

# كفايةُ الأصول

(موسسه نشر اسلامی با حاشیه سبزواری 3 جلدی)

"از بحث ضدّ تا مطلق و مقید"

مدرّس: استاد حسینی نسب

مقرّر: امیر جلالی اصل

آیدی تلگرام برای دریافت جزوات: @ajrahgozar

بحث از ضدّ، بحث اصولی (در غایت استنباط موثّر) و مربوط به باب ملازمات عقلیه است و از غیر مستقلات است

مسأله ضد را اگر اصول بدانیم بنا بر نظر مشهور جواز تقلید در آن را نداریم ولی اگر آن را مسأله فقهی بدانیم در آن جواز تقلید داریم. (درس خارج آقای تبریزی نوار 240)

استنباط، مقابل تطبیق است. در استنباط بین حکم مستنبط و قاعده مستنبط منها مغایرتی بیش از مغایرت کلی و فرد وجود دارد به گونه ای که برای رسیدن به حکم شرعی باید قیاس دوّمی به نتیجه به دست آمده از قیاسی که در آن قاعده اصولی وجود دارد اضافه گردد، ولی در تطبیق بین حکم مفتی به با قاعده مورد بحث صرفاً مغایرت کلی و فرد وجود دارد، تمامی شبهات حکمیه استنباطی بوده و تمامی شبهات موضوعیه تطبیقی هستند. مثلاً بحث از حجیت خبر واحد استنباطی است زیرا نتیجه قیاس اوّل ( هذا خبر زرارة الثقة \_ کل خبر الثقة حجة \_ خبر زرارة حجة ) باید در قیاس دوّمی قرار گیرد ( خبر زرارة حجة دال علی طهارة ماء البئر \_ کل حجة تدلّ علی شیء فیحکم بذلك الشیء \_ یحکم بطهارة ماء البئر (حکم مفتی به) ) تا به حکم مفتی به برسیم ولی قاعده طهارت در شبهات موضوعیه تطبیقی است (قد شککت فی طهارة هذا العباء \_ کل شیء شک فی طهارته فهو طاهر (قاعده) \_ هذا العباء طاهر (حکم مفتی به))

عنوان رایج: هل الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده او لا؟

چند نکته درباره ی عنوان بحث:

1. هرچند در عنوان، کلمه ی "الامر" و "النهى" به کار رفته ولی مراد مطلق الوجوب و مطلق الحرمة است و این تعبیر در عنوان، از باب تغليب است، چراکه دلائل مورد بحث، تمامی واجبات و محرّمات را شامل می شود، چه مدلول امر و نهی باشند و چه از دلیل لبی استفاده شوند.

2. ضدّ:

(الف) ضدّ عامّ = مطلق التّرك (ترك مأمور به) مثل صلوة و ترك صلوة

(ب) ضدّ خاصّ = دو امر متنافی (دو چیز که با هم جمع نشوند) مثل صلوة و ازاله

پس ضدّ مطرح در اصول، اعمّ است از ضدّ مطرح در منطق و فلسفه (ضدّ در فلسفه = "امران وجودیان داخلان تحت جنس القرب بینهما غاية الخلاف"، (مثل سیاهی و سفیدی) ضدّ در منطق = "امران وجودیان لا يتوقّف تعقل احدهما على تعقل الآخر" (سیاهی و سبزی))

3. طرفداران اقتضاء امر به چیزی للنهى عن ضده، چند گروه اند:

صاحب فصول:

امر به شیئی دلالت تطابقی دارد بر نهی عن ضده سواء كان هذا الضدّ ضدّاً خاصّاً او عامّاً (عینیّت)

## صاحب معالم:

در ضدّ عامّ، امر به شیء دلالت تضمّنی بر نهی از ضدّ عامّ آن دارد. (جزئیّت) می فرماید چون وجوب یعنی طلب فعل مع منع من التّرك و منع من التّرك یعنی نهی از ضدّ عامّ ولی در ضدّ خاصّ دلالت التزامی مطرح است.

## سایر طرفداران اقصاء:

وجوب شیء، دلالت التزامی بر تحریم ضدّ آن دارد یا به دلیل مقدمیّت (اکثر طرفداران بحث ضدّ) یا به دلیل تلازم

4. در مورد ضدّ عامّ معمولا پنج نظریه و در ضدّ خاصّ چهار نظریه مطرح است.

5. محلّ بحث، حرمت مولوی غیره، نسبت به ضدّ عامّ یا ضدّ خاصّ است و حرمت عقلی ارشادی، مورد قبول مُنکرین نیز هست. (ولی ثمره ای ندارد زیرا ثمره در حرمت مولوی غیره است.)

## الامر الثانی: تحقیق الحال فی المقدّمیّة و عدمها

ج 1 ص 257 و 258 و 259 و 260 و 261 و 262 و 263 و 264

### استدلال مقدّمیت:

ترک ضدّ الخاصّ (مثلا ترک صلوة) مقدّمه للفعل المأمور به (ازاله نجاست از مسجد (واجب فوری اهم))

الفعل المأمور به (كالازاله) واجب - < ترک الضدّ الخاصّ مقدّمه للواجب

مقدّمه الواجب واجب - < ترک الضدّ الخاصّ واجبه - < فعل ضدّ الخاصّ **حرام**

### توجّه:

فقهایی که ملازمه را در مقدّمه واجب به صورت وجوب مولوی غیري نپذیرفته اند، (مرحوم امام، خویی و ...) بر همین اساس، دلیل مقدّمیت را رد می کنند ولی مرحوم آخوند که ملازمه را در مقدّمه واجب، مطلقا پذیرفت، تمام هم و غمّ خود را در ردّ مقدّمه اول (ترک الصلوة مقدّمه للازاله) قرار می دهد. (تا مقدّمیت را از بین ببرد)

### دلیل طرفداران مقدّمیت (بر اثبات مقدّمه اول):

بین نماز و ازاله نجاست، (بین الضدّین) تمناع و تنافی وجود دارد، چراکه با هم قابل اجتماع نیستند. عدم المانع نیز، یکی از مقدّمات است. در نتیجه ترک الصلوة یکی از مقدّمات ازاله است. (چون برای محقق شدن علّت تامّه باید 1. مقتضی، 2. عدم مانع و 3. شرائط ایجاد شوند.)

سه نقد آخوند (بر دلیل اثبات مقدّمیت):

1. آنچه که بینِ ضِدَّان (مثلاً نماز و ازاله) وجود دارد، "تَمَانَع" است و تَمَانَع، صرفِ عَدَمِ اجتماع است ولو در رتبه، هم رتبه باشند، (که در ما نحن فیه هم همینگونه است و ترکِ صلوة و ازاله هم رتبه اند.)

درحالیکه آنچه که مقدّمه محسوب می شود، "عَدَمُ المَانَع" است که یکی از اجزاء عِلَّتِ تَامّه است و بر معلول، تقدّمِ رتبی دارد.

(البته در عِلَّتِ ناقصه، تقدّمِ بالطَّبَع (یعنی اگر آن بخواهد باشد این هم باید باشد و اگر آن نبود لزوماً این نیست که این هم نباشد.) و در عِلَّتِ تَامّه تقدّمِ بالعِلِّيّة نیز دارد.)

ازاله و صلوة هرچند متنافی اند ولی تقدّم و تاخّر رتبی که با آمدنِ "پس" بین آنها معلوم بشود، ندارند. (به قول آقای تبریزی چیزی نیست که با آن فاء ترتیب، بیاوریم) (نمی توانیم بگویم اوّل نماز را ترک کردم بعد ازاله کردم و ازاله نسبت به ترک صلوة بعدیت ندارد.)

(تقدّم رتبی جایی می آید که تقدّمِ عِلَّتِ ناقصه یا تامه و معلول یا نسبت به مبدا فرضی، در سلسله اجناس، نوع یا جنس دورتر باشند، (یعنی آنکه نسبت به مبدا فرضی نزدیک تر باشد نسبت به آنکه دورتر است، تقدّم رتبی دارد.) درحالیکه اینجا نه ترکِ الصلوة نسبت به ازاله رابطه علت و معلولی دارد و نه جنس یا نوع بعید در سلسله اجناس است.)

