عقلایی بر بناگذاری بر بیان که می گویند ان شاء الله در مقام بیان بوده پس به ظاهر خطابش می توان استناد کرد، و اگر کسی این احتمال را بدهد که شاید تمسک مشهور به این اطلاقات از آن جهت است که آنها در معنای مطلق قید اطلاق و شیاع را دخیل می دانستند و این را وضعی می دانستند و لذا به اطلاقات استناد می کردند؛ چون وضع شده برای اطلاق و ربطی به بناگذاری عملی ندارد.

آخوند می فرماید: این نسبت به مشهور ناتمام است و شاید سرّ انتساب مذکور همین باشد که دیده اند مشهور به اطلاقات تمسک می کنند، آنهم بدون احراز این مطلب که متکلم در مقام بیان هست یا نیست. لذا گفته اند که لابد این ها اطلاق را وضعی می دانند که بدون احراز هم تمسک می کنند غافل از اینکه وجه تمسک به اطلاق همین اصل عقلایی و بناء عقلاء بر عمل و اخذ به ظواهر است نه چیز دیگر.

قوله: ثم انه: اما نکته سوم که مربوط به مقدمه دوّم و سوم از مقدمات حکمت است. تا به حال کاملاً روشن شد که اگر بخواهیم به اطلاق تمسک کنیم و مطلق را حمل بر اطلاق کنیم، در قدم اول نیازمند قرینه خاصّه هستیم و اگر نشد، در قدم دوّم نیاز به قرینه عامه حکمت داریم. حال با استفاده از این مقدمات می گوئیم در مواردی که مطلق به فرد یا صنف خاصّ انصراف داشته باشد می توان به آن استناد کرد.

بیان مطلب: مرحوم آخوند برای انصراف پنج نوع ذکر می کنند:

ص: ۳۷۷

انواع انصراف

۱- انصراف بدوی: یعنی در بدو امر از شنیدن مطلق، ذهن ما به فرد یا صنف خاصی منحرف می‌شود و آن فرد یا صنف به ذهن می‌آید؛ ولی با اندک تأملی این انصراف از میان می‌رود و می‌فهمیم که فرقی میان این فرد و صنف با سایر افراد و اصناف وجود ندارد. مثلاً تا کلمه انسان گفته می‌شود ذهن ما به انسان نژاد کذا یا دارای زبان کذا یا رنگ کذا و ...

منصرف می‌شود؛ ولی بلافاصله این انصراف می‌رود و کلیت و اطلاق انسان به حال خود می‌ماند. چنین انصرافی مانع از اطلاق نیست.

۲- انصراف ظهوری: در اثر کثرت استعمال لفظ در این فرد یا صنف ذهن ما با این فرد و صنف انس پیدا کرده و تا مطلق را می‌شنویم بی‌اختیار آن فرد یا صنف در ذهن ما می‌آید و کلام در این معنا ظهور پیدا کرده است (البته ظهور اعم از حقیقت و مجاز است و مجاز مشهور هم ظهور می‌آورد) چنین انصرافی ارزشمند است و مانع می‌شود از استناد و تمسک به اطلاق و این متفرع بر مقدمه ثانیه از مقدمات حکمت است که قرینه برخلاف نباشد و انصراف کذایی قرینه برخلاف است و طبق قرینه عمل می‌شود و نوبت به اطلاق نمی‌رسد.

۳- انصراف تیقنی: گاهی خود لفظ ظهور در آن فرد یا صنف ندارد؛ ولی قدر متیقن در مقام مخاطب همین فرد یا صنف است که این نیز مانع می‌شود از تمسک به اطلاق و متفرع بر مقدمه ثالثه از مقدمات حکمت است که قدر متیقن کذایی نباشد. در اینجا قدر متیقن داریم و جلو اطلاق را می‌گیرد.

۴- انصراف اشتراکی: گاهی کثرت استعمال مطلق در فرد یا صنف، به درجه ای رسیده که در آن حقیقت شده؛ ولی معنای اصلی مطلق هم مهجور نشده و هر دو موجود است و نتیجه اشتراک لفظی است که باز مانع از تمسک به اطلاق است و سبب اجمال خطاب می‌شود.

۵- انصراف نقلی: گاهی از اشتراک لفظی هم بالاتر می‌رود و به درجه ای می‌رسد که در خصوص این فرد یا صنف حقیقت می‌شود و معنای اصلی مهجور می‌شود و به معنای

ص: ۳۷۸

جدید نقل می شود، باز صدالبته چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق است. (پس می توان یکی از مقدمات حکمت را انصراف شمرد که اگر انصرافی نباشد، اطلاق درست می شود، و گرنه جای استناد به اطلاق نیست.)

قوله: لا یقال: مستشکل می گوید که در ما نحن فیه بر مسلک شما (مرحوم آخوند) انصراف ظهوری یا اشتراکی یا نقلی معنا ندارد؛ زیرا اساس این حرفها در موردی است که لفظ ابتدا در معنای مجازی به کمک قرینه استعمال شود، سپس در اثر کثرت استعمال میان لفظ و معنای مجازی انس و الفتی پدید آید و به درجه مجاز مشهور و راجح برسد و بلکه حتی به درجه وضع تعینی برسد و بلکه به درجه ای برسد که معنای اولی بکلی متروک و مهجور شود (مثل صلاه و حج و صوم و ... که منقول شده اند).

ولی بر مسلک شما که تقیید را موجب مجازیت نمی دانید و از باب تعدد دالّ و مدلول می دانید اصلاً مطلق یک بار هم در معنای مجازی استعمال نشده، چه رسد به اینکه به درجه مجاز مشهور برسد و یا بالاتر به مرتبه اشتراک لفظی و یا به مرحله نقلی برسد. شما می گوئید که پس از تقیید هم مطلق در معنای خودش (جنس یا حصّه) استعمال شده و خصوصیت را با لفظ دیگر و قیدی که آورده ایم می فهمانیم. آنگاه کیف یعقل که لفظی که حتی یک بار هم در معنای مجازی استعمال نشده، به مرتبه شهرت و بلکه به مرحله وضع تعینی و اشتراک و نقل برسد؟

قوله: فانه یقال: مرحوم آخوند به اشکال مزبور دو جواب می دهند:

۱- ما که اصرار داشتیم که تقیید موجب مجازیت نیست، منظورمان این نبود که تجوّز و مجازگویی اصلاً امکان ندارد؛ خیر کاملاً ممکن است و خود ما در پایان فصل پیشین با کلمه «نعم» به این مطلب اشاره کردیم که اگر از خود لفظ مطلق خصوصیت اراده شود؛ یعنی از رقبه خصوص رقبه مؤمنه را اراده کنیم. یا از رجل، خصوص رجل عالم را اراده کنیم و کلمه مؤمنه یا عالم قرینه کاشفه باشد (مثل اراده کردن رجل شجاع از خود اسد) حتماً مجاز می شود؛ چون رقبه برای جنس وضع شده بود و الآن در خصوص صنف یا فرد استعمال شده است. پس امکان دارد.

ص: ۳۷۹

آری، منظور ما این بود که ملازمه ای در بین نیست و چنین نیست که تقيید مستلزم تجوّز باشد و امکان اراده معنای حقیقی وجود نداشته باشد، بلکه آنهم ممکن است از باب تعدّد دال و مدلول، پس امکان تجوّز وجود دارد و اساس اشکال مستشکل (که ظهور و مجاز مشهور شدن یا به درجه حقیقت رسیدن از معنای مجازی شروع می شود.) در اینجا راه دارد و بر این مبنا انصرافهای مزبور معقول است.

۲- اصولاً ما قبول نداریم که رسیدن لفظ به درجه مجاز مشهور و بلکه بالاتر از آن رسیدنش به درجه حقیقت شدن در معنای جدید، از مجرای استعمال مجازی و کثرت استعمال در آن شروع شود، بلکه کافی است که اراده کردن مقیّد از مطلق خیلی زیاد شود؛ یعنی صدها مرتبه متکلم مطلق را گفته و مراد واقعی اش مقیّد بوده و لو این اراده مقیّد از باب استعمال مطلق در آن نباشد (که مجاز باشد) بلکه از راه دالّ دیگری باشد؛ یعنی با آوردن قرینه منفصله مرادش را بفهماند، باز هم وقتی صدها مرتبه مطلق را گفت و سپس قرینه آورد و آن را تقيید کرد و مراد واقعی را بیان کرد همین کافی است که ذهن شنونده با این مقیّد (صنف یا فرد خاص) انس و الفت پیدا کند. به گونه ای که برای بار هزار و یکم مثلاً که مطلق از دهان مولی صادر شد، شنونده احتمال قوی بدهد که باز هم مراد واقعی مقیّد باشد.

و این همان انصراف ظهوری است که و لو به درجه حقیقت نرسیده، ولی این انس و الفت پیدا شده (شبهه مجازهای مشهور که تنه به حقیقت می زنند و احتمال آنها از کلام قوی است. مثل استعمال صیغه امر در استحباب در روایات.) و یا حتی این کثرت اراده مقیّد از مطلق موجب تعیین و اختصاص مطلق به این مقیّد شود؛ یعنی حقیقت شود و آن گونه که در منقول بالغلبه است که از راه کثرت استعمال معنای جدید متعیّن شده اینجا هم چنین باشد. پس انصراف اشتراکی یا نقلی معقول است.

قوله: فافهم: شاید اشاره باشد به این مطلب که وقتی مطلق همیشه در معنای خودش استعمال شده و قیدش به دالّ دیگر تفهیم شده و حتی یک بار هم مطلق در خصوص این صنف یا فرد استعمال نشده است. حقیقت شدن معنی ندارد، معقول نیست که لفظ برای

ص: ۳۸۰

صدها بار در معنای خودش استعمال شود و یک مرتبه حقیقت شود در معنایی که هرگز در آن استعمال نشده است.

(لذا انصراف اشتراکی و نقلی در ما نحن فیه معقول نیست. بر مسلک مشهور چرا ولی اصل نسبت ناتمام بود. و انصراف تیقنی هم که فرع بر مقدمه سوم است و جدا از قدر متیقن نیست. عمده انصراف بدوی و ظهوری است که بدوی ارزش ندارد و ظهوری قابل قبول است و احتمال اراده مقید از مطلق را قوی می سازد و لذا صلاحیت قربیت دارد و جلو اطلاق را می گیرد و می توان انصراف ظهوری را به عنوان یک مقدمه جدا از مقدمات حکمت مطرح کرد و گفت که یکی از مقدمات حکمت آن است که چنین انصرافی در بین نباشد.)

قوله: تنبیه: نکته چهارم از نکات مورد بحث و سومین مطلبی که درباره مقدمه اول از مقدمات حکمت مطرح است این است که گاهی مطلق دارای ابعاد و جهات و حیثیات متعدّد و مختلفی است. مثلاً رقبه از جهت ایمان و کفر محاسبه شود، یا از جهت عدالت و فسق، یا از حیث علم و جهل و ... یا مثلاً در آیه شریفه «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ» (۱). یک جهت این است که شکاری که سگهای شکاری صید کرده اند، حلال گوشت است یا حرام گوشت؟ جهت دیگر این است که برفرض حلیت آیا موضع گاز گرفتن کلب پاک است یا نجس که از حیث طهارت و نجاست مطرح است؟

حال اینکه گفتیم مولی در مقام بیان باشد، باید توجه داشت که در مواردی که مطلق جهات عدیده دارد، از همان جهتی که در مقام بیان است، ما حق داریم به اطلاق تمسّک کنیم؛ و گرنه از جهات دیگر که مقام بیان نیست، بلکه در مقام اهمال یا اجمال گویی است، حق نداریم به اطلاق استناد کنیم؛ چون اصلاً اطلاقی نیست. فی المثل در آیه مزبور از حیث حلیت و حرمت در مقام بیان است؛ ولی از حیث طهارت و نجاست در مقام بیان نیست و لذا نمی توانیم از حیث دوّم به آیه استناد کرده و حکم به طهارت نماییم؛

مگر در صورتی که میان جهات عدیده نوعی ملازمه وجود داشته باشد، چه ملازمه

ص: ۳۸۱

عقلی و چه شرعی و چه عادی. در این فرض از یک جهت که در مقام بیان بود، از جهت دیگر هم که ملازم این جهت است می‌توانیم به اطلاق استناد کنیم. مثلاً میان وجوب قصر و وجوب افطار صوم ملازمه شرعیه وجود دارد: «کَلَّمَا قَصَّرْتَ افْطَرْتَ» (۱) و اگر خطابی حکم وجوب قصر را بطور مطلق بیان کرد، حکم وجوب افطار هم از آن دانسته می‌شود.

(مثالهای ملازمه عقلی و عادی را از حاشیه مرحوم مشکینی ملاحظه فرمایید.) ولی این‌ها موارد خاصی است؛ و گرنه در مواردی که جهات عدیده از یکدیگر بیگانه و بی ارتباط باشند، باید دقت کنیم و از همان جهت که مبین است بدان تمسک کنیم، نه از جهات دیگر.

۱- وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۵۲۸، باب ۱۵، از ابواب نماز مسافر، حدیث ۱۷.

فصل سوم احکام مطلق و مقید

فصل سوم از فصول مطلق و مقید درباره احکام مطلق و مقید است. بطور کلی گاهی مطلق و مقید با یکدیگر تنافی و تعارضی ندارند. مثل «فی الغنم زکاه» (مطلق) و «فی الغنم السائمه زکاه» (مقید) که جمله وصفیه است و مفهوم ندارد تا با مطلق منافی باشد و اثبات شیء هم نفی ما عدا نمی کند، و لذا مقید نسبت به بیان حکم غنم معلوفه ساکت است و مطلق به اطلاقش مبین است و معارضه ای نیست. و به هر دو دلیل عمل می شود. و مقید حمل بر تأکید می شود؛ ولی گاهی مطلق و مقید متنافیان هستند و نمی توان به ظاهر هر دو اخذ کرد و ناچار باید دخل و تصرفی انجام داد. خود این دو شعبه دارد:

۱- گاهی مختلفان هستند؛ یعنی یکی مثبت و دیگری منفی (یا مثبت و نافعی) است. مثل اعتق رقبه (اثباتی) و لا- تعتق رقبه کافره (سلبی) در اینجا به اتفاق کلمه جای تقیید و حمل مطلق بر مقید است و تقیید کاشف از این است که در واقع از اول هم مراد جدی رقبه غیر کافره بوده.

۲- گاهی متفقان هستند؛ یعنی هر دو اثباتی یا هر دو سلبی هستند. مثل اعتق رقبه (مطلق) و اعتق رقبه مؤمنه (مقید) که هر دو اثباتی اند (مثال سلبی و حکم آن در ادامه در فراز *ثم ان الظاهر ... خواهد آمد*). در این صورت چه باید کرد؟ آیا باز هم جای حمل و تقیید است؟ یا راه دیگری داریم؟

مشهور در اینجا نیز طرفدار حمل مطلق بر مقید و تقیید مطلق به وسیله مقید شده اند، به این دلیل که تقیید موجب جمع میان دو دلیل می شود (اگر مطلق را اخذ کنیم، مقید طرح

ص: ۳۸۳

شده؛ ولی اگر تقييد بزنيم، به هر دو عمل شده، يعنى به مطلق هم فى الجملة و در مورد صنف رقبه مؤمنه عمل شده.) و قاعده اين است که الجمع مهما ممکن اولی من الطرح؛

ولى بعضى ها از جمله مرحوم ميرزاى قمى بر مشهور اعتراض کرده اند که راه جمع منحصر به تقييد نيست و راه ديگرى هم وجود دارد و آن اينکه مطلق را بر اطلاقش ابقاء کنيم و بگوئيم که عتق مطلق رقبه واجب است و رقبه کافره هم آزاد کند امثال کرده، و امر مقتيد را که ظهور در وجوب تعيينى دارد تأويل و توجيه کنيم: (به يکى از دو صورت: ۱- يا حمل بر تخيير کنيم و بگوئيم که اين امر صرفاً براى بيان يکى از دو فرد واجب تخييري آمده و نقش ديگرى ندارد. مرحوم آخوند اين راه را صريحاً ذکر نکرده، چون تخيير ميان کلى و فرد معنا ندارد. ۲- و يا امر مقتيد را بر استحباب حمل کنيم به معنای افضل الافراد بودن؛ يعنى عتق رقبه مؤمنه بهتر و بافضيلت تر است؛ ولى منحصر به آن نيست تا با اطلاق تنافى داشته باشد. پس تقييد مطلق حتمى و ضرورى نشد.) (۱)

قوله: و ردّ بآنه: شيخ اعظم به حمايت از مشهور و در دفع ايراد مذکور از سوى بعض، فرموده: تقييد کردن که مشهور مايلند بهتر از حمل امر مقيد بر نذب است که اين بعض قائل است و سرّ اولويت آن است که تقييد موجب هيچ دخل و تصرفى در معنای لفظ مطلق نيست (مطلق دالّ بر جنس و طبيعت بود و الآن هم در جنس استعمال شده.) و تنها در وجهى از وجوه معنای مطلق تصرف شده؛ يعنى وقتى مطلق وارد شد، ما خيال کرديم که مراد جدّى هم همين است و مراد شيع و سريان و اطلاق دارد؛ ولى بعد که بيان و مقيد آمد معلوم شد که از اول اطلاق و ظهورى نبوده (سالبه به انتفاء موضوع) پس تقييد ظهورى را نابود و در چيزى تصرف نکرده. فقط اين را کشف کرده که از اول اطلاقى نبود و ما خيال مى کرديم که شيع دارد؛ ولى بعد معلوم شد که خيالى بيش نبوده، (اين بر مبنای خود شيخ اعظم است که قرينه منفصله را هم مثل متصله کاشف از اين مى دانند که از اول ظهورى نبوده و جريان اطلاق و اصاله الظهور را مشروط مى دانند به نبودن قرينه متصله و منفصله هر دو.) (۲) ولى در جانب مقيد اگر امرش را بر استحباب حمل کرديم، تصرف در معنای

۱- قوانين الاصول، ج ۱، ص ۳۲۵.