## 2. نقض به نقیضین

شما می گوید ضِدَّان تنافی دارند پس ترکِ احدِ الضدّین مقدّمه ضدّ دیگر است، مسلماً تنافی بینِ ضدّین از تنافی بینِ نقیضین بیشتر نیست، اگر استدلالِ شما درست بود، می بایست ترکِ احدِ النّقیضین مقدّمه ی نقیضِ دیگر محسوب شود درحالیکه احدی به این مطلب ملتزم نشده است.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

این نقدِ دوّم وارد نیست چراکه طرفِ مقابل می تواند بگوید، در نقیضان ترکِ احدِ النّقیضین عرفاً عینِ نقیضِ آخر است، ("صلوة" = ترک "عدم صلوة") لذا مقدّمیت بین آنها معنا ندارد ولی در ضِدَّان، ترکِ احدِ الضدّین، عینِ ضدّ دیگر نیست فلا وجه للإیراد.

3. اگر بنا باشد که ترک احد الضدین، مقدمه ضدّ دیگر باشد، دور پدید می آید چراکه تمناع دو طرفه است، همچنان که ازاله متوقف بر ترک صلوة است، ترک صلوة نیز مستند به ازاله است، وقتیکه در مثل احراق زیلو، عدم رطوبت زیلو (عدم المانع) را از مقدمات احراق زیلو دانسته اند، تمناع از یک طرف بود (و آتش مقدمه رطوبت نبود) لذا مقدمه دانستن عدم رطوبت زیلو برای احراق زیلو، مشکلی ایجاد نمی کرد، ولی در ما نحن فیه، تمناع از هر دو طرف است، لذا مقدمه دانستن، از هر دو طرف صورت گرفته و دوری خواهد شد و دور باطل است.

محال است که یک شیء نسبت به شیء دیگر هم متوقف باشد و هم متوقفٌ علیه

**پاسخ محقق خوانساری:** (آقا حسین خوانساری) (آقا حسین، پدر است تلمیذ الكل، و آقا جمال، پسر است، هر دو فیلسوف بودند ولی آنکه در فلسفه مشهور است پدر است که بسیار گرایش به ابن سینا داشته است.) (معروف به تلمیذ الكل چون هر کسی را اسم می بردند می گفته من درسش رفته ام. به مرحوم میرداماد استاذ الكل می گویند)

استحاله دور به جهت استحاله تناقض است و برای استحاله تناقض، نُه وحدت (هشت وحدت به علاوه وحدت حمل که ملا صدرا اضافه کرد) لازم است که یکی از آنها وحدت در "قوه و فعل" است و این وحدت در ما نحن فیه وجود ندارد. در ناحیه ی وجود ازاله، توقف ازاله بر ترک صلوة، بالفعل است، چراکه معلول زمانی محقق می شود که همه اجزاء علت تامه محقق بشوند، یکی از این اجزاء، عدم المانع (ترک صلوة) است ولی در ناحیه ی ترک صلوة، توقف ترک صلوة به ازاله، بالقوه است نه بالفعل، چراکه برای انعدام معلول، نبود یکی از اجزاء علت تامه کافی است و در ما نحن فیه، اراده صلوة که مقتضی است، وجود ندارد. یعنی چه اراده مکلف و چه اراده الله، در ظرف ازاله، به ازاله تعلق گرفته است نه به صلوة، پس ترک صلوة بالفعل به عدم المقتضی بر می گردد و نوبت به عدم المانع نمی رسد، یعنی عرفا وقتی که مقتضی نیست، معلول را به نبود مقتضی نسبت می دهند و تنها در صورتی نبود معلول را بالفعل متوقف بر وجود مانع می کنند که سایر اجزاء علت تامه موجود باشد. (پس اینجا چون فرد نسبت به یکی اراده ندارد، توقف آن چیز بر ترک ضدش، بالقوه است نه بالفعل، درحالیکه چون فرد نسبت به دیگری اراده دارد،

توقفش بر ترک ضدّش بالفعل می باشد، و لذا دوری پیش نمی آید زیرا به هنگام اراده یکی متوقّف و دیگری متوقّف علیه می شود نه اینکه یک چیز در آن واحد هم متوقّف و هم متوقّف علیه شود زیرا وحدت قوّه و فعل را ندارند.)

#### توضیح:

در جانب وجود می توان گفت که تحقق بالفعل معلول متوقف بر تحقق بالفعل تمامی اجزاء علت تامه است که یکی از آنها عدم المانع (ترک الصلوه) می باشد پس توقف ازاله بر ترک صلوه بالفعل است ولی در ناحیه عدم، انتفاء یکی از اجزاء علت تامه برای معدوم شدن معلول کافی است و با توجه به اینکه در طرف ازاله و صلوه، مکلف انجام صلوه را اراده نکرده است (زیرا الشیء یستند الی اسبق علله) همین عدم الاراده که انتفاء المقتضی است برای ترک صلوه کافی است چه مانعی باشد و چه نباشد لذا توقف ترک الصلوه بر ازاله توقف بالقوه (شانی) است نه توقف بالفعل.

اشکال به پاسخ محقق خوانساری به ایراد دور: (که در کلام خود محقق خوانساری آمده و جواب داده شده)

پاسخ آقا حسین خوانساری در صورتی درست است که ما یک شخص را نسبت به هر دو ضدّ در نظر بگیریم، در اینجا چون یک شخص یک طرف را اراده می کند، نبود طرف دیگر مستند به عدم الاراده (عدم المقتضی) است نه وجود المانع.

ولی اگر دو شخص را در نظر بگیریم که هرکدام یکی از دو ضدّ را اراده می کند، مثلا یکی حرکتِ شیء را اراده می کند و دیگری سکونِ همان شیء را، در اینجا ترک الحركة مستند به عدم المقتضی نیست بلکه مستند به وجود المانع است، لذا توقّف از هر دو طرف بالفعل بوده و اشکالِ دور وارد می گردد.

#### توضیح:

در مثل صلوه و ازاله درست است چرا که فاعل یک شخص است که یا ازاله را اراده می کند و یا صلوه را در نتیجه هر کدام را که به حسب حکمت خود اراده کرد، طرف دیگر ترک می شود و ترک آن مستند به عدم المقتضی (عدم الاراده) خواهد بود نه وجود المانع ولی این پاسخ در تمام موارد ضدّان قابل تعمیم نیست چرا که اگر فاعل مورد بحث در مساله یک نفر نباشد و مثلا دو نفر باشند که هر کدام احد الضدین را اراده کنند در اینجا مقتضی (اراده) برای هر دو ضد موجود است. لذا ترک احد



الضدین بالفعل متوقف بر وجود المانع خواهد شد و اشکال دور در چنین مواردی باقی می ماند.

(مثال شرعی اش این است که پدر می گوید پسرش برود به جهاد ولی مادر می گوید نرود، یا مثلاً پدر نذر می کند این پول را به مسجد بدهند ولی مادر نذر می کند همان پول را به حرم بدهند. خب اینها ضدّ هم هستند و بحث ما در ضدّان بطور کلی بود و شما گفتید ضدّان نمی توانند مقدّمه یکدیگر باشند درحالیکه اگر دو نفر باشند، اینطور نیست.)

(اگر معلول بالفعل موجود شد پس همه اجزاء علت تامه باید موجود باشند ولی برای اینکه آن معلول از بین برود یکی از اجزاء علت تامه از بین برود کافی است)

(مقتضی: ما یوجد الاثر مانع: ما یمنع عن الاثر)

### پاسخ آقا حسین خوانساری به اشکال:

در صورتی هم که فاعل دو شخص باشد، همچنان احد الضدین مستند به نبود مقتضی است نه مستند به وجود مانع، چراکه مقتضی خصوص اراده نیست تا بگویند اگر فاعل دو شخص باشد هر دو طرف اراده دارند، بلکه مقتضی اراده غالبه است و در فرض دو نفر بودن فاعل، اراده یک طرف مغلوب می شود، لذا همچنان، عدم معلول بالفعل، متوقف به عدم مقتضی است نه وجود المانع

### توضیح:

پاسخ ما به ایراد دور تعمیم دارد و در تمامی موارد (چه در مواردی که فاعل یک شخص است مثل صلوه و ازاله و چه چندین نفر مثل جهاد و تبلیغ در بلاد) جاری است. اشتباه معترض آن است که گمان کرده، که صرف اراده مقتضی است و چون در مواردی که فاعل چندین نفر هستند، اراده وجود دارد، (مثلاً برخی از گروه اراده جهاد دارند و برخی از گروه اراده تبلیغ فی البلاد)، نتیجه گرفته که مقتضی در هر دو طرف بالفعل وجود دارد، درحالیکه مقتضی یعنی ما یقتضی الفعل، و (ما یقتضی

الفعل) صرف الاراده نیست بلکه اراده غالبه است یعنی اراده ای است که "لولا المانع لآثر" ولی در ما نحن فیه اراده یک نفر (برخی از گروه) اراده غالبه شده و اراده طرف دیگر اراده مغلوبه ، در نتیجه چون اراده برخی از گروه به تبلیغ فی البلاد مغلوبه بوده، لذا تبلیغ فی البلاد ترک شده است بنابراین همچنان ترک تبلیغ فی البلاد مستند به عدم المقتضی است نه وجود المانع.

(خلاصه: درست است که در این مثال اراده جهاد وجود دارد و اراده تبلیغ هم وجود دارد و هر دو طرف اراده دارند، ولی صرف اراده مقتضی نیست بلکه اراده ای مقتضی است که یقتضی فعل را، یعنی با قدرت غالبه همراه باشد. اینجا یک عده اراده داشتند و قدرت هم داشتند و دیگری اراده داشتند و قدرت نداشتند خب اینجا اراده غالبه مقتضی می شود که مانع دارد و موجب عدم فعلیت یک طرف می شود. پس ترک تبلیغ می شود به علت نبود اراده غالبه و باز هم این طرف بالقوه و شانی می شود و طرف جهاد بالفعل می شود.)

### 3 اشکال محقق اصفهانی به اقتضاء در مساله ضدّ عامّ:

1. ما مقدّمیت را قبول نداریم. (که احد الضدّین نسبت به ترک دیگری مقدّمیت داشته باشد.) (که آخوند آنرا کامل بحث کرد)
2. اگر مقدّمیت هم درست باشد باز مقدّمه واجب را ما واجب مولوی شرعی نمی دانیم.
3. ما ضدّ عامّ را قبول نداریم.

نظر آخوند خراسانی (در باره اشکال سوّم) (اشکال دور) بر مقدّمیت احد الضدّین للضدّ الآخر و پاسخ های محقق خوانساری):

پاسخ محقق خوانساری دور را پاسخ داد چراکه محقق خوانساری نشان داد که هر چند وجود ازاله، بالفعل متوقّف بر ترک صلوة است ولی ترک صلوة بالفعل، به نبود مقتضی (اراده صلوة) مستند است فلا دور

ولی پاسخ محقق خوانساری محذور دور را حلّ نکرد چراکه محقق خوانساری قبول کرد که اگر مقتضی برای صلوة تمام باشد، ترک صلوة بالفعل مستند به وجود مانعی به نام ازاله خواهد بود. این را هم قبول داشت که ازاله بالفعل متوقّف بر ترک

صلوة است پس محذور دور باقی ماند چراکه محذور دور این بود که بک شیء نمی تواند هم متوقف باشد و هم متوقف علیه و این محذور با پاسخ محقق خوانساری حلّ نشد.

### دفاع از پاسخ محقق خوانساری:

هرچند محقق خوانساری این قضیه شرطیه را صادق دانست که "اگر مقتضی برای صلوة تمام باشد، ترک صلوة بالفعل مستند به وجود مانعی به نام ازاله خواهد بود" ولی این قضیه شرطیه طبق نظر محقق خوانساری هیچ گاه محقق نمی شود یعنی همواره علت بالفعل ترک صلوة، نبود مقتضی (اراده غالبه للصلوة) می باشد و هیچ گاه مقتضی برای صلوة در ظرف ازاله تمام نخواهد شد، در نتیجه هیچ گاه محذور دور پدید نخواهد آمد. (طبق منطق اسلامی، صدق شرطیت صرفاً به معنای صدق ملازمه است و هیچ گاه مستلزم تحقق دو طرف شرط نیست، مثل: اگر سه، زوج باشد، به دو، قابل تقسیم است که قضیه شرطیه صادق است، ولی هیچگاه محقق نمی شود.)

### نظر آخوند درباره این دفاع:

مانعیّت بالفعل ازاله برای ترک صلوة با جواب آقا حسین خوانساری منتفی شد. با این دفاعی که از سوی محقق خوانساری (در مورد اشکالی که می گفت جایی که دو نفر اراده داشته باشند دور باز می گردد) صورت گرفته، مانعیّت بالقوه نیز منتفی می شود.

یعنی مانعیّت احد الضدین برای تحقق ضدّ دیگر نفی شده است، البته اگر منظور از مانع، معنای فلسفی آن باشد، حرف درستی است ولی همان اشکال اول به مقدمیت (عدم تقدّم رتبی ضدّین نسبت به یکدیگر) هنوز باقی خواهد بود، و وقتی که اشکال دور به عنوان اشکال سوم مطرح شد، بدین معناست که از اشکال اول و دوم صرف نظر شود و مانعیّت (و تقدّم رتبی و در نتیجه مقدمیت) ضدّ پذیرفته شده است. (درحالیکه گفتیم این تقدّم رتبی ثابت نیست و لذا اگرچه این مطلب محذور دور را حل می کند ولی اقتضائی که قائلین به ضدّ خاص به دنبالش هستند را نمی تواند ثابت کند مگر اینکه محقق خوانساری به اشکال اول ما که عدم تقدّم رتبی بود پاسخ دهد.)

## ان قلت:

تردیدی نیست که امثال صلوه و ازاله ضدّان هستند و با یکدیگر تمانع دارند همچنین همه گفته اند که عدم المانع، یکی از اجزاء علت تامه است. پس چرا شما مقدمیت ترک الصلوه برای ازاله را نمی پذیرید و لذا استدلال مقدمیت را در بحث ضد خاص انکار می کنید؟

## توضیح:

تمانع بین الضدّین امری بدیهی است و این که عدم المانع نیز از مقدّمات است مسلم می باشد، بنابراین نباید در مقدّمیت ترک احد الضدّین لصدّ الآخر تشکیک کرد.

## قلت:

ما قبول داریم که ترک صلوه و ازاله تمانع دارند ولی تمانع این دو صرفاً به معنای عدم اجتماع آنها فی الوجود است و این مطلب برای اثبات مقدمیت کافی نیست چراکه مقدمه جزئی از اجزاء علت تامه محسوب شده و مانند سایر اجزاء علت تامه، می بایست تقدم رتبی بر معلول داشته باشد (حالا این تقدم رتبی چه به صورت تقدم بالطبع باشد که علت ناقصه و معلول باشد و چه بالعلیّه که علت تامه و معلول باشد.) درحالیکه صلوه و ازاله ضدّان بوده و وحدت رتبی دارند لذا عدم هیچکدام، مقدمه برای دیگری محسوب نمی شود.

## توضیح:

آنچه که بدیهی است و مسلم است این است که ضدّان با هم جمع نمی شوند و هر یک از ضدّان با نقیض دیگری تلائم و سازگاری دارند و قابل اجتماع اند. ولی عدم المانع که از مقدّمات است به این معنا نیست بلکه عدم المانع عن تاثیر المقتضی از مقدّمات به شمار می رود که تقدّم بالرتبه و بالطبع بر ذی المقدّمه دارد.