۲- مطارح الانظار، ص ۲۱۸.

ص: ۳۸۴

لفظ کرده ایم و امری را که ظهور در وجوب داشت حمل بر ندب کرده ایم و تقیید که موجب تصرّف نبود. با این حمل بر ندب قابل قیاس نیست و تقیید اولی است. (۱)

قوله: و انت خبیر: مرحوم آخوند در ردّ بیائیه شیخ اعظم، می فرماید که اولاً همان گونه که حمل امر در خطاب مقید، بر استحباب، تصرّف در ظهور استعمالی امر است، حمل مطلق بر مقید و تقیید مطلق به وسیله مقید نیز نوعی تصرّف در ظهور مطلق است (بر مبنای آخوند به محض اینکه خطاب مطلق از مولی صادر شد، ظهور در اطلاق پیدا کرد و نطفه ظهور منعقد شد و اصاله الظهور در آن جاری شد و تقیید منفصل کاشف از این نیست که مطلق قبلی در مقام بیان نبود و ما خیال می کردیم که در مقام بیان است «برخلاف شیخ اعظم» بلکه تقیید کاشف از این است. که اطلاق یعنی ظاهر خطاب که منعقد شده مراد جدی مولی نیست. نه اینکه مراد استعمالی و قاعده ای و ظاهری هم نباشد) پس چه مطلق را تقیید بزنیم و چه مقید را حمل بر استحباب کنیم، هر دو تصرف در ظهور کلام است.

نهایت تقیید مطلق موجب مجاز شدن آن نمی گردد (چون قبلاً گفتیم که از باب تعدّد دالّ و مدلول است). ولی حمل امر بر ندب موجب مجازیت می شود ولی تصرف در ظاهر یک مطلب است و مجاز شدن مطلب دیگری است و فعلاً سخن در تصرّف است نه تجوّز (تصرّف اعم از تجوز است).

قوله: مع انّ: ثانیاً همان طور که تقیید مستلزم تجوّز نیست، حمل امر مقید بر استحباب نیز موجب تجوز نیست. از این حیث هم مساوی اند. بیان مطلب: استحباب مصطلح که در مقابل وجوب است، عبارتست از مواردی که فقط ملاک استحباب (مصلحت غیر ملزمه) در فعل باشد و ملاک وجوب (مصلحت ملزمه) نباشد، مثل نماز شب که مستحب فعلی است؛ ولی در ما نحن فیه عتق رقبه مؤمنه ملاک وجوب را دارد؛ چون این نیز یکی از دو فرد واجب تخییری و مطلق است و یا معینا همین واجب است. آنگاه اگر امرش حمل بر ندب شد، منظور افضل افراد واجب است و ملاک استحباب (افضلیت) را هم دارد؛ ولی هر کجا ملاک استحباب و وجوب مجتمع شدند، چنان نیست که فقط استحباب بماند یا هر یک از

ص: ۳۸۵

آن دو فعلی باشند که عمل واحد هم واجب باشد و هم مستحب، بلکه ملاک استحباب در ملاک وجوب اندک‌کاک و ادغام و فانی می‌شود. در نتیجه سبب تأکد وجوب می‌گردد. پس منظور از استحباب، افضل افراد واجب بودن است و امر مقید بر این معنا دلالت دارد، نه اینکه حقیقه در غیر وجوب استعمال شده باشد در نتیجه، چه مبنای مشهور (تقیید مطلق) و چه مبنای محقق قمی. (حمل امر بر استحباب) هر دو تصرّف در ظاهر هستند و هیچ کدام سبب تجوّز نیستند و از هر لحاظ مساوی هستند و هیچ کدام رجحانی ندارند و اینکه شیخ اعظم فرمود که فلا یعارض ذلک ... یعنی آن دو قابل قیاس نیستند و تقیید اولویت دارد، ما نپذیرفتیم پس فعلا وجهی برای رأی مشهور، یعنی تقیید و حمل مطلق بر مقید یافت نشد.

قوله: نعم: این فراز استدراک از و انت خبیر ... می‌باشد و به صورت تبصره می‌فرماید که یکجا ما با مشهور مماشات و همراهی می‌کنیم و تقیید را مقدم می‌داریم و آن این است که سابقا گفتیم که یکی از مقدمات حکمت در مقام بیان بودن است و گفتیم که گاهی این مقدمه وجدانا و به علم یا علمی (ظن خاص) احراز می‌شود و گاهی به وسیله اصاله البیان احراز می‌شود. حال در مواردی که شک در بیان داشتیم و با اجراء اصل مذکور در مقام بیان بودن را احراز کردیم، جا دارد بگوییم که الاصل دلیل حیث لا دلیل؛ یعنی اصاله البیان تا وقتی کاربرد دارد که دلیلی برخلاف مطلق نیاید، و مقید بعدی منافی با مطلق است و جلو اصل مذکور را می‌گیرد. آنگاه در چنین مواردی تقیید مقدم می‌شود و مطلق را بر اجمال و اجمال حمل می‌کنیم تا جمع میان آن دو شود. پس رأی مشهور رجحان یافت.

قوله: فافهم: اشاره به اینکه اولاً حمل مطلق بر اجمال و اجمال که جمع میان دو دلیل نیست، بلکه عملا طرح مطلق و عمل نکردن به آن است. ثانياً اگر بر اجمال و اجمال حمل شود، از هیچ جهتی قابل استناد نخواهد بود و فقیهی بدان ملتزم نیست و ثالثاً در نوع اطلاعات با اصل مذکور، در مقام بیان بودن احراز می‌شود و اگر تقیید را مقدم بدانیم، باید از خیر اکثر مطلقات بگذریم و هیچ فقیهی بدان راضی نیست. در نتیجه باز هم وجهی برای رأی مشهور یافت نشد.

قوله: و لعلّ: نظر نهایی مرحوم آخوند این است که حق با مشهور است و مطلق و مقید اگر متنافیان بودند، جای تقيید است؛ ولی وجه رأی مشهور آن نیست که خود مشهور و یا شیخ اعظم در دفاع از مشهور بیان کردند، بلکه سرّ مطلب آن است که در اینجا دو ظهور اطلاقی داریم که هر دو به کمک مقدمات حکمت درست می شود.

۱- ظهور اطلاقی مطلق، در اطلاق و شیاع و سریان و شمول آن نسبت به رقبه مؤمنه و کافره (مثلاً)

۲- ظهور اطلاقی صیغه امر، در ایجاب تعیینی و اینکه معینا عتق رقبه مؤمنه واجب است.

این دو ظهور اطلاقی تنافی دارند؛ زیرا اولی تخییر و توسعه را می گوید و دومی تضییق و تعیین را. از نظر مشهور ظهور صیغه امر در ایجاب تعیینی قوی تر از ظهور مطلق در اطلاق و شیاع است (وجه قوی تر بودن را ذکر نمی کنند؛ ولی شاید وجهش غلبه وجود یا غلبه استعمال صیغه امر در ایجاب تعیینی باشد؛ ولی مطلق غالباً تقيید خورده و به قول مشهور غالباً در مقید استعمال شده، تا آنجا که می گویند «ما من مطلق الا و قد قید»؛ یعنی کمتر مطلق است که مبتلا به تقيید نشده باشد. روی این جهات ظهور صیغه امر در تعیین قوی تر است.) قاعده کلی آن است که دلیل قوی تر بر ضعیف تر تقدّم دارد، پس مقید بر مطلق مقدّم می شود و سبب تقيید می گردد. (البته اگر مناط اقواییت باشد، باید گفت که در جایی ممکن است مطلق قوی تر باشد. در آن صورت، باید مطلق را اخذ کنیم و در مقید تصرّف کنیم؛ ولی غالباً قضیه به عکس است و مقید قوی تر است.)

قوله: و ربّما یشکل: وجهی که مرحوم آخوند برای تقدیم مقید بر مطلق و تقيید مطلق بوسیله مقید (رأی مشهور) ذکر کردند، مبتلا به اشکال و مادّه نقض شده و آن اینکه لازمه وجه مذکور آن است که در مستحبات نیز اگر مطلق (تصدّق، زر الحسین علیه السلام) و مقیدی (تصدّق یوم الجمع، زر الحسین علیه السلام فی ليله الجمع). داشتیم، به همان دلیل مطلق را بر مقید حمل کنیم و بگوئیم که معینا روز جمعه صدقه دادن مستحب است و معینا شب جمعه زیارت حضرت حسین علیه السلام مستحب است. در حالی که مشهور در مستحبات چنین

نکرده اند و قائل به تقیید نشده اند، بلکه مطلق را اخذ کرده و فتوی به استحباب مطلق تصدق و زیارت امام حسین علیه السلام داده اند و مقید را حمل بر استحباب مؤکد کرده اند. پس عملکرد و فتوای فقهاء در مستحبات ماده نقضی بر توجیه مرحوم آخوند است.

قوله: اللهم: مرحوم آخوند از این اشکال نقضی به دو صورت جواب می دهند:

۱- قیاس واجبات (که مورد بحث ما است) به باب مستحبات (که از بحث اجنبی است) مع الفارق است؛ زیرا در مستحبات نوعا و غالبا مسئله اختلاف رتبه و تفاوت مراتب و درجات محبوبیت در کار است و در نوع مستحبات چنین است که مستحب و مستحب مؤکد و مستحب مؤکدتر و ... داریم و شرایط زمان و مکان و غیره، در ارزشمندتر بودن عمل نقش دارند. و چون غالبا چنین است، موارد یادشده هم حمل بر غالب می شود (الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب) و نوبت به تقیید نمی رسد؛ ولی در واجبات غالبا چنین نیست، بلکه یک مطلوب بیشتر نیست. یا برطبق مطلق است و یا مقید و ناگزیر باید تقیید را مرتکب شویم؛ ولی فوری می فرماید که فتأمل که شاید اشاره به این باشد که اولاً در واجبات هم اختلاف مرتبه فراوان به چشم می خورد (نماز فرادا و جماعت، در منزل و مسجد، اول وقت و ثانی وقت و ...) ثانیاً مجرد غلبه و ظن ارزشی ندارد و دلیل بر اعتبار لازم دارد. پس این جواب ما مخدوش است.

۲- قوله: او آنه: قانونی است در باب مستحبات که در جلد دوم کفایه خواهد آمد تسامح در ادله سنن و مستحبات؛ یعنی در واجبات و محرمات جای مسامحه نیست و باید دلیل قرص و محکمی بر ایجاب یا تحریم قائم شود تا فتوی به وجوب یا حرمت دهیم؛ ولی در مستحبات و مکروهات بنا بر مسامحه است و با دلیل ضعیف هم قابل اثبات است و پشتوانه قانون مزبور اخبار من بلغ است که در جای خود خواهد آمد. حال روی این اصل، مقید که وارد شد، علی القاعده باید در مستحبات هم مثل واجبات تقیید بزیم و از ظهور مطلق رفع ید کنیم؛ ولی از آنجا که در مستحبات بنا بر مسامحه گذاشته شده، بهتر آن است که به کلی از دلیل استحباب مطلق رفع ید نشود، بلکه آن را به حال خود ابقاء کنیم (و لو دلیلش که مطلق باشد با آمدن مقید، تضعیف شده). و مقید را بر تاکد استحباب حمل

ص: ۳۸۸

کنیم. روی این اصل در مستحبات سخن از تقیید نیست؛ ولی در واجبات جای این حرفها نیست و حتما باید تقیید بزنیم؛ چون مقید قوی تر است و دلیل اقوی تقدم دارد.

قوله: ثم انّ: در این فراز دو نکته را بیان می کنند:

نکته اول: از دیدگاه مشهور اگر مطلق و مقید هر دو مثبت و ایجابی باشند (اعتق رقبه، اعتق رقبه مؤمنه) با یکدیگر تنافی ندارند و جای حمل مطلق بر مقید است و آنچه تا به حال در این فصل بحث شد، مربوط به این قسم بود؛ ولی اگر هر دو منفی و سلبی باشند (لا تعتق رقبه، لا تعتق رقبه کافره) چون با یکدیگر تنافی ندارند، به هر دو عمل می شود و مقید حمل بر تأکید حرمت می شود؛ ولی از دیدگاه آخوند رحمه الله فرقی میان دو قسم مذکور نیست و مناط احراز تنافی است. اگر مطلق و مقید متنافیان باشند، حتما جای تقیید است؛ چه در مثبت ها و چه منفی ها. اگر متنافیان نباشند، قطعاً جای تقیید نیست؛ چه در کلام مثبت باشد و چه منفی.

نکته دوم: مقدمه: شرط حمل مطلق بر مقید آن است که تکلیف واقعی در هر دو خطاب یکی باشد و در واقع یک مطلوب بیشتر نباشد. آنگاه یا براساس مطلق و مقید تأکیدی است و یا براساس مقید است و مطلق حمل بر آن می کند؛ و گرنه با تعدد تکلیف واقعی، جای حمل نیست و تنافی ندارند و به هر دو عمل می شود، با توجه به این مقدمه، مشهور گفته اند که اتحاد تکلیف را از راه اتحاد سبب و موجب (ان ظاهر فاعتق رقبه، و ان ظاهر فاعتق رقبه مؤمنه) بدست می آوریم؛ زیرا سبب واحد مسبب واحد می طلبد. ولی مرحوم آخوند می فرماید که فرقی ندارد ما این مطالب را از طریق وحدت سبب مطلق و مقید بدست آوردیم یا از راه قرائن حالیه و مقالیه و مقامیه. مهم استظهار وحدت تکلیف است که موجب استظهار تنافی می شود.

قوله: تنبیه: مطالبی که تا به حال ذکر شد، درباره مطلق مقیدی بود که در احکام تکلیفی وارد شده بودند (مثل اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه). و حکمشان این بود که در صورت تنافی، مطلق را حمل بر مقید می کردیم به بیانی که مبسوطاً گذشت. حال تمام این حرفها و محاسبات درباره مطلق و مقیدی هم که در احکام وضعی وارد شده باشد، پیاده می شود.

ص: ۳۸۹

(مثال: مطلق می گوید: و انزلنا من السماء ماء طهورا و مطلق آب را به وصف طهور، یعنی پاک و پاک کننده بودن، یاد می کند و مقید می گوید: آب کر یا آب جاری، مثلا مطهر است. یا مطلق می گوید: آب به مجرد ملاقات با نجس منتجس نمی شود و مقید می گوید: آب کر یا جاری یا چشمه و ... به محض ملاقات، آلوده نمی شود). یا مثلا مطلق می گوید که بیع سبب نقل و انتقال و تملیک است و مقید می گوید که بیع خاص (بیع به صیغه در قبال معاطات، یا بیع به لغت عربی و ...) سبب تملیک است. در اینجا نیز همان محاسبات جاری و ساری است، البته به شرط اینکه وحدت مطلوب احراز شود، بیان ذلک:

در مطلق و مقیدی که در احکام تکلیفی وارد شده بود، فرمودند که شرط تنافی احراز وحدت تکلیف است؛ یعنی بدانیم که مولی یک تکلیف بیشتر ندارد که یا برطبق مطلق است یا برطبق مقید. راه احراز هم از نظر مشهور، اتحاد سبب و موجب بود و از نظر مرحوم آخوند راههای دیگری هم وجود داشت که قرائن حالیه و مقالیه و ... بود. حال در باب احکام وضعی هم شرط تنافی احراز وحدت مراد است؛ یعنی بدانیم که مولی از این مطلق (البیع سبب) و مقید (البیع الفلانی سبب) یک مراد و مقصود واقعی بیشتر ندارد که یا مطلق بیع سببیت دارد و قید را باید الغاء کرد، یا خصوص بیع کدایی سبب است و از خیر اطلاق باید گذشت. در چنین فرضی تنافی محقق می شود و همان احکام را دارد که مشهور مطلق را حمل بر مقید می کنند.