## نکته:

بین خودِ ضدّان و یا ترک احد الضدّین با ضدّ دیگر تلائم و هم رتبه بودن وجود دارد و مقدّمیتی نیست ولی بین علّت تامّه احد الضدّین با ترک مقدمه دیگر تقدّم و تاخّر

وجود دارد و می توان یکی را مقدّمه دیگری دانست، مثلاً پدری دو فرزند دارد که هر دو در آب افتاده و در حال غرق شدن هستند و امکان نجات هر دو وجود ندارد، کثرت شفقت پدر به ولد اکبر موجب می شود که ولد اکبر را نجات دهد و مانع از این می شود که به نجات ولد دیگر پردازد درحالیکه ولد دیگر را نیز دوست دارد و مقتضی برای نجات ولد دیگر وجود دارد.

در اینجا علت تامّه نجات ولد اکبر مانع از تاثیر مقتضی در نجات ولد اصغر شد.

### نتیجه بحث قبلی:

ترک الصلوه جزء اجزاء علت تامه ازاله نیست و عدم المانع للزاله محسوب نمی شود چرا که تقدم بالرتبه بر آن ندارد.

نعم:

بین خود صلوه و ازاله، تقدم و تاخر رتبی وجود ندارد و هم رتبه اند و بین آنها نمی توان فاء قرار داد ولی علت تامه هریک از این دو بر دیگری تقدم دارند لذا می توان عدم المانع را بین عدم علت تامه احد الضدین با ضد دیگر پذیرفت. مثلاً ترک الصلوه را نمی توان علت ازاله و عدم المانع للزاله و در نتیجه مقدمه ازاله دانست ولی عدم علت تامه صلوه را علت ازاله و عدم المانع للزاله و در نتیجه مقدمه ازاله دانست. بعد می گوید فتاّمّل جیدا.

(دو تفسیر در مورد این تامل گفته شده:

1. امام خمینی: درست است که بطور علیّت می توانی بگویی، ولی تغییری در بحث ایجاد نمی کند زیرا مقدمیت بین خود ضدّان باید درست شود و مهم است. (نه بین دو علت تامّه)

2. آقای تبریزی: اگر قبلاً مرحوم آخوند از محقق خوانساری نقل کرد که مقتضی، صرف اراده نیست بلکه اراده غالبه است، آن حرف با سخن در اینجا تهافت دارد، اگر حرف اینجا درست باشد، غالب بودن یا نبودن، نباید در مقتضی لحاظ شود و اگر حرف محقق خوانساری که آخوند قبلاً نقل کرد و این بخش را ردّ نکرد، درست باشد، در سخن ما نحن فیه درست نیست، یعنی کثرت شفقت به ولد اکبر، مانع از

تاثیر مقتضی نخواهد بود، بلکه اصلاً مقتضی برای نجاتِ ولد اصغر تمام نبوده، چراکه اراده، غالب نبوده است.

(خب این دو تفسیر از فتامل کاملاً مخالف هم هستند و باید خودتان ببینید کدام بهتر است))

#### نکته:

مرحوم آقا حسین خوانساری در بحث مقدمیت در نهایت به تفصیلِ بینِ ضدّ وجودی و ضدّ عدمی قائل شده است، (زیرا مشکل دور را حل کرده بود و فکر می کرد محذور دیگری وجود ندارد.) با توضیحاتِ ارائه شده، (که توضیح دادیم که تقدّم رتبی وجود ندارد تا قائل به مقدمیت شویم) معلوم شد که این تفصیل درست نیست، چراکه ضدّان هم رتبه هستند البته خودشان با هم تنافی دارند و با نقیضِ طرفِ دیگر تلائم (سازگاری) دارند. در نتیجه (که هم رتبه هستند) جایی برای مقدمه دانستنِ یکی برای دیگری باقی نمی ماند، چه آن ضدّ ها وجودی باشند و چه عدمی. (زیرا تقدّم رتبی ندارند.) (و لذا آقا حسین خوانساری هم باید کلاً منکر اقتضای امر به شیء بر نهی از ضدّش شود.)

#### مساله:

بررسی سایر ادلّه مطرح شده در مورد اقتضاء امر به شیء نهی از ضدّ الخاصّ:

**دلیل تلازم:** (این نظریه مبنی بر قبول داشتن ضدّ عام است و کسانی که مثل اصفهانی ضدّ عام را قبول ندارند این را هم قبول ندارند)

ترك الصلاة ملازمٌ لازالة النجاسة عن المسجد

ازالة النجاسة عن المسجد واجبٌ

ترك الصلاة ملازم للواجب

ملازم الواجب واجب

ترك الصلاة واجب

## فعل الصلوة حرام

(ترك الضد الخاص ملازم لفعل مامور به

فعل مامور به واجب

پس ترك ضد خاص ملازم لالواجب

ملازم الواجب واجب

پس ترك ضد الخاص واجب

پس فعل ضد الخاص حرام (منهى عنه))

### نقد دليل تلازم:

قبول نداريم که ملازم الواجب واجب مولوی غيری، آنچه که معلوم است این است که ملازم واجب، حرام نخواهد بود، للزوم تکلیف بما لا يطاق (محدور در منتهی دارد) ولی اینکه خودش واجب باشد، دلیلی ندارد.

### توضیح:

چه کسی گفته است ملازم الواجب واجب؟ آنچه که عقل حکم می کند این است که متلازمین نباید دو حکم غیر قابل جمع داشته باشند مثلاً یکی واجب و دیگری حرام باشد نه اینکه حکمشان یکی باشد.

### نکته:

اینکه فقهاء گفته اند "ما من فعلٍ من افعال المکلفین الا و له حکمٌ فی شریعة المقدّسة" مربوط به حکم واقعی است ولی در حکم ظاهری اینگونه نیست، حکم ظاهری صرفاً برای رفع تحیّر است و لذا در صورتی که در مقام عمل، مکلف متحیّر باقی نماند، دلیلی بر انشاء حکم ظاهری وجود ندارد.

توضیح:

سوال:

آیا امکان دارد که واقعه ای حکم شرعی نداشته باشد؟

پاسخ:

طبق روایات اکمال شریعت (ما من شیء یقرّبکم الی الجنّه و یبعّدکم من النار الاّ و قد امرتکم به و ما من شیء یبعّدکم من الجنّه و یقرّبکم الی النار الاّ و قد نهیتکم عنه) شارع برای هر فعل اختیاری حکمی در واقع جعل کرده است و فعل اختیاری نمی توان یافت که حکم واقعی نداشته باشد. ولی لزوماً آن حکم واقعی فعلیت من جمیع الجهات ندارد و بر ما منجز نیست، یعنی ممکن است واقعه ای و فعل اختیاری باشد که در آن حکم واقعی فعلی من جمیل جهات (منجز) وجود نداشته باشد. (و در مورد ما هم درست است که تلازم عقلی بین این دو چیز وجود دارد ولی چون لزومی ندارد که لازمه یک شیء در حکم با آن شیء مساوی باشد یا اصلاً حکم ظاهری داشته باشد، (چون مثلاً رو به قبله ایستادن با اینکه پشت ما به دیوار خانه باشد ملازمه دارد ولی لازم نیست اینکه پشت ما به دیوار باشد حکمی موافق با روبه قبله ایستادن داشته باشد و واجب باشد و صرفاً نباید حکمش مقابل حکم قبله باشد و صرفاً نباید حرام باشد، یعنی شارع نباید بگوید رو به قبله بودن واجب است و اینکه پشت شما به دیوار خانه باشد، حرام باشد، ولی اینکه مکروه یا مستحب یا مباح باشد، اشکالی ندارد) لذا برائت جاری کرده و می گوئیم ملازم یک شیء لزوماً دارای حکم ظاهری نیست اگرچه در واقع حتماً حکمی دارد.)



ادله قائلین به اقتضاء:

1. مسلک مقدّمیت (که با رد مقدّمیت رد شد)
2. مسلک تلازم (این تلازم رد شد)
3. مسلک **دلالت تضمّنی** در ضد عام (مسلک صاحب معالم)

تقریر استدلال صاحب معالم: (برای اثبات حرمت ضدّ عامّ)

وجوب "یعنی طلب الفعل مع المنع من التّرك" لذا منع من التّرك، جزئی از معنای وجوب است از آنجا که منع همان نهی است و ترک همان ضد عام، پس نهی از ضد عام یک شیء، جزئی از معنای وجوب آن شیء است.

نقد آخوند:

متبادر از وجوب معنایی بسیط (طلب الزامی) است و منع من التّرك، لازمه عقلی آن است لذا دلالت تضمّنی وجوب شیء بر نهی از ضدّ عامّ مورد قبول نیست. (دلالت تضمّنی و تطابقی و التزامی از انواع دلالات لفظیّه هستند.)

توضیح:

قبول نداریم که وجوب معنایی مرکّب از طلب الفعل مع المنع من التّرك باشد، بلکه وجوب، معنایی بسیط است که معادل همان "باید" می باشد. در نتیجه، دلالت تضمّنی بر نهی از ضدّ عامّ نیز منتفی خواهد بود. البته وقتی که این معنای بسیط را تحلیل می کنیم، به "طلب الفعل مع المنع من التّرك" می رسیم ولی این معنا را موضوعّ له وجوب نمی دانیم، بلکه لوازم وجوب هستند که در تحلیل عقلی پدید می آیند.

4. **مسلک عینیت**، (دلالت تطابقی صاحب فصول)

## تقریر:

وجوب یک شیء عین نهی از ترک آن شیء است.

## نقد آخوند:

منع از ترک شیء لازمه عقلی وجوب شیء است نه عین آن. (وجوب با تبادل معنایی بسیط است) این مطلب صحیح است که وقتی مولی چیزی را واجب می کند ما می فهمیم که نباید آنرا ترک کنیم. البته بله مطلوب اولاً و بالذات "طلب فعل" است و ثانياً و بالعَرَض و المجاز می توانیم بگوییم "منع از ترک" هم هست. (بخاطر لازمه عقلی که گفته شد.)

البته احتمال دارد که منظور صاحب فصول نیز همین بوده یعنی وجوب، مجعول بالذات است و حرمت ترک واقعا مجعول نیست و بالعرض و المجاز، حرمت به ترک نسبت داده می شود.

## نظر آخوند در بحث ضدّ:

امر به شیء دلالتی بر نهی مولوی غیری از ضدّ عامّ یا خاصّ آن ندارد البته عقل می فهمد که وقتی چیزی مامور به بود نباید ضدّ خاصّ یا ضدّ عامّ آنرا مرتکب شد ولی این نهی ارشادی است نه مولوی غیری. (لذا آخوند منکر اقتضاء است)

(این بحث را شهید صدر تحت عنوان منطقه الفراغ بحث کرده است که آیا می شود متلازمان حکمی نداشته باشند؟ می گویند بله فی الواقع دارند ولی منجز نشده است و تقریر آقای هاشمی شاهرودی را می توان از او در این باره خواند)

(آقای بروجردی و حائری شاگردان آخوند بوده اند و قم می آیند و مدرسه قم را تشکیل می دهند، حالا در این مدرسه قم مرحوم امام و اراکی هستند که به اصول خیلی اهمیت می دهند و آقای زنجانی است که به فقه اهمیت بیشتری می دهد. آقای میرزا هاشم آملی شاگرد اقا ضیاء بوده اند. سید محمد روحانی و شهید صدر و آقای وحید و تبریزی شاگرد آقای خویی بوده اند ولی وحید و تبریزی دفاعی هستند درحالیکه شهید صدر و روحانی انتقادی هستند.)

## قول معروف:

اگر کسی اقتضاء نهی را در ضد خاص بپذیرد، در صورتی که ضد خاص عمل عبادی باشد، فاسد محسوب می شود. مثلا اگر کسی اقتضاء الامر لالنهی عن ضده الخاص را بپذیرد، امر به ازاله را مستلزم نهی از صلوة می داند و چون نهی در عبادت دالّ بر فساد است. صلوة را فاسد خواهد دانست.

شیخ بهایی: (کتاب اصولی ایشان الزّیّده است و کتاب فقهی و فتاوی ایشان در کامل بهایی)

بحث ضد ثمره عملیه ندارد چراکه ثمره در صورتی مترتب می شود که فتوای فقیه با پذیرش یا ردّ قاعده اصولی تغییر کند، در بحث ضدّ چه اقتضاء را بپذیریم و چه نپذیریم در هر دو صورت باید به فساد نماز فتوی دهیم چراکه مسلما در ظرف ازاله صلوة امر ندارد (زیرا طلب الضّدين، تکلیف ما لایطاق است) وقتی که امر نداشت امتثال امر هم معنا ندارد در نتیجه قصد قربت متمشّی نمی شود لذا اصل عبادت فاسد می گردد چه اقتضاء را قائل باشم و نماز را منهی عنه بدانیم و چه اقتضاء را قائل نباشیم و نماز را منهی عنه ندانیم. همین که مامور به نیست برای فساد نماز کافی است. (کتاب سیر الصّلوٰه امام خمینی مراتب قصد قربت را بیان کرده است)

## نظر آخوند خراسانی:

ثمره مطرح شده از سوی مشهور صحیح است و ایراد شیخ بهایی وارد نیست چراکه ما حداقل "قصد قربت" را "قصد امتثال امر" نمی دانیم تا با انتفاء "امر" قصد قربت نیز منتفی شود بلکه حداقل "قصد قربت"، "اتیان محبوب مولی" است چه امری بالفعل باشد و چه نباشد. بنابراین اگر کسی اقتضاء امر لالنهی عن ضده الخاص را بپذیرد، نماز منهی عنه خواهد بود، و مسلما منهی عنه محبوب مولی نیست لذا نماز باطل است. اگر کسی این اقتضاء را نپذیرد، هرچند نماز امر ندارد ولی نهی هم ندارد، در نتیجه مانعی وجود نداشته و عمل عبادی وی صحیح است.

اشکال مرحوم جواد تبریزی از سخن آخوند خراسانی (این حرف را ایشان کَلّی می گوید (چه در تاسیسیات و چه در امضائیات) ولی امام خمینی این حرف را صرفاً در عبادات (تاسیسیات) می گویند و قبول دارند):

سخن آخوند درست نیست چراکه حتی اگر قصد قربت را به معنای محبوبیت عمل و وجود مصالح معنا کنیم بازهم نمی توانیم نماز را در ظرف ازاله از این راه (محبوبیت) تصحیح کنیم. چراکه ما علم غیب نداریم و صرفاً از طریق اوامر شارع پی میبریم که فلان عمل که تاسیس شارع (یعنی خود شارع آنرا تاسیس کرده و عمل امضایی نیست که صرفاً شارع آنرا امضا کرده باشد، چون در امضائیات اختلاف است و آنجا امام عقل را کاشف از ملاکات می داند ولی آقای تبریزی این ملازمیت را قبول ندارد و آنجا هم محبوبیت را می گوید نمی توانیم اثبات کنیم ولی خب اینجا که نماز است و از تاسیسیات است دیگر بین ایندو اختلافی نیست) است محبوب است. حالا وقتی که امر از فعلیت افتاد و امر نداشتیم، از کجا کشف کنیم که این نماز نیز محبوب مولی است؟ (یعنی همانطور که مغضوبیت معلوم نیست محبوبیت هم باید بگوئید معلوم نیست و قابل احراز نیست) لذا چه اقتضاء را قائل باشیم و چه نباشیم و چه قصد قربت را به قصد امثال امر معنا کنیم و چه به قصد اتیان المحبوب عند المولی، از راه مطرح شده از سوی آخوند نمی توانیم نماز را تصحیح کنیم. (لذا اگرچه نمی توانیم فتوا به بطلان دهیم ولی باید بگوئیم، احتیاط واجب، اعاده کردن آن است.)