به عقیده مرحوم آخوند اگر دلیل مقید از حیث ظهور قوی تر از مطلق باشد، مقدم می شود و موجب تقیید می گردد و بعید نیست که اقوی باشد؛ زیرا ذکر مطلق و اراده مقید خیلی مرسوم و متعارف است (تا آنجا که می توان گفت: ما من مطلق الا و قد قید). ولی عکس آن یعنی ذکر مقید و اراده مطلق (به اینکه قید را الغاء کنیم و نادیده بگیریم و اطلاق را اراده کنیم، و الغاء قید هم یا به این است که آن را بر قید غالبی بودن حمل کنیم که صرفا برای بیان غالب افراد آمده؛ وگرنه حکم دائر مدار قید نیست، یا بر وجه دیگر حمل کنیم؛ یعنی مثلا چون مورد قید، مورد بحث و سؤال بود لذا ذکر شده وگرنه مدخلیتی ندارد، یا برای دفع توهم عدم شمول حکم نسبت به مورد قید ذکر شده مثل بیع الکافر سبب و ...)

متعارف نیست و آن متعارف بودن و این متعارف نبودن دلیل بر تقیید و تقدیم مقید بر مطلق می شود. (البته پیروان مکتب میرزای نایینی کاری به قوی تر بودن ندارند و مناط را قرینه و بیان و تفسیر بودن می دانند).

قوله: تبصره: آخرین مطلب در باب مطلق و مقید آن است که اطلاق، وضعی نشد، بلکه به کمک قرائن درست شد. عمده اش قرینه عامه حکمت بود و از مقدماتی تشکیل شده بود که بررسی شد. حال می گوئیم که باید دانست نتیجه و مقتضای مقدمات حکمت و اطلاق، یکسان نیست، بلکه به اختلاف موارد صورتهای گوناگونی پیدا می کند که در مجموع سه صورت کلی دارد:

۱- گاهی نتیجه مقدمات حکمت عبارتست از اطلاق شمولی؛ یعنی جمیع افراد مطلق را شامل می شود که در احکام وضعیه نوعا چنین است. مثل **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (۱)** بیان مطلب: اینکه منظور از بیع مفهوم بیع، (بیع به حمل اولی ذاتی) باشد، قطعا مراد نیست؛ زیرا مفهوم که حلیت و حرمت، صحت و فساد و ... ندارد. و اینکه منظور اهمال و اجمال باشد؛ یعنی به صورت مجمل و سربسته بیع را حلال کند، خلاف فرض است؛ یعنی با مقام بیان بودن نمی سازد.

به عبارت دیگر: اینکه مراد، بعض غیر معین باشد که واقعا هم معین نباشد با مقام بیان منافی است. و اینکه منظور بیع معینی از بیعهای خارجی باشد، قرینه لازم دارد و در ظاهر خطاب چنین قرینه ای نیست، بلکه در مقام ضرب و وضع قاعده و قانون بودن قرینه بر خلاف این احتمال است. و اینکه منظور این باشد که هر بیعی را که مکلف اختیار کرد، همان را خداوند امضاء کرده، اولاً حکم الهی تابع اراده و اختیار ما نیست، ثانیاً قرینه ای بر این احتمال در ظاهر خطاب نیست. پس تنها احتمالی که باقی می ماند و معینا از خطاب مراد است، احتمال شمول و عموم است که به منزله **أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ** می باشد.

۲- گاهی نتیجه مقدمات حکمت اطلاق بدلی است؛ یعنی یک فرد از افراد علی البدل مراد است و نوعا در احکام تکلیفی چنین است. مثل **اعتق رقبة، اکرم الرجل.** یا در مورد

ص: ۳۹۱

معاملات هم اگر معامله ای تحت امر برود و بگوید که بع یا اشتر، مثل هم می باشند؛ زیرا فرد معین قطعا مراد نیست؛ چون قرینه ای ندارد و با اطلاق سازگار نیست. اراده اطلاق شمولی هم ممکن نیست (یا به خاطر علم به عدم اراده و یا به خاطر اینکه صرف الوجود طبیعت بیش از یک بار قابل ایجاد نیست. یا به خاطر اینکه در اسم نکره طبیعت مقید به وحدت اراده شده و با شمول منافی است و یا به خاطر عدم قدرت مکلف بر جمیع بیعها و شرائها). و اراده غیر اطلاق بدلی (یعنی اهمال و اجمال) هم که خلف فرض است و با در مقام بیان بودن نمی سازد، به ناچار این احتمال تعیین می یابد که مراد اطلاق بدلی باشد.

۳- گاهی نتیجه مقدمات حکمت اصلا اطلاق و شمول نیست؛ بلکه خصوص و تزییق و تعیینی است. مثل باب اوامر که اطلاق صیغه تعیینی بودن و نفسی بودن و عینی بودن را اقتضا و دلالت می کرد و تخییری و غیری و کفائی بودن، بیان زاید می طلبید و لذا اطلاق صیغه بر وجوب تعیین و نفسی و عینی حمل می شد. بیان مطلب: اینکه صیغه افعال اصلا اطلاق نداشته باشد و در مقام بیان نباشد بلکه در صدد اهمال و اجمال باشد، خلاف فرض است. و اینکه خصوص تخییری یا نفسی یا کفائی اراده شود، نیازمند بیان زاید است و از اطلاق خطاب فهمیده نمی شود، و اینکه شیاع و شمول از اطلاق صیغه اراده شود؛ یعنی هم تعیینی و هم تخییری یا هم نفسی و هم غیری یا هم عینی و هم کفائی مراد باشد، امکان ندارد؛ چون منجر به اجتماع ضدین و نقیضین می شود. به ناچار خصوص تعیینی یا نفسی یا عینی اراده می شود و نتیجه اطلاق این است. پس اطلاق و مقدمات حکمت هر کجا نتیجه ای دارد.

فصل چهارم مجمل و مبین

بجا بود مبحث مجمل و مبین در یک مقصد جدا طرح می شد (چنانکه مرحوم مظفر در اصول فقه جدا کرده) ولی به لحاظ مختصر بودن مباحث آن، مرحوم آخوند به عنوان فصلی از فصول مقصد پنجم عنوان کرده اند. در مجموع درباره مجمل و مبین چهار نکته را به اختصار یادآور می شوند:

نکته اول یا تعریف مجمل و مبین: مبین آن کلامی را می گویند که دارای ظهور و متفاهم عرفی باشد؛ یعنی به گونه ای باشد که وقتی به مخاطب القاء می شود، به راحتی معنای آن را می فهمد و نزد اهل لسان این لفظ قالب و آئینه تمام نمای آن معنی است (خواه نصّ باشد که احتمال خلاف ندارد و یا ظاهر باشد که به احتمال خلافتش اعتنا نمی شود). ضمناً فرقی ندارد که متکلم نیز همین ظاهر و متفاهم عرفی را از کلام اراده بکند و یا قرینه بیاورد (مثلاً بگوید: رأیت اسدا یرمی.) و خلاف ظاهر را اراده کند. در هر حال ظهور محفوظ است و معنای اصلی به ذهن شنونده خطور می کند.

مجمّل آن است که دارای چنین ظهور و دلالتی نباشد و وقتی به اهل لسان عرضه می شود، ابهام و تردد دارند و دو یا چند احتمال می دهند و یا اصلاً معنای آن را نمی فهمند (مثل مشترکات لفظی نظیر لفظ عین) البته ممکن است به کمک قرآینی مرادش را روشن کند (مثل رأیت عینا جاریه که مراد چشمه است). ولی این باعث نمی شود که لفظ عین مجمل نباشد، بلکه ذاتاً اجمال دارد و بالعرض تفسیر و تبیین شده است.

نکته دوم: در میان آیات و روایات، جملات فراوانی وجود دارد که به اتفاق کلمه مبین

ص: ۳۹۳

هستند و جملاتی هم اجمال و ابهام دارند؛ ولی موارد و مصادیقی هم وجود دارد که مشتبه و مورد نزاع است که آیا مجمل هستند یا مبین؟ برای نمونه سه مورد را ذکر می‌کنند:

۱- آیه سرقت: السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (۱) در کلمه قطع و کلمه ید اختلاف است که مجمل هستند یا مبین؟ مراد از قطع مطلق جرح است یا خصوص ابانه؟ مراد از ید آیا از شانه است یا از آرنج یا از مچ یا از اصول اصابع؟ برخی ادعای اجمال کرده‌اند و برخی جواب داده‌اند که اجمالی نیست ...

۲- جملاتی که در آنها تحریم یا تحلیل در ظاهر خطاب به خود عین خارجی اسناد داده شده مثل: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ. (۲) أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (۳) و ... که عین خارجی فعل مکلف نیست تا در اختیار او باشد و تکلیف تحریمی نسبت به او معقول باشد و لذا به ناچار باید فعلی از افعال اختیاری مکلفین در تقدیر گرفته شود و چون افعال گوناگونی (نکاح، قتل، ضرب، شتم، و ...) قابل تقدیر گرفتن است، اختلاف شده که این نوع خطابات اجمال دارند یا خیر؟

۳- مرکباتی که با لاء نفی جنس شروع می‌شود از قبیل: لا صلاه الا بطهور (۴) و ... باز مورد بحث واقع شده که آیا منظور نفی اصل جنس و ماهیت است یا مراد نفی وصف صحت است یا نفی وصف کمال است؟ آیا این‌ها اجمال دارند یا نه؟ مرحوم آخوند وارد این بحثها نمی‌شود (چون صغروی است نه کبروی). ولی وی در کتب درسی دیگر مثل معالم و قوانین و اصول فقه مبسوطا حکم این مصادیق مشتبه بیان شده است.

نکته سوم: مجمل یا مبین بودن یک خطاب برهانی نیست تا نیاز به بحث و بررسی داشته باشد، بلکه یک امر وجدانی است. چه بسا برای فقیهی فلان معنا متبادر باشد و کلام ظهور در او پیدا کند و برای دیگری چنین نباشد. هر کدام باید به سلیقه خویش مراجعه کنند؛ ولی «فتأمل» که در بعضی موارد نیاز به استدلال دارد که مثلاً معنای صعید، وطن و ...

۱- سوره مائده، آیه ۳۸.

۲- سوره نساء، آیه ۲۳.

۳- سوره مائده، آیه ۱.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۸، حدیث ۳، باب دوم از ابواب وضو.

ص: ۳۹۴

چيست؟ و بايد از کتب لغت استشهاد شود.

نکته چهارم: مجمل و مبين بودن دو امر نسبي است؛ يعني چنين نيست که خطابي از جميع ابعاد و زوايا و براي همه مخاطبان اجمال داشته باشد و خطاب ديگر از هر لحاظ و نسبت به هر کس مبين باشد، بلکه چه بسا نسبت به فردي اجمال ندارد؛ چون علم به وضع دارد و کلام هم به نظر او محفوف به قرينه يا ما يصلح للقرينه برخلاف ظاهر نيست. و نسبت به ديگري اجمال دارد؛ چون اهل لسان نيست و علم به وضع ندارد يا کلام محفوف به قرينه برخلاف است (همانند وقوع امر عقيب حظر يا توهم حظر، عود ضمير، به بعض افراد عام، استثناء عقيب جمل متعدّد و ...) حال که مسئله وجداني است، هر کس بايد به وجدان خود مراجعه کند. ديگر بحث و بررسي اينکه فلان آيه اجمال دارد يا نه؟ فلان دسته از آيات و روايات اجمال دارند يا نه؟ بحثي غير ضروري خواهد بود و لذا از طرح آن صرفنظر مي کنيم.

پايان مباحث جلد اول کفايه

والحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد صلى الله عليه و آله الطاهرين سيما بقيه الله في الارضين.

ص: ۳۹۵

مقصد ششم امارات معتبره

اشاره

مقصد ششم از هشت مقصد کفایه الاصول درباره امارات معتبره است.

«امارات» به فتح همزه جمع اماره و به معنای علامت و نشانه و طریق و کاشف است؛ یعنی چیزی که چیز دیگر را نشان می دهد و راهی به سوی آن است. «اماره» به کسره همزه، به معنای امیری و فرمانروایی است و جمع آن امارت است. (فیومی در المصباح المنیر می گوید: و الإمرة و الاماره الولایه بکسر الهمزه ... و الاماره العلامه وزنا و معنا. (۱))

اماره از نظر معنای لغوی عامّ است و بر هر یک از قطع و ظنّ اطلاق می شود؛ زیرا قطع هم طریق به سوی واقع و کاشف از آن است. ظنّ نیز طریق به سوی واقع و نشانه است؛ یعنی واقع را به ما نشان می دهد، با این تفاوت که طریقت و واقع نمایی قطع، ذاتی و عین ذات یا لازم ذات است و علم یعنی انکشاف واقع، یا چیزی که دارای انکشاف است. (دو مبنا خواهد آمد.) و نیز کاشفیت علم تامّ و تمام است و صددرصد واقع را نشان می دهد و احتمال خلاف ندارد. بر همین اساس (ذاتی و تامّ بودن کاشفیت علم) نیازی به پشتوانه و جعل جاعل و اعتبار معتبر ندارد، بلکه محال است کسی بتواند به علم و قطع طریقت را اعطاء کند یا از آن بگیرد (مبسوطا خواهد آمد) ولی طریقت ظن جعلی و اعتباری است و باید کسی به آن حجّیت را بدهد و نیز ناقص است و نیاز به مکمل و متمّم دارد که عقل مستقل یا شارع مقدس آن را حجّت کند (در باب خود خواهد آمد).

اما در اصطلاح اصولیون، اماره فقط به طرق ظنّیه اطلاق می شود و قطع را شامل

۱- المصباح المنیر، مادّه امر، ج ۱، ص ۲۹.

ص: ۳۹۶

نمی شود و اماره اصطلاحی مقابل اصل عملی است و هر دو در این جهت مشترک می باشند که مبین حکم ظاهری می باشند و در حق جاهل به واقع، جعل و تشریح شده اند.

با این فرق که در اماره حیثیت کاشفیت و طریقت به سوی واقع منظور شده است؛ ولی در اصل عملی این جنبه اصلا ملحوظ نیست و ابتدا کاری با واقع ندارد، بلکه صددرصد یک وظیفه عملی است که در مقام عمل وقتی تمام راهها به سوی مکلف مسدود می شود، او را از حیرت و سرگردانی و سردرگمی خارج می سازد و مبحث اصول عملیه یا شک، در مقصد هفتم خواهد آمد.

فعلا در مقصد ششم درباره امارات یا طرق ظنیه بحث می شود. امارت در تقسیمی سه دسته می شوند:

۱- اماراتی که قطعا معتبر هستند و دلیل قاطع بر اعتبار و حجیت آنها قائم شده است.

مثل خبر واحد ثقه، ظواهر خطاب، بینه و ... که در جای خود خواهد آمد.

۲- اماراتی که قطعا بی ارزش هستند و دلیل قاطع بر عدم حجیت آنها قائم شده است.

مثل قیاس و استحسان و ...

۳- اماراتی که مشکوک الاعتبار هستند و دلیل قاطع نه بر حجیت آنها داریم و نه بر عدم حجیت آنها. مثل اجماع منقول به خبر واحد، شهرت فتوائیه، قول لغوی و ... که عملا-قسم ثالث به قسم ثانی ملحق می شود؛ زیرا که قوام حجیت هر حجیتی به علم و قطع است و شک در حجیت مساوی است با علم به عدم حجیت؛ چون پشتوانه ندارد. پس عملا بدان اعتناء نمی شود.

محور مباحث این مقصد را دسته اول، یعنی امارات معتبره تشکیل می دهد و خود امارات معتبره دو بخش دارد:

۱- اماراتی که شرعا معتبر هستند و شارع برای آنها حجیت و طریقت قائل شده و به آنها ارزش داده است خود این بخش دو شعبه دارد:

الف) اماراتی که شارع مقدس در آنها نقش تأسیسی دارد؛ یعنی مؤسس و مبتکر است و در میان عقلاء سابقه نداشته. مثل حجیت خیر عادل در احکام و لو مفید ظنّ و اطمینان

ص: ۳۹۷

نباشد و به مناط افاده وثوق نباشد که عقلاء قائلند، بلکه صددرصد تعبدی باشد و مثل بینه در موضوعات که گاه شهادت دو عادل و گاه چهار عادل را لازم دارد و شارع این ها را بدین گونه حجّت کرده است.

ب) اماراتی که شارع در آنها نقش امضایی دارد؛ یعنی در میان عقلاء هم مرسوم و سیره عقلاء نیز بر آن مستقر بوده و شارع مقدس فقط آن را امضاء کرده که تا امضاء شارع نباشد و بر بنای عقلاء صحه نگذارد، آن سیره در احکام شرعیه ارزش نخواهد داشت. مثل حجّیت خبر ثقه و حجّیت ظواهر خطابات که مبسوطا در باب خود خواهد آمد.