میرزای شیرازی (البته محقق کرکی ریشه این نظر است و جرقه اش را او زده ولی توضیح نداده بعد کاشف الغطاء هم کمی جلوتر رفته ولی نظریه ای که بشود توضیح داد، برای میرزای شیرازی است.) سعی کرده است تا با ارائه نظریه ترتب، ضدّ عبادی را تصحیح کرده و برای آن و از مشکل استحاله اجتماع ضدین فرار کند.

طرفداران نظریه ترتب قبول دارند که مولی در آن واحد نمی تواند به دو ضد در عرض هم امر کند (للزوم طلب الضدین و هو تکلیفٌ بما لایطاق) ولی ادعا می کنند که مولی امر به مهم را در طول امر به اهم قرار می دهد یعنی در درجه اول فقط به اهمّ امر می کند و از عبد می خواهد که ازاله نجاست از مسجد کند. در مرتبه دوم در صورتی که عبد بناء بر عصیان امر به اهمّ را دارد و می خواهد که ازاله را انجام ندهد، به او امر می کند که لااقل نماز بخوان، طرفدار نظریه ترتب مدعی است که چنین امری امکان دارد و به جهت طولیت دو امر محذور طلب الضدین برطرف می شود. اگر امکان ترتب پذیرفته شود اثبات وقوع آن برای قائل به ترتب مشکل نیست چرا که مدّعی است که در امور عرفیه از این موارد، فراوان وجود دارد.

### نقد آخوند بر نظریه ترتب:

درست است که در مرتبه اهمّ امر به مهمّ وجود ندارد و طلب الضدین لازم نمی آید، ولی در مرتبه مهم امر به اهمّ همچنان وجود دارد چراکه سقوط امر شارع و یک تکلیف، یا به اطاعت است و یا به عصیان و یا به انتفاء موضوع و در مورد ما هیچکدام بر طرف نشده است زیرا در مورد ما عزم بر عصیان است و این مساوی با عصیان نیست لذا در مرتبه مهم، محذور طلب الضدین همچنان باقی است در نتیجه با نظریه ترتب مشکلی حل نمی شود. (اگر می خواهی بگویی امر به اهمّ، مشروط به عصیان است خب عصیان که هنوز نیامده است پس می شود شرط متأخر (یعنی می خواهم نماز ظهر را عصیان کنم ولی تا غروب نشود نماز ظهر عصیان نمی شود) و اگر می خواهی بگویی امر به اهمّ، مشروط است به بنای بر عصیان، خب بله بناء بر عصیان الان وجود دارد و به صورت شرط متقدّم یا مقارن قابل تصویر است ولی باز اینهم مساوی با عصیان نیست و تکلیف و امر مهم را ساقط نمی کند.)

دفاع میرزای شیرازی (از نظریه ترتب در قبال اشکال لزوم اجتماع ضدین در مرتبه مهم):

میرزای شیرازی قبول کرده که در مرتبه مهم طلب ضدین لازم می آید ولی به این ایراد پاسخ داده که منشاء این مشکل سوء اختیار عبد است چراکه عبد می توانست انتخاب صحیحی انجام دهد و اهم را بیاورد و محذوری هم پدید نمی آید ولی سوء اختیار وی، باعث ایجاد محذور طلب الضدین شده (و الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار)

### پاسخ آخوند خراسانی:

اگر محذور استحاله اجتماع ضدین و اشکال ما بر ترتب به لحاظ عدم امکان امتثال برای عبد بود، این پاسخ به جا بود که این عدم امکان امتثال ناشی از سوء اختیار خود عبد است ولی محذور به لحاظ عدم امکان چنین تکلیفی از ناحیه مولی بود چراکه مولی طبق مبانی عدلیه به چیزی امر می کند که مصلحت غالبه داشته باشد و از چیزی نهی می کند که مفسده غالبه داشته باشد. وقتیکه در ظرف مهم، طلب اهم همچنان باقی است، طلب کردن هر دو به این معنا است که ضدان هر دو مصلحت غالبه دارند و چنین چیزی محال است. و اینکه منشا مشکل سوء اختیار عبد است، چیزی را تغییر نمی دهد، خلاصه اگر محصور استحاله طلب ضدین التکلیف بالمحال بود پاسخ میرزای شیرازی صحیح بود ولی محذور، الطلب (التکلیف) المحال است که با سوء اختیار عبد حل نمی شود. شاهد بر مدعی: اگر صرف به سوء اختیار عبد بودن، محذور الطلب المحال را بر طرف می کرد می بایستی معقول می بود که گفته شود (اذا شتمت مومنا فصل و ازل فی آن واحد) در حالیکه این باطل است زیرا یا صلوه غلبه دارد یا ازاله نجاست و نمی شود هر دو باهم مصلحت غالبه داشته باشند تا مولی به هر دو امر کند.

### دفاع برخی از شاگردان میرزای شیرازی:

این که مواردی که نظیر (اذا شتمت مومنا فصل و ازل فی آن واحد) صحیح نیست به این جهت است که صلوه و ازاله در عرض هم مطرح شده اند ولی در نظریه ترتب

صلوه و ازاله در طول هم هستند لذا محسوب مطالبه و طلب در طریقه ترتب پدید نمی آید.

### پاسخ آخوند:

اولا در عرض هم بودن یا در طول هم بودن تغییری در محل بحث ایجاد نمی کند. ثانيا خود میرزای شیرازی تصریح کرد که در مرتبه مهم، مطالبه بین طلب اعم و طلب مهم بر قرار می شود ولی ایشان گمان می کرد که با سوء اختیار می توان مشکل را حل کرد گفتیم که چنین نیست لذا گفتیم محذور مطالبه بین طلب الضدین در مرتبه مهم وجود دارد.

### ایراد اول آخوند خراسانی بر نظریه ترتب:

محذور استحاله طلب الضدین با نظریه ترتب حل نمی شود و همچنان در مرتبه مهم (عزم بر عصیان اهم) محذور (تکلیف المحال) باقی است.

### ان قلت:

ادل الدلیل علی امکان شیء وقوعه (کشف اتی) در عرفیات موارد متعددی از ترتب دیده می شود همین که در عرف واقع می شود پس معلوم می شود ممکن نیز بوده است. مثلا پدری به فرزندش می گوید درس بخوان، اگر درس نمی خوانی لا اقل به مغازه بیا. (ارشادی معنایش به حکم عقل نیست بلکه ارشاد به حکم دیگری است و هر حکم ارشادی لازم نیست عقلی باشد.)

### قلت:

آنچه در عرف وجود دارد با نظریه ترتب متفاوت است. آنچه که در عرف وجود دارد به دو صورت است:

1. مولی عرفی به اهم امر می کند، بعد از مدتی به هر دلیلی از امر به اهم دست می کشد و به مهم امر می کند درحالیکه در نظریه ترتب مولی از امر به اهم در

ظرف امر به مهمّ دست نکشیده است چراکه نه اطاعتی صورت گرفته و نه عصیانی و نه انتفاء موضوعی.

2. مولی عرفی می بیند که اگر مکلف هم اهمّ را ترک کند و هم مهمّ را، دچار مفسده بیشتری می شود و مصلحت بیشتری را از دست می دهد تا آنجا که صرفاً اهمّ را ترک کند، لذا امر ارشادی دوّمی به مهمّ انجام می دهد تا مخاطب را از مفسده شدیدتر دور کند و یا بقاء مصلحت قلبی را به مخاطب بفهماند، ولی در نظریه ترتب، امر ارشادی مطرح نیست و هر دو امر (چه به اهمّ و چه به مهمّ) مولوی فعلی است.