۲- اماراتی که عقلا معتبر هستند و آن عبارتست از ظنّ مطلق بر مسلک حکومت:

انسدادی ها مطلق ظن را حجّت می دانند؛ یعنی هر ظنی از هر راهی حاصل شود ارزش دارد (به جز ظنونی که دلیل قاطع بر بطلان آنها قیام کرده، مثل قیاس). و دلیل آن مقدمات انسداد است که پنج مقدمه می باشد و در جای خود خواهد آمد و طرفداران ظنّ مطلق، یعنی انسدادی ها در نتیجه حاصله از آن مقدمات اختلاف نظر دارند:

عده ای طرفدار کشف شده اند؛ یعنی می گویند: مقدمات انسداد کاشف از این است که در شرایط مزبور (انسداد باب علم و علمی) شارع مقدس مطلق ظن را حجّت کرده که بر این مسلک حجّیت این نوع از ظن هم شرعی خواهد بود و در بخش اول داخل می شود.

عده ای هم طرفدار حکومت شده اند؛ یعنی می گویند که مقدمات انسداد که تمام و کامل شد خود عقل مستقلا حاکم است به اینکه هر ظنی از هر راهی بدست آید، حجّت است و اگر هم از شرع چیزی برسد، ارشادی خواهد بود نه مولوی. بر این مسلک حجّیت ظن مطلق عقلی خواهد بود.

قوله: و قبل الخوض: تا اینجا با عنوان بحث در مقصد ششم (الامارات المعتمره شرعا و عقلا) آشنا شدیم؛ ولی پیش از آنکه وارد احکام و مسائل امارات شویم و مصادیق گوناگون آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم، صلاح است که قدری راجع به احکام و مسائل قطع (اماره لغوی) بحث کنیم. سپس مرحوم آخوند سه جمله دارند که جداگانه توضیح می دهیم.

ص: ۳۹۸

۱- و ان كان خارجا مسائل الفن؛ یعنی مسائل قطع از مسائل فن (علم اصول) خارج است و جزء مسائل این علم نیست، زیرا ضابطه مسئله اصولی آن بود که نتیجه اش در طریق استنباط حکم شرعی کلی فرعی الهی واقع شود. به دیگر سخن، کبرای کلی قیاس استنباط احکام، قرار بگیرد. (مثل ظهور امر در وجوب، حجیت ظواهر، ملازمه میان وجوب مقدمه و ذی المقدمه و ... که هر کدام مشعلی است برای روشن کردن حکم شرعی مصادیق و صغریات خودشان و در جلد اول کفایه به تفصیل در جای خود بحث شد.) این ضابطه بر مباحث قطع منطبق نیست و نتیجه این مباحث در طریق استنباط واقع نمی شود. مثلا نمی توانیم بگوییم: الحج مقطوع الوجوب «صغری» و کل مقطوع الوجوب واجب «کبری» فالحج واجب «نتیجه»

زیرا قانون استدلال این است که اوسط واسطه در اثبات اکبر برای اصغر باشد؛ یعنی مقطوع الوجوب بودن علت و واسطه در اثبات وجوب برای حج باشد. در حالی که در مثال مزبور قطع به وجوب (اوسط) معلول نتیجه است؛ یعنی در واقع وجوبی برای حج ثابت است و آن سبب این قطع به وجوب شده و چگونه ممکن است که قطع به وجوب علت برای وجوب حج باشد.

به دیگر سخن، مسئله اصولی باید نتیجه اش در سلسله علل احکام شرعی فرعی باشد و بدین وسیله به حکم شرعی و معلول برسیم. درحالی که قطع به وجوب در سلسله علل وجوب حج نیست، بلکه معلول و لازم و اثر وجوب حج است. لذا معیار اصولی بودن بر آن منطبق نیست. (در قطع در موضوعات هم مطلب همین است؛ زیرا وقتی می گوییم که هذا المائع مقطوع الخمریه «صغری» و کل مقطوع الخمریه حرام «کبری» فهذا المائع حرام «نتیجه» باز اشکال داریم؛ زیرا حرمت روی ذات خمر و خمر واقعی رفته و نه روی مقطوع الخمریه و قطع در نوع احکام طریقت دارد نه موضوعیت.) پس مسئله قطع از مسائل فن اصول خارج است.

۲- و كان اشبه بمسائل الكلام؛ یعنی مباحث قطع رابطه تنگاتنگ با مسئله کلامی دارد؛ زیرا در علم کلام از احوال مبدأ و معاد گفتگو می شود و مباحث قطع هم به نوعی به احوال

ص: ۳۹۹

مبدأ و معاد برمی گردد. به این نحو که، در باب قطع بحث می شود که آیا حجیت قطع ذاتی است یا جعلی. این را می توان این گونه مطرح کرد: آیا صحیح و ممکن است خداوند به قطع حجیت را اعطاء کند یا امکان ندارد؟ که بحث از فعل باری تعالی می شود. یا در باب قطع می گوئیم که اگر کسی قاطع شد و از قطع پیروی کرد (تسلیم و انقیاد) یا سرپیچی کرد (تجزی) و بعد کشف خلاف شد و قطع او مطابق واقع نبود، آیا به صرف تبعیت از قطع یا تخلف از آن، مستحق ثبوت یا عقوبت می شود یا نه؟ بحث از ثواب و عقاب مربوط به احوال معاد است و اگر همین بحث را این گونه طرح کنیم که از مولای حکیم چنین عقابی بجاست یا نابجا، بحث از افعال الهی می شود به هر حال با مسائل کلامی تناسب دارد.

۳- لشدّه المناسبه: این جمله دلیل لا بأس بصرف الکلام است. گویا کسی می پرسد که اگر مباحث قطع از علم اصول خارج و به مسائل کلامی نزدیکتر است پس چرا در علم اصول بحث می کنند؟ مرحوم آخوند در پاسخ می فرماید که چون با مقام بحث ما (باب امارت که مسأله ای اصولی است) هم مناسبت شدید دارد لذا مطرح می کنند که هم قطع و هم اماره در نوع احکام مشترک هستند. هر دو طریق به سوی واقع هستند با هر دو، وظیفه فعلی احراز می شود، هر دو منجز هستند عند الاصابه، هر دو موجب عذر هستند عند الخطاء، هر دو متابعتشان واجب و لازم است، هر دو مخالفتشان حرام است و ... بدین مناسبت

مسائل قطع را در علم اصول به عنوان مقدمه ای پیش از بحث امارات مطرح می کنیم.

اشاره

ص: ۴۰۰

مباحث قطع

اشاره

قوله: فاعلم: در اینجا بحثی با مرحوم شیخ اعظم داریم. شیخ رحمه الله در اول رسائل، این عبارت را دارد: فاعلم انّ المكلف اذا التفت الى حكم شرعى فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن ... (۱).

مرحوم آخوند عبارت مذکور را به عبارت ذیل تغییر داده اند: فاعلم انّ البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى متعلق به او بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به او لا ...

تفاوتهای دو تعبیر و سرّ تغییرات مرحوم آخوند را توضیح می دهیم:

۱- در عبارت شیخ کلمه مکلف آمده بود و آخوند بجای آن عبارت «البالغ الذى وضع عليه القلم» گذاشته اند. سرّ تغییرات آن است که مرحوم آخوند در حاشیه رسائل (۲) فرموده اند که کلمه مکلف مشتق است و مشتقات ظهور در فعلیت دارند و از این کلمه مکلف فعلی تداعی می کند و اگر مراد مکلف فعلی شد؛ یعنی کسی که بالفعل مکلف است و تکلیف در حق او منجز و حتمی شده، آنگاه تقسیم آن به سه قسم قاطع و ظانّ و شاکّ، ناتمام است؛ زیرا مقسم باید در تمام اقسام باشد و به عین وجود قسم موجود باشد و قسم همان مقسم است با زیادى و خصوصیتی که دارد، درحالی که مکلف فعلی در قسم شاک نیست؛ زیرا که شاک در حکم فعلی (حرمت شرب توتون مثلاً) نسبت به حکم واقعی مکلف فعلی نیست و واقع در حق او به درجه حتمیت و تنجز نرسیده است.

اما اگر به جای مکلف بگوییم که البالغ الذى ... یعنی شخصی که شروط عامه تکلیف (بلوغ- عقل و قدرت) را دارد و قلم تکلیف بر دوش او نهاده شده گرچه در موردی در حق

۱- فرائد الاصول، اول کتاب، سطر دوم.

۲- حاشیه آخوند (ره) بر رسائل، ص ۲.

ص: ۴۰۱

او فعلی و منجز نشده باشد که فرض شک و جاهل قاصر باشد.

۲- کلمه اذا التفت: مراد از این التفات، التفات تفصیلی نیست؛ زیرا التفات تفصیلی بعد از فحص و تحقیق در منابع می آید و در این مرحله سه قسم ندارد، بلکه معینا یکی از آنهاست (مثلا- فقط قاطع است یا فقط ظان است ...) پس مراد التفات اجمالی است؛ یعنی وقتی که متوجه شد که بیمه در اسلام حکمی دارد، پیوند اعضاء در اسلام حکمی دارد، استعمال دخانیات حکمی دارد و ... و بدنبال آن فحص و تحقیق کرد نتیجه آن است که یا قطع به حرمت پیدا می کند یا ظن به آن و یا شک در آن پیدا می کند.

۳- کلمه حکم: در عبارت شیخ کلمه حکم شرعی داشت و آخوند کلمه شرعی را نیاورد؛ چون مراد روشن است و به قرینه مقام که بحث ما از وظایف مجتهدین است، روشن می شود که مراد حکم شرعی است نه احکام فلسفی و ریاضی و دیگر علوم و نیازی به آوردن آن نیست.

۴- کلمه فعلی: در عبارت شیخ این کلمه نبود و مرحوم آخوند آن را افزوده و منظور این است که باید التفات به حکم فعلی (حکمی که به مرحله بعث یا زجر رسیده است.) باشد؛ وگرنه التفات به حکم شأنی و انشایی بدون آنکه به مرحله فعلیت برسد، ارزشی ندارد. و وجه این قید را در ادامه از خود آخوند خواهیم شنید.

۵- کلمه واقعی و ظاهری: در عبارت شیخ، کلمه حکم شرعی آمده بود و قید نکرده بود که ظاهری یا واقعی؛ ولی مرادش خصوص حکم شرعی واقعی بود؛ چرا که اگر مرادش اعم از واقعی و ظاهری بود، تقسیم بعدی به سه حالت قطع و ظن و شک معنا نداشت؛ چون حکم ظاهری شک یا ظن بردار نیست؛ زیرا اگر اماره معتبره یا اصل عملی بر حکم ظاهری داشتیم، حکم ظاهری مقطوع می شود و مشکوک یا مظنون نیست و اگر نداشتیم حکم ظاهری مقطوع العدم می شود و شک و ظن ندارد. آری حکم واقعی است که گاهی مقطوع و گاهی مظنون و گاهی مشکوک است؛

ولی مرحوم آخوند عبارت «واقعی و ظاهری» را افزوده تا بفهماند که فرقی میان آن دو نیست. مجتهد چه قطع به حکم واقعی پیدا کند و چه قطع به حکم ظاهری، احکام قطع

روی آن پیاده می شود و در ادامه سرّ این تعمیم از زبان آخوند خواهد آمد. در اینجا فقط اشاره می کنیم به اینکه منظور از حکم واقعی احکامی است که براساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامریه جعل می شوند و روی ذوات اشیاء (ذات صلاه، صوم، خمر، غضب، و ...) وارد می شوند، با قطع نظر از علم و جهل و میان عالم و جاهل مشترک هستند، ضمناً حکم واقعی هم اعم از واقعی اختیاری (نماز با طهارت مائیه) و واقعی اضطراری (نماز با تیمم) است. منظور از حکم ظاهری عبارتست از مؤدیات اصول و امارات که گاهی ممکن است مصادف و مطابق با حکم واقعی باشند و گاه ممکن است مخالف با آن باشند و اماره یا اصل خطا کند.

۶- متعلق به او بمقلدیه: یعنی آن حکم مورد التفات هم از احکامی باشد که به خود مجتهد هم متوجه است و اختصاص به مقلدین ندارد و یا از احکامی باشد که مخصوص مقلدین یا گروهی از مقلدین است و مورد ابتلاء خود مجتهد نیست. (مثل احکام دماء ثلاثه و غیره) هر دو بخش مورد بحث ما است. (از این تعبیر و نیز از اصل اینکه حالات سه گانه قطع و ظن و شک با احکام مفصلی که دارند، برای غیر مجتهد پیش نمی آید، می فهمیم که مراد شیخ از مکلف و مراد مرحوم آخوند از بالغ کذایی خصوص مجتهد است و سایر مکلفین این حالات و احکام را ندارند. لذا به نظر می رسد بهتر بود به جای آن تعبیرات کلمه مجتهد را ذکر می کردند و می فرمودند «اعلم ان الفقیه، یا انّ المجتهد ...»)

۷- فامّا ان یحصل ... مرحوم شیخ برای مکلف ملتفت ... سه حالت ذکر کرده. ۱- یا قاطع می شود. ۲- یا ظن پیدا می کند. ۳- و یا شک در حکم پیدا می کند. مرحوم آخوند تقسیم را به صورت ثنایی و حصری بیان می کنند و می فرماید که بالغ کذایی پس از التفات اجمالی و بدنبال آن فحص و تحقیق کردن، از دو حال خارج نیست:

۱- یا قطع به حکم شرعی پیدا می کند که این عبارت عامّ است؛ یعنی قطع به حکم واقعی باشد یا ظاهری. پس کسی هم که اماره دارد قطع به حکم ظاهری دارد، کسی هم که اصل عملی دارد قاطع به حکم ظاهری است و همه این ها تحت عنوان قطع مطرح می شوند و در عرض هم و قسیم نیستند، بلکه تحت عنوان جامع «قاطع» داخل هستند و احکام

ص: ۴۰۳

آینده قطع در همه این ها جاری است.

۲- یا چنین قطعی پیدا نکرده (نه قطع وجدانی، نه اماره معتبره و نه اصل عملی). در این صورت وظیفه آن است که به عقل مراجعه کند و اگر عقل حکم مستقلی داشت، برایش حجّت است و آن حکم عقلی قطع که نیست؛ زیرا در قسم اول داخل بود. شک هم نیست؛ زیرا شک پیروی کردن ندارد، وهم هم که به طریق اولی تبعیت ندارد. پس منحصر می شود در ظن عقلی، آنهم نه ظن خاصّ که باز در بخش اوّل داخل بود، بلکه ظن مطلق که از راه دلیل انسداد ثابت می شود، آنهم نه برفرض کشف که باز داخل در قطع به حکم شرعی می شود، بلکه در فرض حکومت که عقل مستقل به لزوم اتباع ظن باشد. در این فرض هم حجّت عقلی دارد و باید عمل کند.

اگر در این مرحله هم حجّت عقلی نداشت یا مقدمات انسداد را قبول ندارد و ظن مطلق را حجّت نمی داند و یا از باب حکومت حجّت نمی داند و از باب کشف حجّت می داند و جدا از قطع به حکم شرعی نیست، خلاصه اگر هیچ راهی به سوی حکم واقعی و ظاهری نبود، نوبت می رسد به اصول عملیه عقلیه و از آنها استفاده می کند که مفاد آنها جعل حکم ظاهری نیست (برخلاف اصول عملیه شرعیه که مفادش جعل حکم ظاهری است فی المثل استصحاب جعل حکم مماثل است و ... که در جای خود خواهد آمد). مثلاً- از براهت عقلی که به مناط قبح عقاب بلائیان جاری می شود، استفاده می کند یا از اشتغال و احتیاط عقلی که به مناط دفع عقاب محتمل جاری می شود، استفاده می کند و یا از اصل تخییر در دوران بین محذورین استفاده می کند که هر یک از این اصول میجرای خاصّ خود را دارد و در جای خود خواهد آمد.

قوله: و ائما عمّنا: در عبارت شیخ اعظم در رسائل سخن از التفات به حکم شرعی بود و چنانکه بیان کردیم منظورشان هم حکم شرعی واقعی بود. ولی مرحوم آخوند تعمیم دادند و حکم را اعم از واقعی و ظاهری دانستند سرّ آن تعمیم این است که احکامی که به زودی (در امر اول) برای قطع، بیان خواهیم کرد (وجوب متابعت، حجّیت یا منجز بودن و معذر بودن). تنها اختصاص به قطع به حکم واقعی ندارد، بلکه شامل قطع به حکم ظاهری

ص: ۴۰۴

هم می شود. (و مناط این است که مکلف قطع به وظیفه فعلی پیدا کند، چه آن وظیفه فعلی حکم الله واقعی باشد و چه حکم الله ظاهری و مؤدای اماره یا مفاد اصل باشد.) پس تعمیم بجاست.

قوله: و خصصنا: در عبارت شیخ، سخن از التفات به حکم شرعی بود؛ ولی اینکه آیا خصوص حکم شرعی فعلی منظورشان است یا اعم از فعلی و شأنی یا انشایی مراد است؟

عبارت شیخ اطلاق داشت. ولی مرحوم آخوند تخصیص دادند و تقیید قائل شدند و حکم شرعی فعلی را قید کردند.

سرّ این تخصیص هم آن است که احکامی که در امر اول برای قطع بیان خواهیم کرد، مخصوص قطع به حکم فعلی (حکمی که به مرحله بعث و زجر برسد و به قول امروزی ها، لازم الاجراء گردد.) است و حکم انشایی و لو مقطوع هم باشد، آن احکام را ندارد و به زودی در فرازی از امر اول (با عنوان ثم لا یذهب علیک ...) توضیح بیشتری خواهیم داد.

(آری در مثل نذر و غیره ثمره ظاهر می شود که اگر قاطع شدم به حکم انشایی، چنین و چنان کنم. مثلاً صدقه بدهم و ... ولی این ثمره نادری است و اصلاً به حساب نمی آید احکام اصلی قطع، مخصوص قطع به حکم فعلی است.)

قوله: و لذلك: در عبارت شیخ اعظم برای مکلف ملتفت به حکم شرعی سه قسم فرض شد: ۱- قاطع، ۲- ظان، ۳- شاک، ولی مرحوم آخوند می فرماید: به خاطر همان تعمیمی که قائل شدیم (حکم را اعم از واقعی و ظاهری دانستیم) از این تقسیم ثلاثی عدول کرده و به شیوه ثنایی تقسیم را عرضه کردیم و گفتیم که یا قاطع است و یا قاطع نیست و تمام آن اقسام را به نحوی در قسم اول یعنی قطع به حکم داخل کردیم؛ زیرا کسی هم که اماره یا اصل معتبری دارد، قاطع به حکم است (حکم ظاهری) و نیازی به تقلید نیست و غیر قاطع هم تکلیفش روشن شد که اگر انسدادی و حکومتی است از ظن مطلق پیروی می کند و اگر این حرفها را قبول نداشته باشد از اصول عقلیه مدد می گیرد.

قوله: و ان ایبت: اگر شما از پذیرفتن پیشنهاد ما (ثنایی کردن تقسیم) امتناع کنید و اصرار داشته باشید بر ثلاثی بودن اقسام، باز هم می گوییم: بهتر آن است (اولویت تعیینی) به

ص: ۴۰۵

شیوه شیخ عمل نکنیم و نگوییم که یا قطع یا ظن و یا شک، بلکه بگوییم مکلف ملتفت یا پس از تحقیق و بررسی، قطع به حکم شرعی واقعی (از جهت مماشات با شیخ) پیدا می کند که احکامی دارد و به زودی خواهد آمد، و یا چنین قطعی برایش حاصل نمی شود.

در فرض عدم حصول قطع، یا طریق و اماره معتبری بر حکم شرعی نزد او قائم می شود یا چنین اماره ای قیام نمی کند. در فرض اول و وظیفه پیروی از اماره معتبره است و فرض اخیر حکمش خواهد آمد. حال در این دو حالت تعابیر شیخ را عوض کردیم و به جای ظن به حکم، قیام طریق معتبر را مطرح کردیم.

فلسفه این تغییر آن است که اقسام با یکدیگر تداخل نکنند و حکم هر کدام در جای خود تبیین شود. بیان مطلب: ما بین ظن به حکم با قیام اماره معتبره بر حکم، از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه است. ظن اعم است از ظن معتبر مثل خبر ثقه و ظواهر و ... و غیر معتبر مثل قیاس و استحسان و ... و قیام طریق معتبر اعم است از اینکه بالفعل برای شخص مکلفی که قام عنده الأماره مفید ظن باشد یا مظنه نیاورد. مثلاً بینه حجت و طریق معتبر است، و لو برای حاکم شرع اصلاً مظنه ای نیاورد،

حال اگر تعبیر به حصول ظن کنیم، این تعبیر نه جامع افراد است و نه مانع اغیار جامع نیست؛ برای اینکه طرق معتبری را که مفید ظن فعلی نباشند شامل نیست، در حالی که از آن طریق باید متابعت شود و در بخش مباحث ظن حکمش، باز گو می شود. مانع نیست؛ برای اینکه ظن غیر معتبر را نیز شامل است (چون آن نیز ظن است و در عبارت شیخ تقییدی نبود که مراد ظن معتبر است). درحالی که نباید شامل شود.

پس طبق تعبیر شیخ اقسام تداخل می کنید و برخی از صور قسم ثانی در قسم ثالث داخل می شود و بعضی از فروض قسم ثالث در قسم ثانی داخل می شود؛ ولی طبق تعبیر ما تداخلی نیست. طریق معتبر حکم خود را دارد و لو ظن آور نباشد. و باز طبق بیان شیخ در بخش اخیر یعنی فرض شک، ظن غیر معتبر خارج می شود و حکما ملحق به شک می شود؛ ولی ما بجای تعبیر به شک، گفتیم که «او لا یقوم عنده طریق معتبر» که شامل ظن غیر معتبر نیز می شود؛ زیرا طریق معتبر نداشتن اعم است از اینکه اصلاً طریق به سوی واقع ندارد. و

ص: ۴۰۶

شاک محض و جاهل به جهل بسیط است و یا طریق دارد ولی معتبر نیست، مثل ظن غیر معتبر؛ پس صلاح است از این تعبیر استفاده کنیم.

قوله: و مرجعه: بنا بر تثلیث اقسام کسی که قاطع شده تکلیفش روشن است و باید از قطع متابعت کند و طبق آن مشی کند (به زودی در امر اول خواهد آمد) و کسی که قاطع نیست ولی طریق معتبر دارد باز تکلیفش روشن است و باید از اماره پیروی کند (در آینده پس از اتمام مباحث قطع به تفصیل خواهد آمد). و کسی که نه قاطع است و نه طریق معتبر دارد و به قول شیخ اعظم شاک است وظیفه اش مراجعه به اصول و قواعدی است که شرع و عقل برای این مرحله در نظر گرفته اند و باید از آن اصول عملیه استفاده ببرد. (و تفصیل مطلب که هر اصلی در چه شرایطی قابل جریان است در باب خود یعنی مقصد هفتم خواهد آمد).

قوله: و کیف کان: چه تقسیم ثنایی باشد و یا ثلاثی، آنهم چه به شیوه شیخ و چه به شیوه ما که بیان شد، مهم در مقام بیان احکام و مسائل قطع و اقسام قطع (طریقی و موضوعی، تفصیلی و اجمالی، به موضوعات یا احکام و ...) است که طی هفت امر آنها را بیان می کنیم.

ص: ۴۰۷

امر اول

امر اول از هفت امر مربوط به باب قطع، مشتمل بر سه نکته است:**نکته اول: بیان احکام قطع:**

برای قطع سه نوع حکم می توان ذکر کرد

۱- طریق بودن و کاشفیت از واقع: مهم ترین ویژگی قطع در همین طریقت و کاشفیت نهفته است. قطع یعنی ارائه واقع و نمایاندن آن بدون ذره ای نقص و ابهام و تیرگی، انسان قاطع گویا مستقیماً واقع را می بیند و می یابد و از آنجا که قطع او صددرصد طریقت و مرآتیت دارد، چه بسا مغفول عنه است و توجه ندارد که با قطع به واقع رسیده (نظیر آینه که صورت را نشان می دهد و چون مرآت ما به نظر است و هدف دیدن صورت است. چه بسا از آینه غافل باشد و وساطت آن را نبیند، درحالی که این آینه است که صورت را نشان می دهد، و نظیر الفاظ که مرآت معانی هستند و گویا متکلم مستقیماً خود معانی و مقاصد را القاء می کند.) و بحثی است که آیا طریقت ذاتی و عین ذات علم است و العلم هو الانکشاف یا لوازم ذات.

البته ماهیت علم است و العلم شیء له الانکشاف از دقت در مطلب احتمال اول را تقویت می کند؛ ولی به هر حال خاصیت انکشاف و نمایاندن معلوم و متعلق علم از علم جدا نیست، و بلکه مستحیل الانفکاک است. این حکم را مرحوم آخوند ذکر نکرده و در حقیقت از احکام قطع نیست، بلکه صفت قطع و از اقسام آن است که در طریقی و موضوعی خواهد آمد.

۲- وجوب موافقت و حرمت مخالفت: وقتی مکلف به حکمی از احکام (وجوب جمعیه، حرمت غصب و ...) یا موضوعی از موضوعات (خمر بودن فلان مایع، رؤیت هلال شوال و ...) قاطع و جازم شد؛ بدنبال آن حتماً باید از این قطع متابعت کند و برطبق آن

ص: ۴۰۸

حرکت و سیر و سلوک نماید (قطع به وجوب پیدا کرده باید بدان عمل کند و نماز جمعه را ایجاد کند، قطع به حرمت پیدا کرده باید از آن عمل اجتناب کند و ...) و حق ندارد با قطع خودش مخالفت نماید (و گرنه عاصی و یا متجری خواهد بود، کما سیأتی). و این وجوب عمل و لزوم حرکت (عطف تفسیری است). پیش از آنکه شرعی و وابسته به امر و نهی شارع باشد، یک حکم قطعی عقلی است که عقل قاطع از درون او را برمی انگیزاند و به سمت انجام کار سوق می دهد و او را ملزم می سازد (قضاء لحق المولویه و العبودیه) و حالت منتظره ندارد. (کسی که گمشده اش را یافته، در برداشتن آن تردید نمی کند و بلافاصله با تمام وجود آن را اخذ می کند). از اینجا معلوم می شود که قطع تفصیلی علت تامه حکم مذکور است که بدنبال آن معلول، یعنی وجوب عقلی متابعت هم ضرورتا می آید و تخلف بردار نیست. (راجع به قطع اجمالی بعدا بحث خواهیم کرد).

۳- حجیت: حکم قبلی تکلیفی بود و این حکم وضعی است: از احکام و لوازم مسلم قطع: حجیت آن است مرحوم آخوند از حجیت برداشت خاصی دارند و تفسیر خاصی را ارائه می کنند و آن عبارتست از تنجیز و اعدار یا منجز بودن و موجب غدر بودن. (قطع یعنی مطلق اعتقاد جازم، چه مطابق واقع باشد که نامش علم و یقین است و چه مخالف واقع باشد که نامش جهل مرکب است؛ ولی شخص قاطع ما دام قاطعا که احتمال خلاف نمی دهد و جزم صددرصد دارد، آری بعدا کشف خلاف می شود و یا برای همیشه در جهل مرکب مانده و در قیامت منکشف می شود. فعلا- کاری به این ها نداریم و مکلف به خیال خود قاطع است و باید از قطع خویش پیروی کند).

آنگاه اگر قطع او مصیب و مصادف با واقع بود (قطع به وجوب جمعه پیدا کرده عند الله هم جمعه واجب است). در این صورت منجز است؛ یعنی حکم الهی را در حق او منجز می کند و مرتبه تنجز آن مرتبه ای است که حتما باید انجام دهد و امتثال کند و حق ندارد مخالفت کند و اگر سرپیچی کرد، حتما مستحق مذمت (عقلانی و دنیوی) و عقاب (الهی و اخروی) خواهد بود.

اگر قطع او در واقع جهل مرکب بود و مخالف واقع بود و در سایه پیروی از قطع تکلیف

ص: ۴۰۹

واقعی را انجام نداده و از آن فاصله گرفته بود (قاطع به جمعه بود ولی حکم الله ظهر بود) چنین قطعی موجب عذر است؛ یعنی اگر در قیامت مورد بازخواست قرار گرفت که چرا تکلیف الهی را انجام ندادی؟ می‌تواند قطع خویش را عذر و بهانه بیاورد و از عذاب الهی رهایی بیابد. البته اگر خطای او قصوری باشد نه تقصیری، اگر از طرق معمول و متعارف طی طریق کرده و قاطع شده و خطا کرده، معذور است؛ ولی اگر از بیراهه رفته و از راه قیاس و استحسان و ... (آنهم با توجه به منع و بطلان قیاس) پیش رفته و قاطع شده و خطا کرده، معذور نیست؛ زیرا کوتاهی کرده و مقصر است و نباید از این راه می‌رفت.

قوله: و تأثیر: قطع که آمد احکام مذکور (وجوب متابعت، حجیت) هم می‌آید و قطع مؤثر در این احکام است و تأثیرش هم لازم و ضروری و حتمی است؛ یعنی علت تامه است. دلیل این تأثیر عقل سلیم و وجدان است که هر کس به وجدان خویش مراجعه کند، بالبداهه این را می‌یابد که قطع وقتی آمد، به دنبالش آن مسئولیتها را دارد، و نیازی به اقامه برهان نیست، بلکه فوق برهان است؛ چون بدیهی و وجدانی است.

قوله: و لا یخفی:

نکته دوم از سه نکته امر اول: تردیدی نیست در اینکه حجیت و طریقت ظنون معتبره و وجوب اتباع اماره معتبره، جعلی و اعتباری و قراردادی است؛

یعنی عقلاء عالم برای خبر ثقه و ظواهر حجیت قائل شده اند و شارع مقدس نیز آن را امضاء کرده یا مستقیماً خود شارع برای بینه و خبر عدل و ... حجیت قائل شده است؛ و گرنه عقلا و ذاتا و فی نفس امارات ظنیه دارای حجیت و اعتبار نیستند، چه بسا اگر به عقل مراجعه کنیم، حکم کند به اینکه در فرض تمکن از علم، حتماً باید تحصیل علم شود و به گمان اکتفا نشود؛ هر چند این تحصیل علم با زحمت و مشقت توأم باشد؛ چون در مقابل آن نعمتهای بهشتی نصیب انسان می‌شود و ارزش دارد که با هرگونه سختی بدان برسیم. پس مظنه حجیت عقلی ندارد. آری این شارع مقدس است که برای مصالحی (تسهیل امر بر بندگان) پاره ای از ظنون را حجیت قرار داده است و مبسوطاً در باب امارات خواهد آمد؛

ولی آیا حجیت قطع و وجوب پیروی از آن نیز مثل حجیت ظن است و به جعل جاعل

ص: ۴۱۰

و اعتبار معتبر است و شارع مقدس یا عقلای عالم بدان حجیت اعطاء کرده اند یا این احکام ذاتی قطع (ذاتی باب برهان که لوازم ذات را هم شامل می شود، نه خصوص ذاتی باب ایساغوجی که مخصوص اجناس و فصول باشد.) و از لوازم ذات قطع است و جعلی و قراردادی نیست و محال است که چنین باشد؟.

جعل و ایجاد در تقسیمی دو قسم می شود:

۱- جعل بسیط که عبارتست از اصل ایجاد شیئی و اعطاء وجود به چیزی، و چیزی را از کتم عدم به دار وجود خارج ساختن. به قول علماء ادبیات، مفاد کان تاّمه است. و محدوده جعل بسیط، ذات و ذاتیات و لوازم ذات را شامل می شود مثلاً انسان که ذات است و حیوان ناطق که ذاتیات هستند و امکان ذاتی که لازمه ذات است، همگی به جعل بسیط مجعول می شوند؛ با این تفاوت که اصل ذات حقیقتاً و اولاً و بالذات ایجاد می شود و لوازم ذات ثانیاً و بالعرض و به تبع خود ذات مجعول و ایجاد می شوند و معقول نیست که یک جعل مستقلی به لوازم ذات تعلق بگیرد.

۲- جعل تألیفی یا مرکب که عبارتست از ایجاد صفتی و خصوصیتی برای چیزی، اعطاء چیزی به چیزی که مفاد کان ناقصه است. مثلاً جسم بود؛ ولی ایض نبود و کسی آن را سفید کرد، انسان بود و علم نداشت، و خداوند به او علم داد، زید بود و مالک نبود، سپس مالک شد و ... جعل تألیفی در محدوده عوارض مفارقه است؛ یعنی اعراضی که گاهی با ذات معروض هستند و گاهی نیستند، و قابل مفارقت و جدایی هستند. این گونه اوصاف ثبوتشان برای ذات، نیازمند به جعل و ایجاد دیگری است، غیر از جعل و ایجاد اصل شیء.

با توجه به این مقدمه خود صفت قطع از امور ممکن و حادث است و نسبت به فلان حکم یا موضوع، قاطع نبودیم و بعد قاطع شدیم و لذا ایجاد و جعل بسیط دارد؛ یعنی این اعتقاد جازم در جان ما ایجاد شود؛ ولی پس از ایجاد قطع، حجیت و وجوب متابعت هم به تبع آن موجود می شوند و حالت منتظره ندارد، تا کسی حجیت را به قطع بدهد، بلکه قطع علت تامه آن احکام است و تا علت آمد، معلول هم بالضروره می آید. در نتیجه

ص: ۴۱۱

حجیت قطع و سایر احکام و آثار آن مجعول به جعل تالیفی نیستند و تابع اعتبار معتبر نمی باشند، بلکه یک امر واقعی و حقیقی و نفس الامری هستند که عقل هر عاقلی استقلالاً آن را ادراک می نماید.

دلیل جعل بردار نبودن، آن است که اولاً ثبوت شیء برای خودش ضروری است.

ثبوت ذاتیات شیء هم برای ذات ضروری است. ثبوت لوازم ذات هم برای ذات مسلم است؛ چون از ذات قابل انفکاک نیست (مثل زوجیت برای عدد چهار، امکان ماهوی برای جمیع ممکنات، تحیز و مکان داری برای جسم و ...) و ثانیاً تحصیل حاصل و ایجاد موجود است که از محالات است.