### ایراد دوّم آخوند خراسانی بر نظریه ترتب:

اگر نظریه ترتب درست باشد کسی که نه اهمّ را انجام داده و نه مهمّ را، باید استحقاق دو عقاب داشته باشد چرا که دو امر مولوی را عصیان کرده است و هو ممّا لایلتزم به القائل بالترتب.

ایراد دوم آخوند خراسانی مبتنی بر این مبناست که مصحح عقاب، قدرت عبد بر انجام مامور له (امثال) است. چون عبد صرفاً قدرت بر یک امثال دارد، آخوند نتیجه می گیرد که بیش از یک عقاب نیز نخواهد داشت. (چون عقاب به اندازه قدرت است و گرنه تکلیف بما لایطاق می شود) میرزای شیرازی نیز که به همین مبنا معتقد بوده است می کوشیده است که از این اشکال فرار کند.

ولی امثال میرزای نائینی و شیخ محمد حسین اصفهانی و خویی و تبریزی و بهجبر بر این باور هستند که مصحح عقاب، امکان فرار عبد از مخالفت و معصیت است. (نه قدرت بر امثال، لذا تکلیف بما لایطاق پیش نمی آید.) در نتیجه چون امکان فرار مکلف از مخالفت با هر دو امر وجود داشته، از نظر این بزرگواران تعدد عقاب محذوری ندارد. (ولی امام و فاضل قبول نمی کند و می گوید ملاک عند العقلاء قدرت بر امثال است نه فرار از معصیت)

فرد چیزی است که در خارج است با جمیع خصوصیات و مشخصاتش، آخوند می گوید متعلق اوامر و نواهی افراد نیستند. (فرد با معنوی یکی نیست، ما یک فرد و طبیعت داریم و یک عنوان و معنوی، معنوی یعنی عنوان به حمل شایع یعنی فقط یک حیث را می گیرد و با حیثیت های دیگر کاری ندارد مثل ضاحک که فقط ضحک را



در بر می گیرد و حیثیت های دیگر را در بر نمی گیرد. ولی فردی از چیزی تمامی خصوصیات و مشخصات آنرا دارد.

### 3 نکته باقی مانده درباره بحث ضد و نظریه ترتب:

#### نکته اول:

در مباحث مطرح شده درباره ضد و ترتب، تفاوتی نمی کنند که متعلق امر را عنوان بدانیم یا معنوی، طبیعت بدانیم یا فرد، چراکه در تمامی این صور آخوند ادعا می کند که بین ازاله نجاست از مسجد و صلوه تراحم است، لذا امر به مهم (غیر فوری مثلا نماز) از فعلیت می افتد ولی در انشاء و اقتضاء باقی است لذا مکلف می تواند با قصد کردن ملاک العمل (مصلحت)، نماز را به صورت صحیح انجام دهد حالا چه متعلق امر طبیعت باشد و چه فرد. سخنان مشهور، شیخ بهایی و ایرادی که از حاشیه مرحوم تبریزی نقل کردیم نیز علی کلا المبنیین جاری می گردد البته تعلق حکم به فرد فی حد نفسه حرف ضعیفی است و تصویر آن سخت تر است چراکه ارتکاز عرفی در امر به صلوه آن است که مولی حیثیت صلوتیه را در خارج می طلبد که همان صلوه به حمل شایع باشد و کاری به سایر مشخصات موجود در فرد که از آن حیثیت نیستند ندارد.

#### نکته دوم:

تمام مباحث مطرح شده در زیل نظریه ترتب درباره ی امکان ترتب است. میرزای شیرازی آنرا ممکن دانست و آخوند آنرا محال دانست ولی درباره وقوع آن بحثی نمی شود چراکه اگر ترتب ممکن باشد نوعی جمع عرفی خواهد بود بین امر به اهم و امر به مهم و پر واضح است که چنین چیزی اثبات نمی خواهد. (اگر ممکن بدانیم باید وقوعش را بپذیریم)

#### نکته سوم:

چه در نظریه ترتب و چه در راه حل آخوند خراسانی برای تصحیح این عمل عبادی ، تفاوتی نمی کند که قصد قربت را به قصد الملاک (مصلحت، محبوبیت) تفسیر کنیم و یا به قصد امثال امر، چراکه میرزای شیرازی با نظریه ترتب امر به مهم را تصحیح کرد (و امر فعلی را درست کرد) و آخوند خراسانی با مسلم فرض کردن تزاحم، امر انشائی (که در حال تزاحم از فعلیت افتاده) به مهم را تصحیح کرد، بنا بر این اگر کسی قصد الملاک را قائل نباشد و قصد امثال را قائل باشد باز هم این دو نظریه برای تصحیح ضد عبادی قابل استفاده است.

فی عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

مساله:

اگر کسی (امر) می داند که یک یا چند شرط از شروط عامّه (عقل، قدرت، بلوغ) یا خاصه (مثلا در حج، استطاعت) تکلیفش محقق نمی شود، آیا معقول است که امر مورد نظر از او صادر شود یا خیر؟

پاسخ آخوند:

خیر، زیرا که علت امر کردن مولی بعث العباد الی اتیان متعلق الامر می باشد. وقتی که مولی می داند که یک یا چند شرط از شروط چنین بعثی محقق نیست، معقول نیست که چنین امری را انجام بدهد.

از سوی دیگر می بینیم که مشهور عامّه، قائل به جواز چنین امری هستند و در میان شیعه قول شاذ، به امکان چنین امری وجود دارد. چگونه اکثر عامّه و برخی از شیعه به امکان چنین امری نظر داده اند؟

توجیهاتی برایش ذکر شده است:

توجیه اول:

در صورتی سخن مشهور عامه نا معقول است که منظور آنها از جواز، امکان وقوعی باشد ولی اگر منظور آنها امکان ذاتی باشد، اشکال وارد نیست چرا که الامر مع العلم به انتفاء بعض شرائطه تناقض نیست و از محالات ذاتیه محسوب نمی شود، هرچند همانند هر معلولی که علت تامه آن محقق نشده، محال وقوعی است. یعنی امکان وقوعی ندارد. (منظور اینها از جواز امکان ذاتی بوده (معلولی که فی حد ذاته امکان دارد ولی هنوز علت تامه آن محقق نشده است) و نه امکان وقوعی و آنها ادعای امکان وقوعی آنها ندارند. آخوند جواب می دهد بله اگر بحث فلسفه بود حرف شما درست بود ولی اینجا اصول است و بحث صرفا در امکان وقوعی است و این حمل، حمل بعیدی است.)

## نقد آخوند خراسانی:

هرچند تحقق معلول بلا علة تامة محال وقوعی است و محال ذاتی نیست ولی اینکه در بحث اصولی منظور اصولیین امکان ذاتی باشد بسیار بعید است چراکه اصول، فلسفه نیست تا از امکان یا استحاله ذاتی سخن بگوید، بلکه بحث اصولی از واقع شدن یا نشدن در طریق استنباط حکم شرعی است.

## توجیه دوم (از خود آخوند):

### سوال:

آیا امکان دارد که کسی با اینکه می داند این امر به فعلیت نمی رسد، امر کند؟ آیا چنین کاری لغو نیست؟

### پاسخ:

امکان دارد. در اوامر امتحانیّه امر انشائی وجود دارد، درحالیکه هیچگاه به فعلیت نمی رسد مثل امر ابراهیم به ذبح اسماعیل

### توجه:

این بحث مطرح است که امری که به داعی غیر از بعث الی الفعل صورت می گیرد حقیقتا امر است یا مجازا؟ ولی در هر صورت مشکلی برای توجیه آخوند پدید نمی آید. (البته آخوند را بعضی می گویند اینها را هم حقیقت می داند زیرا در امر کثرت استعمال در بعث الی الفعل است و لذا انصراف به آن است نه اینکه بقیه امرها مجاز باشند گرچه عده ای هم گفته اند خیر آخوند خودش اینها را مجاز می داند و فقط امر به داعی بعث را حقیقت می داند)

موضوع بحث: متعلقات اوامر و نواهی

مساله:

اوامر و نواهی به طبیعت تعلق می گیرند یا فرد؟ به عنوان تعلق می گیرند یا معنون؟

معنون با فرد فرق دارد و عنوان هم با طبیعت فرق دارد. مرحوم آخوند می گوید امر تعلق می گیرد به طبیعت و در اجتماع امر و نهی می گوید فرد به معنون تعلق میگیرد.