قوله: و لذلک: تا به حال جنبه اثباتی قضیه مطرح بود که جعل و اعطاء و اثبات آن احکام برای قطع باشد و دیدیم که محال بود. اینک جنبه سلبی قضیه مطرح است که سلب حجیت و طریقیّت و وجوب متابعت، از قطع باشد. آیا جاعل (شارع یا عقلاء) می توانند حجیت را از قطع سلب کنند و بگویند که این قطع شما طریق به سوی واقع نیست، آن قطع شما حجیت ندارد، فلان قطع شما متابعتش واجب و مخالفتش حرام نیست؟ یا سلب حجیت هم محال است، ممانعت از تأثیرگذاری قطع و علیت آن برای احکامش، هم محال است؟ مرحوم آخوند می فرماید که سلب نیز مانند اثبات محال است و دلیل استحاله دو امر است:

۱- سلب شیء از خودش؛ سلب ذاتیات شیء از ذات، سلب لوازم ذات از ذات محال است و چیزی که لازمه ذات و ماهیت چیز دیگر شد، در هر ظرفی که ماهیت محقق شود آن لازم را دارد و انفکاک محال است و جاعل نمی تواند محال را ممکن سازد.

۲- سلب حجیت از قطع مستلزم اجتماع ضدین می شود و آنهم محال است. اگر قطع ما مطابق واقع نباشد، اجتماع ضدین به حسب اعتقاد قاطع پیش می آید، او قاطع به وجوب جمعه است و معنای سلب حجیت و منع از اتباع قطع این است که جمعه واجب نیست و بنا را بر وجوب آن نگذار و به حکم منع مذکور بنا را بر حرمت آن بگذار. پس مکلف هم عقیده به وجوب دارد و هم عقیده به حرمت.

ص: ۴۱۲

و این اجتماع ضدین در اعتقاد او است که از محالات است و سر از اجتماع نقیضین در می آورد؛ یعنی هم معتقد به وجوب است و هم عقیده به وجوب ندارد. اگر قطع ما مطابق واقع باشد، در این فرض نه تنها اجتماع ضدین در اعتقاد قاطع پیش می آید، بلکه اجتماع ضدین در واقع هم محقق می شود؛ یعنی در واقع و نفس الامر، فلان عمل هم واجب باشد و هم حرام. یا هم واجب باشد و هم نباشد که این از محالات است.

در نتیجه، همان گونه که اعطاء حجیت به قطع محال است. سلب حجیت از قطع نیز محال است و به قول مشهور: «القطع لا تناله يد الجعل اثباتا و نفیا» پس حجیت ظنون اعتباری و جعلی و محتاج به پشتوانه علمی است؛ ولی حجیت قطع ذاتی و لازم ذات اوست و محال است اعطایی باشد. (مضافا به دلایل مذکور، می توان این گونه استدلال کرد که حجیت همه چیز به علم منتهی می شود و حجیت علم ذاتی است و الا اگر آنهم عرضی و اعطایی باشد یا دور لازم می آید و یا تسلسل که هر دو محال است).

قوله: ثم لا یذهب:

و نکته سوم: سابقا مرحوم آخوند در عبارت شیخ اعظم تصرفی کرده و کلمه «فعلی» را افزودند

و فرمودند که اذا التفت الی حکم فعلی و در ادامه وجه تخصیص را به اشاره برگزار کردند و وعده دادند که به زودی حقیقت امر را بیان می کنیم و شما را مطلع می سازیم. اینک بیان تفصیلی آن مطلب: به عقیده مشهور حکم شرعی دو مرتبه بیشتر ندارد: ۱- مرتبه انشاء و جعل حکم. ۲- مرتبه فعلیت و عمل به حکم. ولی مرحوم آخوند معتقد است که حکم شرعی دارای چهار مرتبه است که در طول یکدیگرند:

۱- مرتبه شأنیت و اقتضاء: مرحله ملاکات و مصالح و مفاسد، یعنی شارع وقتی فلان عمل را لحاظ می کند، می بیند که این عمل برای بندگان مصلحت دارد و اقتضای فعل در آن وجود دارد. یا فلان عمل مفسده دارد و مقتضی ترک در او موجود است. یا نمایندگان یک کشور در مجلس قانون گذاری به این نتیجه می رسند که فلان کار اقتصادی یا سیاسی و فرهنگی و ... به صلاح ملت و دولت و نظام است.

۲- مرتبه انشاء و جعل حکم: مرحله قانون گذاری و تصویب قانون و وضع قاعده، یعنی خداوند قانون زکات را (مثلا) وضع کرده و جان پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام از آن مطلع است؛ ولی

ص: ۴۱۳

هنوز زمان آن نرسیده که به مسلمین ابلاغ شود و به اجراء گذارده شود و عملاً در جامعه پیاده شود یا عقلاء قوم و عصاره ملت، یعنی نمایندگان مجلس قانونی را تصویب کرده اند؛ ولی هنوز برای اجرای آن، ابلاغ و دستور العمل و بخشنامه ای به ادارات و ارگانهای مربوطه صادر نشده است.

۳- مرتبه فعلیت حکم: مرتبه بعث و زجر یا اراده و کراهت که مرحله اجراء است؛ یعنی وقت آن رسیده که این قانون در جامعه عملی شود و به همین منظور به ملت و یا اقشار مربوطه ابلاغ می شود.

۴- مرتبه تنجز: مرحله ای که مخالفت با قانون مجازات و مؤاخذه و تعقیب قانونی دارد و آن وقتی است که قانون ابلاغ شده و افراد فلان مرکز هم مطلع شده اند و از این پس اگر با علم و اطلاع و عمد و التفات قانون را زیر پا بگذارند، مجرم شناخته شده و پیگرد قانونی دارند. با توجه به این مراتب، حکم و تکلیف تا وقتی که به درجه بعث و زجر فعلی نرسد، فعلی نمی گردد و مادام که فعلی نشود به مرحله تنجز نمی رسد و مخالفت با آن موجب عقوبت و مؤاخذه نیست.

(اگرچه موافقتش باعث مثبت گردد؛ چون حاکی و کاشف از روح انقیاد و تسلیم و قانون مداری در شخص است و کسی که به محض اطلاع از تصویب و جعل قانون، قبل از ابلاغ و لازم الاجراء شدن، از هم اکنون خود را موظف به مراعات آن می داند، انسان شایسته ای است و استحقاق پاداش و ستایش دارد.)

دلیل این مطلب که تا حکمی فعلی نشود مخالفت آن عقاب ندارد، دو امر است:

۱- تا به این درجه نرسد، اصلاً امر و نهی حقیقتاً بدان تعلق ندارد؛ زیرا امر یعنی الزام و بعث به جانب فعل و نهی یعنی الزام به ترک یا زجر از فعل و تا به درجه فعلیت نرسد، الزامی نیست، بعث و زجر ندارد. و وجودش کالعدم است. و لذا سرپیچی از آن کیفر ندارد.

۲- اصولاً- تا تکلیف به مرحله فعلیت و تنجز نرسد، مخالفت با آن، معصیت و نافرمانی مولی شمرده نمی شود تا مستوجب عقاب باشد، بلکه از جمله اموری است که به تعبیر

ص: ۴۱۴

روایت، خداوند از آنها سکوت کرده است و ما هم نباید خود را به تکلف بیندازیم. (منظور روایتی است که از امام علی علیه السلام نقل شده انّ الله حدّ حدودا فلا تعدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها فسکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا، فلا تتکلفوها رحمه من الله لکم فاقبلوها (۱)) با این بیانات سرّ تقیید حکم در کلام شیخ اعظم، به حکم فعلی روشن شد که حکم انشایی این احکام را ندارد، متابعت آن واجب نیست، مخالفت آن حرام نیست، علم به آن عند الاصابه موجب تنجز نیست و ...

قوله: نعم: در باب امارات و اصول عملیه مسلک مشهور این است که اگر اماره ای بر حکمی از احکام (مثلاً- وجوب جمعه) قیام کرد، طبق مؤذای اماره یک حکم شرعی ظاهری جعل می شود که وظیفه فعلی مکلف همین است همچنین اگر اصلی از اصول عملیه (استصحاب مثلاً- حکمی از احکام (وجوب جمعه مثلاً- را دلالت کرد، باز طبق این اصل یک حکم ظاهری فعلی در حق جاهل به واقع، جعل می شود و وظیفه فعلی همین است؛ چه مطابق واقع باشد و چه مخالف واقع. آنگاه اگر در حق جاهل به واقع که وظیفه اش پیروی از امارات و اصول عملیه است، حکم واقعی به درجه فعلیت نرسد و در مرتبه شأنیت و اقتضاء یا در مرحله جعل و انشاء بماند، محذوری پیش نمی آید؛

ولی بر مسلک شما که فعلی بودن را قید کردید و گفتید حکم واقعی به درجه فعلیت رسیده و هرکس علم به آن دارد در حق او منجز هم می شود و هرکس جاهل به واقع باشد، تکلیف واقعی در حق او و لو فعلی و لازم الاجراء است؛ ولی منجز نیست و مخالفت آن عقاب ندارد و باید از اماره یا اصل پیروی کند. مفاد اماره یا اصل هم حکم ظاهری فعلی است. آنگاه اگر اماره یا اصل مطابق واقع و مصیب باشند، لازمه اش اجتماع مثلین در فعل واحد است (نماز جمعه محکوم به دو حکم فعلی متمائل می شود؛ یکی وجوب واقعی و دیگری وجوب ظاهری). اگر اماره یا اصل مخالف واقع باشند، لازمه اش اجتماع ضدین در فعل واحد است (نماز جمعه هم واجب باشد و هم حرام). و هر دو از محالات هستند.

پس تقیید حکم به قید فعلی بودن در مورد شخص جاهل به واقع و دارای اماره یا اصل این

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی، حدیث ۶۱.

ص: ۴۱۵

محدور را ندارد.

مرحوم آخوند می فرماید: اشکالهای دیگری هم دارد که اصل اشکال به تفصیل و نیز پاسخ از آن و حل تنافی در باب امارات در بحث توفیق و جمع میان حکم واقعی و ظاهری خواهد آمد.

امر دوم تجزی و انقیاد

قطع چه به حکمی از احکام شرعیه تعلق بگیرد (مثلاً قطع به وجوب جمعه یا حرمت خمر پیدا کند.) و چه به موضوعی از موضوعات احکام تعلق بگیرد (مثلاً- قطع به خمریت فلان مایع یا اجنبیه بودن فلان زن پیدا کند.). در هر صورت گاهی این قطع و اعتقاد جازم، حقیقتاً علم است؛ یعنی مصیب و مصادف و مطابق با واقع است (در واقع هم جمعه واجب است، در واقع هم فلان مایع خمر است.) چنین قطعی یقیناً و به حکم عقل مستقل، متابعت آن واجب و مخالفت با آن حرام است. و اگر کسی از این قطع متابعت کرد و عمل را موافق با قطع بجا آورد (که نامش اطاعت است؛ یعنی موافقت واقع.) حتماً مستحق ثواب و پاداش الهی است. و اگر کسی با آن مخالفت نمود و عمل را براساس آن انجام نداد (که نام این مخالفت عصیان است؛ یعنی مخالفت با واقع.) یقیناً مستوجب عقوبت و کیفر الهی است و معنای منجز بودن نیز همین بود. تا اینجا بحثی نیست؛

ولی سخن در این است که گاهی این قطع و اعتقاد جازم، حقیقتاً علم نیست، بلکه جهل مرکب است؛ یعنی مخالف با واقع است (در واقع و عند الله جمعه واجب نیست؛ ولی مکلف خیال کرد که واجب است و جزم به وجوب پیدا کرد. در واقع فلان مایع آب است؛ ولی مکلف خیال کرد که شراب است.) از نظر اصولیون، موافقت با چنین قطعی و پیروی از آن نامش انقیاد است. (اطاعت، موافقت با واقع بود و انقیاد، موافقت با اعتقاد است.) و مخالفت با آن و ترتیب اثر ندادن بر آن (آنهم با عمد و التفات) نامش تجزی است (معصیت، مخالفت با واقع بود و تجزی، مخالفت با اعتقاد است.) درباره تجزی و انقیاد،

ص: ۴۱۷

یعنی مخالفت با اعتقاد یا موافقت با آن، دو مقام از بحث وجود دارد: مقام اول: آیا همان طور که معصیت مولی موجب استحقاق عقوبت بود، تجزی نیز موجب استحقاق عقوبت می شود یا خیر؟ آیا همان طوری که اطاعت مولی سبب استحقاق مثبت بود، انقیاد نیز چنین است یا خیر؟ شیخ اعظم در رسائل فرمودند که تجزی فقط قبح فاعلی دارد و نشانگر آن است که فاعل آدم بدی است و نیت پلید دارد و بدین منظور سرزنش هم دارد؛ ولی قبح فعلی ندارد. عمل یک کار ناپسندی نیست (فی المثل در واقع آب خورده، ولی خیال می کرد که شراب است، و آب خوردن که قبیح نیست) و عقاب تابع قبح فعلی است. پس متجری مؤاخذه و عقاب ندارد. (۱)

اما به عقیده مرحوم آخوند از این جهت تجزی همانند معصیت واقعی است و هر دو موجب استحقاق عقوبت هستند. چه اینکه انقیاد هم مثل اطاعت حقیقی است و هر دو باعث استحقاق مثبت می باشند و فرقی ندارند.

دلیل مرحوم آخوند مراجعه به وجدان است. وجدان و عقل سلیم و فطری که در باب اطاعت و عصیان و استحقاق ثواب و عقاب، حاکم مستقل است. وجدانا شخص متجری مؤاخذه دارد؛ چرا که ظالم بر مولی است، طغیانگر و در صدد طغیان است، عزم بر معصیت دارد، آدمی بی باک است، حریم مولی را هتک کرده و زیر پا گذاشته، از رسوم عبودیت و بندگی خارج شده. (بنده آن است که گوش به فرمان مولی باشد و تسلیم بی قید و شرط باشد.) و هرکدام از این عناوین کافی است که عقل هر عاقلی او را مستحق کیفر بداند و عقلاء عالم او را مذمت کنند.

(در واقع نسبت به بخشهای اختیاری که در اختیار مکلف است، تجزی و معصیت فرقی ندارند. آری در معصیت مصادفت با واقع هم هست؛ ولی در تجزی نیست که این هم در اختیار مکلف نیست، پس وی کم نگذاشته و صددرصد در مقام مخالفت و تمرد و سرپیچی بوده و جا دارد که مولی او را مؤاخذه کند.)

و متقابلا به حکم وجدان و عقل فطری، شخص منقاد پاداش و مدح دارد؛ چرا که وی

ص: ۴۱۸

به وظایف بندگی قیام کرده، حرمت مولی را حفظ کرده، از رسوم عبودیت خارج نشده، تسلیم محض بوده و عزم و جزم بر اطاعت داشته و نسبت به آنچه در اختیارش بوده کم نگذاشته و به خوبی برطبق قطع عمل کرده؛ البته تصادفا و ناخواسته قطع او مصادف واقع در نیامد ولی او حسن نیت خود را نشان داد، آمادگی و عزم جدی خود را نشان داد و لذا پاداش دادن به او بجاست.

قوله: و ان قلنا: به عقید مرحوم آخوند آن تجزی و جرأت بر مولی و این انقیاد و تسلیم در برابر مولی از خبث باطن و سوء سریره متجزی و حسن باطن و سریره منقاد سرچشمه می گیرد. (و بعدا خواهند فرمود که حسن سریره در بعض افراد و سوء سریره در بعض دیگر، ذاتی آنها بوده و جبر است.) ولی مادامی که این باطن پلید یا پاک به نوعی بروز نکرده و خودش را نشان نداده و برطبق آن مشی و جری و حرکتی در خارج انجام نشده و صرفا درون جان آدمی کامن و مخفی و پنهان است، پاداش یا کیفر، ثواب یا عقاب ندارد و حد اکثر یک مدح و ذمّ زبانی دارد.

ولی هنگامی که این باطن خبیث یا طیب را آشکار کرد و در مقام عمل و اقدام بنا را بر مخالفت یا موافقت گذارد و به قصد تمرد بر مولی جام را سرکشید: جمعه ای را ترک کرد و ... صد البته استحقاق مثبت یا عقوبت هم به دنبالش می آید. (نظیر سایر صفات رذیله و حسنه از قبیل: کبر، حسد، عجب، تواضع، کرم و ... که تا وقتی درون جان آدمی هستند و ابراز نکرده است، تنها ستایش و سرزنش زبانی دارد که فلانی ناقص است و دارای صفت رذیله و ضد ارزشی حسد می باشد. یا فلانی کامل و دارای صفت حسنه تواضع است و ...

ولی وقتی این رذیله را بروز داد و اظهار حسد و کبر و ... نمود، مستحق مؤاخذه یا مثبت می گردد) و گرنه مادام که ابراز نکرده، عقاب و ثوابی نیست. دلیل این بخش نیز وجدان و عقل فطری است و عقلاء عالم تفتیش عقاید ندارند که در باطن افراد چه می گذرد یا چه کسی حسن باطن دارد. و چه کسی بدباطن است؟ آری وقتی این ها در قالب تجزی و انقیاد ظهور پیدا کردند و عملا در صدد اطاعت یا مخالفت برآمد، سخن از استحقاق عقوبت و مثبت به میان می آید.

ص: ۴۱۹

قوله: و لکن ذلک: مقام دوم: پس از قبول این مطلب که تجزی و انقیاد هم مثل اطاعت و معصیت واقعی موجب استحقاق عقوبت و ثبوت هستند، این بحث مطرح می شود که عقاب بر چه چیز است؟ در اطاعت و معصیت حقیقی ثواب و عقاب بر خود عمل خارجی است؛ ولی آیا در باب تجزی و انقیاد هم ثواب و عقاب بر خود فعل خارجی (فعلی که با آن تجزی و یا انقیاد تحقق یافته؛ یعنی متجری به و منقاد به) است؟ یا بر عزم و قصد معصیت است؟ بعداً در پاسخ ان قلت اول تصریح خواهند کرد که ثواب و عقاب بر قصد عصیان و عزم بر طغیان است که فعل قلبی و جوانحی است نه بر خود فعل و عمل خارجی (شرب الماء، فعل الجمعه و ...) و برای این مطلب دو دلیل می آوردند:

دلیل اول: پاره ای از عناوین (منجی بودن، مهلک بودن، تعظیم، تحقیر، عدل، ظلم، و ...) موجب حسن یا قبح ذاتی و عقلی عمل می شوند و در حسن یا قبح آن دخالت دارند.

مثلاً- صدق ذاتا و فی حد نفسه امری حسن و بایسته است؛ ولی اگر متصف به وصف اهلاک النبى او الولی شد و صدق بود که عنوان مهلک بودن بر آن منطبق شد، حتما قبیح می شود، پس عنوان اهلاک دخیل است. یا مثلا کذب فی حد نفسه قبیح است، ولی اگر موجب نجات جان پیامبر یا امامی شد یا موجب اصلاح ذات البین شد، کذب منجی یا مصلح قبیح نیست، بلکه حسن است. پس صفت افساد یا اصلاح دخیل است و هکذا عناوین دیگر،

ولی صفت قطع از این عناوین مغیره نیست؛ یعنی فعلی که به واسطه او تجزی یا انقیاد حاصل شده، همان احکام و صفاتی را که قبل از تعلق قطع خاطی به آن داشت، الآن نیز باقی بر همان احکام است و هیچ خصوصیت جدیدی در آن حادث نشد. اگر دارای حسن عقلی بود، الآن نیز دارای حسن واقعی است؛ اگرچه من قطع به قبح آن پیدا کنم. اگر دارای قبح واقعی بود، الآن نیز همان طور است و واقع تغییر نکرده چه من قاطع بشوم یا نه: چه قطع من مصیب باشد و چه مخطئ باشد. از نظر شرعی اگر فلان عمل در واقع حرام بود، الآن هم که من قطع به خلاف (به وجوب مثلا) پیدا کرده ام، باز در واقع حرام است و اگر واجب بود، الآن هم واجب است و قطع این نقش را ندارد که حسن یا قبح، وجوب یا حرمت

ص: ۴۲۰

جدید درست کند. چه اینکه اگر در واقع این مایع سرکه باشد، قطع من به خمیرت که معجزه نمی کند و واقع را عوض نمی کند. و سرکه را تبدیل به شراب نمی کند، بلکه واقع هرچه بود الآن نیز همان است.

دلیل مطلب عبارتست از ضرورت و بداهت. بیان این دلیل در قالب مثال: کشتن دشمن مولی در واقع محبوب مولی است، چه عبد قاطع باشد یا نه قاطع هم شد چه قطع به این پیدا کند که فلان سیاهی دشمن مولی است و قطع مصیب باشد و چه قطع به خلاف پیدا کند؛ یعنی قاطع شد که این شبیح فرزند دلبند مولی است و مع ذلک تجزی نموده و اقدام به کشتن آن سیاهی نمود و بعد کشف خلاف شد. در تمام این مراحل واقع همان است که بوده، یعنی واقع قتل دشمن مولی است و قتل کذایی هم محبوب مولی است. متقابلاً اگر به قتل رساندن فرزند مولی مبعوض مولی است چه عبد قاطع به این امر باشد یا نه، بر فرض قطع هم چه موافق واقع باشد و چه مخالف واقع، یعنی خیال می کرد این شخص که در تاریکی ظاهر شده دشمن مولی است و مولی قتل عدو را دوست دارد لذا اقدام کرد؛ ولی این ها باعث نمی شود که ذره ای از قبح و مبعوضیت آن عمل (قتل فرزند) در نزد مولی کاسته شود.

در نتیجه خود عملی که متجزی به یا منقاد به است، همان حکم و صفت سابق بر قطع را دارد و با آمدن قطع هیچ تغییری در آن ایجاد نشد. پس معقول نیست که ثواب و عقاب بر خود فعل خارجی باشد، بلکه بر عمل قلبی یعنی قصد و عزم بر معصیت است.

قوله: مع ان: دلیل دوم: پاره ای از عناوین، عنوان قصدی و اختیاری (متعلق اراده و قصد) می باشند و فاعل در مقام فعل قصد همین عناوین را دارد، مثل عنوان تأدیب یا انتقام گیری و تشفی خاطر، که در ضرب الیتیم است. اگر ضارب به نیت تأدیب بزند، خوب است و اگر به قصد انتقام و غیره باشد، بد است یا مثل قیام کردن پیش پای تازه وارد که اگر به قصد تکریم و احترام باشد، نامش تعظیم است و اگر بدون این قصد باشد، نام دیگری دارد.

این گونه عناوین می توانند از جهات و اعتبارات حسن یا قبح عقلی باشند و حسن را

ص: ۴۲۱

قیح یا قبیح را حسن کنند و از جهات و ملاکات وجوب و حرمت باشند و شرعا واجبی را حرام یا حرامی را واجب کنند و ... مثل عنوان عسر حرج و ضرر که وضو یا روزه واجب را تبدیل به حرام می کنند و ... و حکم هم روی عنوان می رود؛ یعنی ضرب تأدیبی حسن دارد.

صوم ضرری حرام است.

ولی مع الاسبف عنوان قطع و مقطوع بودن از این عناوین هم نیست، یعنی مکلفی که قاطع به حرمت یا به خمیریت می شود، چنین نیست که بگوییم فعلی که معنون به عنوان مقطوع الحرمه یا مقطوع الخمریه شده است حرام یا قبیح است، بلکه روی خود فعل به عنوان اصلی و اولی و واقعی و استقلال آن تکیه کرده و می گوییم که خود نماز جمعه مثلا- واجب است. خود خمر واقعی حرام است و ...

و سرّ نیارردن و دخالت ندادن صفت قطع این است که صفت قطع که موضوعیت ندارد تا قصد آن شود، بلکه طریقت دارد و آلت و ابزاری برای رسیدن به واقع است و لذا برای قطع خصوصیت قائل نیستیم چه بسا خصوصیت مقطوع بودن به کلی مورد غفلت و عدم توجه باشد. (همانند نور خورشید یا هر نوری که ما در سایه آن و به برکت نور می بینیم و کارها را انجام می دهیم؛ ولی چه بسا به کلی از آن غافل هستیم؛ چون برای ما اصالت ندارد و هدف نیست، بلکه طریقی است برای انجام کارها). و اصلا توجه ندارد که قصد آن را بنماید یا نه. آنگاه صفتی که غالبا مورد غفلت است و اصلا توجه نداریم، چگونه می تواند از جهات و ملاکات و مناطات حسن و قبح عقلی یا وجوب و حرمت شرعی باشد؟ پس فعل متجری به یا منقاد به تغییری نکرده تا عقاب و ثواب بر او باشد، بلکه بر عزم و قصد عصیان و اطاعت است.

قوله: ان قلت: اگر فعل خارجی با این صفت مقطوع و متعلق قطع بودن، اختیاری و ارادی و متعلق قصد نیست، پس چگونه می گوئید که اگر با قطع خود مخالفت نمود و تجزی کرد، مؤاخذه دارد؟ خود فعل که تغییری نکرده که عقاب پیدا کند خصوصیت مقطوع بودن هم اختیاری و متعلق اختیار نیست. پس عقاب و مؤاخذه بر مخالفت قطع، عقاب بر امر غیر اختیاری است و با حکمت مولی نمی سازد.

ص: ۴۲۲

قوله: قلت: عقاب بر فعل صادره از مکلف به عنوان مقطوع بودن نیست تا بگویند که این عقاب بر امر غیر مقدور است، بلکه عقاب بر فعل قلبی یعنی قصد عصیان و عزم طغیان است و آن دو اختیاری هستند (در جواب ان قلت بعدی روشن تر خواهد شد.) و مؤاخذه بر امر اختیاری است نه غیر اختیاری تا خلاف عدل و انصاف و حکمت باشد.

قوله: ان قلت: معترض می گوید که عزم و قصد معصیت از مبادی و مقدمات اراده و اختیار است (مرحوم مشکینی از قول مرحوم آخوند در حاشیه بر رسائل (۱) نقل می کند که ایشان در آن حاشیه برای فعل اختیاری هفت مقدمه ذکر کرده اند:

۱- خطوط و تصور: در قدم نخست انسان که کاری را می خواهد انجام دهد، آن عمل به قلبش خطور می کند و آن را تصور می کند.

۲- تصدیق به فایده یا ضرر: پس از تصور آن کار، پیرامون آن به اندیشه فرومی رود و در نتیجه به نفع یا ضرر داشتن آن می رسد و تصدیق می کند.

۳- میل و اشتیاق: پس از تصدیق و به فایده، شوق رسیدن به آن کار در جان انسان پیدا می شود.

۴- جزم: نشانه جزم این است که عملاً شروع می کند به ایجاد مقتضی و فراهم ساختن زمینه آن کار و دفع موانع آن، و یکی پس از دیگری موانع را از سر راه برمی دارد.

۵- عزم: یعنی تصمیم و انتخاب که مصمم می شود، کار را انجام دهد.

۶- اراده: که شوق مؤکد است یا حالتی است نفسانی پس از شوق مؤکد.

۷- تحریک عضلات به جانب مطلوب: و به دنبال آن عمل را در خارج ایجاد می کند با این بیان روشن شد که عزم بر معصیت از مبادی اراده است.) و همان گونه که خود اراده و اختیار، ارادی و اختیاری نیست؛ یعنی مسبوق به اراده و اختیار دیگر نیست، و گرنه تسلسل پیش می آید و سلسله اراده ها در هر کاری تا بی نهایت پیش می رود که اولاً به حکم برهان باطل است و ثانیاً به حکم وجدان باطل است؛ زیرا در هر کاری وجداناً یک اراده بیشتر نیست. همچنین مبادی اراده و اختیار نیز ارادی و اختیاری نیست؛ و گرنه هر مبدئی

ص: ۴۲۳

مسبوق به اراده ای خواهد بود که خودش مسبوق به مبادی است و نقل کلام به مبادی اراده پیشین می شود و این رشته تا بی نهایت امتداد می یابد که تسلسل و محال است.

در نتیجه عزم بر معصیت هم که از مبادی اراده است، اختیاری نخواهد بود و وقتی خارج از اختیار و قدرت ما بود، عقاب بر آن از نوع مؤاخذه بر امر غیر مقدور خواهد بود که با حکمت مولای حکیم سازگار نیست. پس چگونه فرمودید که العقاب انما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان؟

قوله: قلت: مرحوم آخوند از اشکال مزبور دو نوع پاسخ داده اند:

پاسخ اول: درست است که خود اراده و اختیار یک امر ارادی و اختیاری نیست؛ و گرنه تسلسل پیش می آمد که محال و باطل است. این مطلب را در جلد اول کفایه در مبحث طلب و اراده گذرانندیم؛ ولی مبادی اراده و اختیار با خود اراده فرق دارند. برخی از مبادی مثل خود اراده غیر اختیاری هستند؛ ولی برخی از آنها اختیاری می باشند.

بیان مطلب: خطوط و تصوّر اختیاری نیست و بی اختیار فکر انجام کاری در آدم پیدا می شود؛ ولی بدنبال آن تصدیق به فایده یا ضرر، اختیاری است؛ زیرا این ما هستیم که می توانیم در اطراف گناهی فکر کرده و منافع عاجل و زودگذر و دنیوی آن را در نظر بگیریم و تصدیق به فایده پیدا کنیم و به دنبالش شوق به گناه در ما پدید آید.

و می توانیم عواقب امور را دیده و آینده درازمدت و ابدیت را در نظر بیاوریم و شرمساری هایی را که بدنبال گناه محقق خواهد شد، لحاظ کنیم و از آن کار منصرف شویم و تصدیق به فایده پیدا نکنیم و بدنبال آن شوقی هم نداشته باشیم. و بدنبال تصدیق به فایده، حصول شوق و میل باز غیر اختیاری است، بدنبال آن جزم و عزم اختیاری است؛ ولی بدنبال آنها اراده و تحریک عضلات و صدور فعل، غیر اختیاری است.

بنابراین پاره ای از مبادی اراده (مبدأ دوم و چهارم و پنجم) در اختیار ماست و استحقاق عقوبت به خاطر همین امور اختیاری است و خلاف حکمت نخواهد بود. (البته همین بعض اختیاری هم غالباً اختیاری است، و گرنه گاهی شوق به کار در حدی است که جزم و عزم را غیر اختیاری می کند و مثلاً کسی که غرائزش طغیان کرد، بی اختیار دست به

ص: ۴۲۴

گناه می زند؛ ولی نوعاً این بعض مبادی اختیاری هستند).

پاسخ دوم: اصولاً مسأله استحقاق عقوبت و مؤاخذه معلول بعد و دوری عبد از مولی است. (فرزند جوان خامی که سری پرشور دارد؛ ولی به نصیحت پدر پیر تجربه دارش گوش نمی دهد، حتماً روزی سرش به سنگ خواهد خورد و شور و هیجان کار به دست او خواهد داد.) و دوری از مولی معلول تجزی و معصیت است (اولی در قطع خاطی دومی در قطع مصیب) و تجزی و معصیت هم معلول سوء سریره و خبث باطن است؛ یعنی خباثت و آلودگی درونی و سرشت بد و باطن پلید او را وادار به تجزی یا عصیان می نماید.

خود خباثت درونی هم معلول ذات انسان خبیث است؛ یعنی از ذات و ماهیت او سرچشمه می گیرد و ذاتی اوست و جز این نمی تواند باشد.

(البته مرحوم مشکینی در حاشیه دقیق تر شده و همه وسائط را بدین گونه ذکر کرده:

استحقاق عقاب معلول بعد از مولی است، بعد از مولی معلول تجزی است و تجزی یا اراده مخالفت معلول عزم بر معصیت است و عزم معلول جزم و جزم معلول میل به قبیح و زشتیها است و میل به بدیها معلول شقاوت ذاتی است که از آن به خبث و سوء سریره تعبیر می شود).

ولی مرحوم آخوند چهار مرحله درست کرده: عقاب معلول بعد از مولی، بعد معلول تجزی، تجزی معلول خبث باطن، خبث باطن هم ذاتی است. همین محاسبه در جانب اطاعت و انقیاد هم می آید: استحقاق مثبت معلول قرب و نزدیکی به مولی است. تقرّب به مولی معلول انقیاد و اطاعت است. انقیاد یا اطاعت معلول حسن سریره و طینت پاک است و حسن سریره هم ذاتی انسانهای خوب و مؤمن است.

(البته در عبارت مرحوم آخوند به دنبال کلمه ذاتا کلمه امکانا هم آمده که محشین کفایه را به تفسیرهای مختلف وادار کرده مرحوم مشکینی فرموده که قوله و «امکانا» عطف تفسیر لقوله «ذاتا» و لکن فیه من الغرابه ما لا یخفی، لعدم اطلاقه علی النقص الذاتی عند ابناء المحاوره. (۱) و منتهی الدرایه فرموده که امکانا ای اعتبارا اذا لا مکان من الامور الاعتباریه، و

۱- کفایه الاصول المحشّی، ج ۳، چاپ منشورات حکمت.

ص: ۴۲۵

المراد بالاستعداد الذاتی هو النقصان ماهیة؛ یعنی انّ النقصان ماهوی و اعتباری (۱) ولی عبارت نسخه بدلی هم دارد که به جای «امکانا» «امکانه» آمده و شاید این نسخه انطباقی باشد، زیرا عطف بر استعداد می شود، ای اقتضاء امکانه ذاتا و مراد از امکان همان امکان استعدادی باشد و عطف تفسیر استعداد باشد، نه عطف تفسیر ذاتا که خود مرحوم مشکینی هم تعجب کرده.

حال که مسئله عقاب و ثواب به حسن سریره و سوء سریره منتهی شد و این ها هم ذاتی انسانها بودند و می فرماید که اشکال مستشکل مرتفع شد. مرحوم مشکینی در توضیح این کلمه فرموده که و حیثئذ یحسن العقوبه لر جوع الامر الی غیر اختیاری راجع الی العبد و لیس مجعولا من المولی و لا من قبل غیره، تا عقاب بر آن قبیح باشد.

و جای چون و چرا نیست که چرا دسته ای کافر و عاصی و دارای سوء سریره هستند و دسته ای مؤمن و مطیع و دارای حسن سریره؟ برای اینکه سؤال با «لم» در مواردی است که موضوع و ذاتی صفتی را فاقد بود. و بعدا واجد شد، می پرسیم که چرا چنین شد؟ مثلا چرا غذا شور است؟ چرا لباس مرطوب است؟ چرا فلان ممکن موجود است؟ چرا خیر ثقه حجّت است؟ و ... ولی وقتی به ذاتیات منتهی شدیم سؤال مذکور هم منقطع می شود و جا ندارد پرسیم که چرا نمک شور است؟ چرا آب رطب است؟ چرا واجب الوجود موجود است؟ چرا علم حجّت است؟ و ... زیرا اوصاف مزبور ذاتی امور مذکور است و ذاتیات ثبوتش برای ذاتی ضروری و حتمی و بدیهی است و سلبش از ذات محال و ممتنع است و پرسش از امور ذاتی مثل سؤال از این است که چرا حمار حیوان ناهق است؟ چرا انسان حیوان ناطق است؟ و ... که یقینا جای این «چرا» نیست؛ زیرا ناهقیت ذاتی حمار و ناطقیت ذاتی انسان است و انسان یعنی حیوان ناطق و اگر جز این بود که انسان نبود.

بالجمله: تفاوت افراد بشر در قرب و بعد از مولی موجب تفاوت آنها در بهشت و درجات آن و جهنّم و درکات آن است. (خود قرب به مولی سلسله مراتب دارد و مقول به تشکیک است و از نازل ترین مرحله شروع می شود تا عالی ترین مرحله تقرّب که از آن اولیاء

ص: ۴۲۶

و انبیاء و بخصوص چهارده معصوم علیهم السّلام است. به همین نسبت درجات بهشتی آنان هم متفاوت است. متقابلاً بعد از مولی نیز سلسله مراتب دارد و به همان نسبت درکات جهنمی افراد هم متفاوت است. این تفاوتها بالاخره (و لو با چند واسطه) به امر ذاتی منتهی می شود و ذاتیات چرابردار نیست. (در منظومه منطبق سه ویژگی برای ذاتیات ذکر شده که مرحوم آخوند به دو مورد اشاره کرده:

۱- در فراز قبل فرمودند که **فانّ الذّاتیات ضروری الثبوت للذات**، این همان است که حاجی سبزواری فرمود که و کان ایضاً بین الثبوت له.

۲- در این فراز می فرمایند که «و الذّاتی لا یعلّل» این همان است که حاجی فرموده ذاتی شیء لم یکن معللاً.

۳- مورد سوم در کفایه نیامده و کان ما یسبقه تعقلاً. (۱)

قوله: ان قلت: اگر کفر کافران و عصیان عاصیان و تجزی متجزیان به امور ذاتی و خبائث ذاتی منتهی می شود و به هیچ وجه قابل تغییر نیست و همچنین اگر ایمان مؤمنان، اطاعت مطیعان، انقیاد منقادان ذاتی آنهاست و امکان تبدیل ندارد، پس ارسال رسل برای چیست؟ انزال کتب چرا؟ موعظه و اندرز چرا؟ انذار چرا؟ امر به معروف و نهی از منکر چرا؟ تلاش و کوشش و دعوت چرا؟ و ... آیا این ها لغو و بیهوده نخواهد بود؟

قوله: قلت: حقیقت این است که ارسال رسل و انزال کتب برای خوبان این فایده را دارد که مزید بر علت شده و آنها را که مقتضی دارند و میل باطنی و ذاتی به خیر و کمال دارند، هرچه بیشتر کمک می کند تا در دو بعد علم و عمل به کمال برسند و مقام اخلاص را بدست آورند. (مثل کسی که خود به راه است و می رود و عاملی هم از خارج او را تشویق و شتابش را بیشتر کند.) قرآن می گوید: «وَمَا كُنَّا لِنَهْتِدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ» (۲) و نیز می فرماید:

«وَذَكَرُوا فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (۳) که تذکر فقط به حال مؤمنین نافع است و سرعت حرکت آنان را بیشتر می کند. برای بدها و کافران هم ارسال رسل و این همه کتاب آسمانی و

۱- منطق منظومه، ص ۲۹.

۲- سوره اعراف، آیه ۴۳.

۳- سوره ذاریات، آیه ۵۵.

ص: ۴۲۷

تلاش و کوشش، صرفاً به منظور اتمام حجت است که در قیامت نگویند چرا ما جهنمی شدیم؟ (مثلاً مولایی که عبد چموشی دارد و می‌داند که عبد به امر او اعتنا نخواهد کرد؛ ولی او به دنبال بهانه است و برای اینکه عذر و بهانه‌ای بترشد و عبدش را کیفر دهد، یک امر صوری می‌کند؛ و گرنه آن عبد آدم بشو نیست.) به قول قرآن، لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ. (۱) تا کسی بر خداوند حجت نداشته باشد و این خداست که دارای حجت بالغه و کامله است.

(البته مرحوم آخوند در جلد اول کفایه نیز این نظریات را داشتند و حتی به روایاتی از قبیل: السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه، الناس معادن كمعادن الذهب والفضة و... استناد می‌کردند؛ ولی حقیقت است که در این باب سه نظریه کلی وجود دارد.

گروه‌های مختلفی در عالم جبرگرا هستند. گروه‌هایی طرفدار اراده آزاد هستند و حقیقت جز اینهاست و آن در کلام معجزه آسای امام صادق علیه السلام آمده که نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان دو امر است و مبسوط این بحثها را ما در بحثهای کلامی و اعتقادی حل کرده ایم و فعلاً وارد این مباحث دقیق و عمیق نمی‌شویم.)

قوله: لا يخفى ان: برای اثبات این مطلب که تجزی موجب استحقاق عقوبت است، دانشمندان اصولی از راههای مختلف پیش آمده اند:

۱- راه وجدان و عقل فطری: مرحوم آخوند این راه را اختیار کردند که مبسوطاً گذشت.

۲- راه قرآن: از ظاهر برخی آیات هم استفاده می‌شود که تبت گناه و اراده معصیت عقاب دارد. برای نمونه سه آیه را می‌آوریم.

الف) اِنْ تَبَدُّوا مَا فِي اَنْفُسِكُمْ اَوْ تَخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ (۲)؛ آنچه را در جانتان است (نیات) چه اظهار کنید و یا مخفی بدارید، در هر حال خداوند از شما به خاطر آنها حساب می‌کشد. پس هر کس را بخواهد می‌بخشاید و هر کس را بخواهد عذاب می‌نماید. هم اصل محاسبه و بازرسی و هم عفو و بخشش گروهی و عذاب گروه دیگر دلیل آن است که نیات و مقاصد پلید هم مؤاخذه دارد و کسی که تصمیم

۱- سوره انفال، آیه ۴۲.

۲- سوره بقره، آیه ۲۸۴.

ص: ۴۲۸

و عزم بر گناه دارد، مستحق مؤاخذه است.

ب) تِلْمَكِ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا. (۱) آن خانه آخرت (بهشت برین) را برای کسانی قرار می‌دهیم که در روی زمین اراده علو و فساد نداشته باشند. معلوم می‌شود اراده و قصد برتری طلبی و فساد باعث حرمان از سرای اخروی می‌شود و اراده مزبور جزاء و کیفر و مؤاخذه دارد.

ج) إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. (۲) معلوم می‌شود نفس حب و دوست داشتن اشاعه فحشاء در مورد مؤمنان و موجب عذاب مؤلم است و حب یک امر قلبی است؛ یعنی کسی این را برای مؤمنان بخواهد و دوست داشته باشد، مستوجب کیفر الهی است.

۳- راه سنت: از روایاتی نیز این مطلب استفاده می‌شود که تجزی و نیت گناه داشتن موجب استحقاق عقاب است و برای نمونه سه روایت را می‌آوریم:

الف) نیت الکافر شر من عمله (۳) اگر عمل او عقاب دارد، پس نیت او که بدتر از عمل است به طریق اولی عقاب آور است.

ب) انما يحشر الناس على نياتهم. (۴) مردمان در روز قیامت براساس نیت های خود محشور می‌شوند، آنکه نیت پلید و بد دارد با بدان و به صورت گناهکاران محشور می‌شود و آنکه نیت نیک دارد، با نیکان محشور می‌شود. پس نیت خیر یا بد داشتن نقش دارد.

ج) روایاتی که درباره فلسفه خلود و جاودانگی اهل بهشت در بهشت و اهل آتش در آتش است که می‌گوید خوبان اگر در دنیا برای همیشه می‌مانند، باز هم قصدشان طاعت بود و بدان نیز قصدشان معصیت است و به خاطر قصد و نیت و عزم، در بهشت یا جهنم مغلد هستند. (۵) و ...

مرحوم آخوند روایات مزبور را هم شاهی بر صحت و درستی حکم وجدان و عقل

۱- سوره قصص، آیه ۸۲.

۲- سوره نور، آیه ۱۹.

۳- وسائل الشیعه، ج ۱ ص ۳۵، حدیث ۳.

۴- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۶، حدیث ۴.

۵- وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۶، حدیث ۴.

ص: ۴۲۹

فطری دانسته اند و به عنوان مؤید پذیرفته اند و در حقیقت این ها را ارشاد به حکم عقل دانسته اند.

۴- راه اجماع: این راه را شیخ اعظم در رسائل مطرح کرده و پاسخ داده اند (۱) و مرحوم آخوند متعزض نیست.

۵- راه بناء عقلاء: این راه نیز در رسائل بحث شده (۲) و در کفایه مطرح نیست.

۶- راه برهان و استدلال عقلی: این راه را محقق سبزواری (۳) طی کرده و مرحوم شیخ در رسائل کامل بیان کرده (۴) و مرحوم آخوند تنها محل شاهد را آورده اند؛ ولی کامل بیان به شرح زیر است.

دو نفر را در نظر بگیرید که هر کدام مایعی یا قوتی رنگ در میان ظرف بلورین در دست دارند و هر دو قاطع هستند که این مایع خمر است هر دو به قصد شراب سر می کشند؛ ولی از قضا قطع یکی از آن دو مصادف واقع درمی آید و قطع دیگری خلاف واقع. اولی عاصی و دومی متجزی است. حال چه باید گفت؟ در اینجا چهار احتمال وجود دارد.

۱- هر دو مؤاخذه دارند، هم عاصی و هم متجزی (مختار مستدل همین است).

۲- هیچ کدام عقاب ندارند، نه عاصی و نه متجزی.

۳- متجزی عقاب دارد، ولی عاصی عقاب ندارد.

۴- عاصی عقاب دارد و متجزی ندارد.

از این چهار احتمال، احتمال دوم قطعاً باطل است و احدی بدان قائل نشده و از مسلمات فقه اسلام است که شخص عاصی حتماً مستحق عقوبت است. احتمال سوم هم قطعاً باطل است؛ زیرا اگر متجزی مؤاخذه داشته باشد، عاصی به طریق اولی مؤاخذه دارد.

چون بطلان این دو احتمال، واضح است، مرحوم آخوند تعزض نکرده اند. احتمال چهارم هم باطل است؛ زیرا متجزی و عاصی در جمیع جهات ارادی و اختیاری مثل هم می باشند، هر دو قاطع بودند و هر دو قصد و عزم بر معصیت داشتند و هر دو به قصد گناه

۱- فرائد الاصول، ص ۴ و ۵.

۲- فرائد الاصول، ص ۵.

۳- ذخیره المعاد، ص ۲۱۰-۲۰۹.

۴- فرائد الاصول، ص ۵.

ص: ۴۳۰

اقدام به شرب کردند؛ ولی تنها در یک جهت فرق دارند که قطع عاصی مصادف با واقع در آمده و قطع متجزی مصادف نشده و اینکه کسی بگوید که عقاب عاصی بر مسأله مصادفت است، باطل و مردود است؛ زیرا مصادفت و عدم مصادفت در اختیار شخص نیست و عقاب بر آن، عقاب بر امر غیر اختیاری خواهد بود که با عدل و حکمت مولای حکیم سازگار نیست. پس عقاب به خاطر اقدام عمدی و با اراده گناه است که میان عاصی و متجزی مشترک است. پس احتمال چهارم هم باطل شد و از بین احتمالات، احتمال اول متعین می شود که هم متجزی و هم عاصی مستحق عقوبت اند و مطلوب ما همین است که متجزی هم عقاب دارد.

به نظر مرحوم آخوند اولاً با وجود حکم وجدان و تأیید و گواهی آیات و روایات، نیازی به استدلال عقلی نیست. ثانیاً این استدلال فاسد و باطل است؛ زیرا خصم یعنی منکر استحقاق عقوبت بر تجزی می تواند چنین بگوید که علت تامه استحقاق و عقوبت، مخالفت عمدی و اختیاری با واقع است و هرکجا هم مخالفت با واقع تحقق یافت و هم عمدی و اختیاری بود (مثل معاصی) عقاب هست و هرکجا این دو هیچ کدام نبودند یا مخالفت بود؛ ولی عمدی و اختیاری نبود از روی عذر و قصور بود، و یا عمد بود؛ ولی مخالفت نبود (که باب تجزی از این قسم است). عقاب نیست.

و این مناط (مخالفت عمدی) در باب معصیت هست. پس عقاب هم که معلول و مسبب باشد، محقق می شود ولی در باب تجزی این سبب نیست؛ زیرا در مورد تجزی اصلاً مخالفتی با واقع صورت نگرفته تا مؤاخذه ای باشد یا نه، بلکه در بعضی موارد اصلاً فعل قصدی و اختیاری هم تحقق نیافته، مثل شبهات موضوعیه که شخص خیال می کرد این مایع خمر است و به قصد خمریت شرب کرد و بعد معلوم شد که خمر نیست و آب است در اینجا قصد خمریت دارد، ولی خمر نیست تا فعل قصدی محقق شود (ما قصد لم یقع). و قصد آب هم که نداشت (و ما وقع لم یقصد)، پس اصلاً فعل قصدی از او صادر شده. (آری در شبهات حکمیّه همیشه فعل قصدی هست؛ یعنی خیال می کرد این آب حرام است و مع ذلک آشامید و قصد آب کرد. در واقع هم آب بود، ولی خیال می کرد حرام

ص: ۴۳۱

واقعیه را دارد و استقلالاً سبب عقاب است که ثابت نکرد؛ ولی ما از راه وجدان و آیات و روایات این معنا را ثابت کردیم و نیازی به دلیل دیگر نداریم.

قوله: ثم لا یدهب: به گمان مرحوم صاحب فصول، حالا که تجزی موجب عقوبت است، پس معصیت واقعی باید دو عقاب داشته باشد. یکی بر عزم بر معصیت و دیگری بر فعل خارجی. ولی مدعی شده که این دو عقاب تداخل می کنند و یک کیفر بیشتر نخواهد داشت. (۱)

مرحوم آخوند این سخن را این گونه نقد می کند که اولاً وجدانا در مورد معصیت واقعی هم یک سبب و منشأ عقاب بیشتر نیست. و آن اینکه معصیت هتک حرمت است و هتک حرمت مؤاخذه دارد. بدیهی است که سبب واحد مسبب واحد می طلبد و معصیت واحد عقاب واحد لازم دارد. پس یک عقاب هم بیشتر نیست و جای تداخل نیست و تداخل موضوع ندارد. ثانیاً گیریم که دو عقاب و دو منشأ عقاب در کار باشد. در این فرض مقتضای قاعده عدم تداخل است و تعدد اسباب موجب تعدد مسببات است و علی الفرض تعدد مسببات یعنی دو بار عقاب داشتن امری ممکن است (و مثل قتل نیست که اگر زید صد جرم موجب قتل هم مرتکب شده باشد، یک قتل بیشتر ممکن نیست و یک بار کشته می شود نه صد بار). پس وجهی برای تداخل نیست.

قوله: و لا منشأ: منشأ توهم تداخل از سوی فصول، این است که از بدیهیات است که در اسلام معصیت واحد عقاب واحد دارد و فصول هم این را می دانسته؛ ولی گمان کرده اینجا از باب تداخل است، غافل از اینکه به حکم برهان ائی (از معلول به علت رسیدن) وحدت مسبب (عقاب) کاشف از وحدت سبب (هتک واحد) است پس در معصیت هم وجدانا یک هتک حرمت و یک عقاب بیشتر نیست.

پایان جلد سوم شرح کفایه

درباره مرکز

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 جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید 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. صرفاً 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 نمایم.

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: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

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