فرد یعنی این شیء خارجی با تمام خصوصیاتش، مثلا شما با این مشخصات خارجی

ولی وقتی طبیعت می گوید دیگر شما با آن مشخصات خارجی کاری ندارید بلکه مثلا به آن صلاحیت کار دارید نه مشخصات دیگر

حالا در فلسفه در بحث کلی طبیعی مشهور معتقد اند که کلی طبیعی وجود خارجی دارند و وجود خارجی آن با تعدد افراد متعدد می شوند یعنی در ضمن هر انسانی یک طبیعت انسانیت است و یک سری مشخصات،

فرد با معنون یکی نیست و طبیعت هم با عنوان یکی نیست. طبیعت می توان به حمل الاولی باشد که در ذهن است و به حمل شایع باشد که در خارج است ولی فرد لزوما در خارج است با تمامی مشخصاتش ولی عنوان همیشه در ذهن است و اگر در خارج باشد می شود معنون که همان طبیعت به حمل شایع است.

مدعای آخوند:

متعلق اوامر و نواهی طبیعت است نه فرد (این را آخوند در فصل هفتم از اوامر و نواهی مطرح می کند) و طبیعت به حمل شایع (معنون که در ضمن آن طبیعت وجود دارد یعنی طبیعت خارج دیده) متعلق امر است نه طبیعت بالحمل اولی (عنوان) (این را آخوند در بحث اجتماع امر و نهی مطرح می کند)

امر مولوی به چیزی تعلق می گیرد که مصلحت داشته باشد و مصلحت در عوارض و مشخصات فردیه نیست بلکه در حیثیت صلاتیه است و آن هم به معنوی تعلق می گیرد نه عنوانی که در دهند باشد.

### استدلال آخوند:

اوامر مولوی به چیزی تعلق می گیرد که ذو مصلحت باشد و نواهی مولوی به چیزی تعلق می گیرند که ذو مفسده باشند. وقتی که از فرد سخن می گوئیم، تمامی خصوصیات و عوارض مشخصه در ضمن فرد مطرح می شود، بالوجدان وقتی که مولی به چیزی امر می کند، به تمامی خصوصیات و عوارض مشخصه آن کاری ندارد بلکه برخی از ویژگی ها مد نظر هستند که از آن به طبیعت تعبیر می شود.

مثلا در امر به صلوة آنچه که برای مولی مطلوب است و ذو مصلحت است ایجاد برخی امور است که تحت عنوان طبیعت صلاتیه قرار می گیرد، و برخی خصوصیات مثل زیر سایه بودن یا نبودن و ... که در فرد مطرح هستند در متعلق امر مولی قرار ندارند، در نهی از شرب خمر بالوجدان آنچه که برای مولی مغضوب است شرب خمر است لذا ترک شرب خمر، ترک طبیعت شرب خمر را طلب می کند و برخی خصوصیات دیگر مثل در لیوان خوردن یا استکان خوردن که در فرد مطرح هستند در متعلق نهی مولی قرار ندارند.

### نتیجه:

متعلق امر ایجاد طبیعت است و متعلق نهی ترک طبیعت است.

### مرحوم آخوند خراسانی:

متعلقات اوامر و نواهی طبیعت بالحمل الشایع (معنون یا طبیعت ساری در ضمن افراد خارجیّه یا وجود سعی طبیعت در ضمن افراد)

### صاحب فصول:

متعلقات اوامر و نواهی طبیعت بما هی هی (طبیعت بالحمل الاولی)

### توجیه ارائه شده برای کلام صاحب فصول:

امکان دارد که بگوییم صاحب فصول نیز همان حرف ما (آخوند) را می زده ولی اینکه کلمه ی وجود طبیعت یا بالحمل الشایع یا ... را نیاورده از این جهت بوده که صاحب فصول امر را به طلب وجود معنا می کرده لذا وجود را داخل در معنای امر می دانسته به همین جهت سخن در متعلق اوامر و نواهی تنها کلمه طبیعت را آورده و از تعبیری همچون وجود طبیعت یا طبیعت بالحمل الشایع یا ... استفاده نکرده است.

### اشکال بر توجیه:

اگر واقعا صاحب فصول با آخوند هم نظر بود و متعلق را طبیعت به بالحمل الشایع (وجود ساری طبیعت در ضمن افراد) می دانست و عدم ذکر کلمه وجود به جهت فهم آن از امر می بود لاقلا در متعلقات نواهی می بایست کلمه وجود یا بالحمل الشایع یا ... را ذکر می کرد، درحالیکه در آنجا نیز ذکر نکرده است و صرفا طبیعت را متعلق نواهی دانسته است.

### اشکالی بر متعلق امر دانستن وجود طبیعت (طبیعت بالحمل الشایع):

از آنجا که وجود متعلق بر وجود امر مقدم است اگر متعلق امر وجود طبیعت باشد باید اول طبیعت موجود شود سپس به آن امر شود درحالیکه چنین امری تحصیل حاصل است و لغو می باشد و در نتیجه صدور آن از حکیم محال می باشد.

## پاسخ آخوند:

منظور ما از تعلق امر و نهی به طبیعت بالحمل الشایع یا همان وجود سِعی طبیعت در ضمن افراد این نیست که اول باید طبیعتی در خارج محقق شود و سپس به آن امر تعلق گیرد بلکه منظور ما این است که مولی از عبد، ایجاد آن طبیعت را در ضمن فرد خارجی طلب می کند و از عبد می خواهد که طبیعت بالحمل الشایع (وجود سِعی طبیعت) از آن عبد صادر شود.

## برخی:

بحث متعلقات اوامر و نواهی را مبتنی بر بحث فلسفی اصاله الوجود و اصاله الماهیت دانسته اند و گفته اند اگر کسی اصاله الوجودی باشد باید متعلقات اوامر و نواهی را فرد بداند و اگر کسی اصالت ماهوی باشد باید متعلقات اوامر و نواهی را طبیعت بداند. (آخوند می گوید خیر چه اصاله الوجودی باشی که ما هستیم و چه اصاله الماهیتی باشی، باید قائل به تعلق اوامر و نواهی به طبیعت باشید و صرفاً مدل توضیح دادنتان متفاوت می شود. وقتی اصاله الوجودی بودی از وساطت وجود و ایجاد سخن می گویی و اگر اصاله الماهیتی بودی از این وساطت سخن نمی گویی)

## آخوند خراسانی:

این ابتناء صحیح نیست، ما متعلق امر را طبیعت می دانیم و این مطلب هم با اصاله وجود قابل توضیح است و هم با اصاله ماهیت.

طبق اصاله وجود می گوئیم، مولی از عبد ایجاد آن طبیعت را خواسته است و وقتی که آن عبد، آن طبیعت را در ضمن افراد، محقق کرد به واسطه وجود آن طبیعت، آثار مترتب می شود، طبق اصاله ماهیت، از وساطت وجود سخن نمی گوئیم و می گوئیم مولی از عبد طبیعت را خواسته و آثار بر آن طبیعت مترتب می شود.



ج 1 ص 279 و 280

الفصل الثامن  
فى نسخ الوجوب

فی الواجب التخییری

واجب تخییری یعنی واجب یک عدل دارد ولی در تعیینی عدل ندارد. اینجا بحث نیست. ولی اینکه چه چیزی باعث می شود واجب تعیینی یا تخییری شود؟ این اختلافی است.

شیخ طوسی: هر گاه مصلحت ملزمه در واحد علی سبیل البدل باشد، وجوب تخییری جعل می شود و الا وجوب تعیینی

شیخ مفید: احدهما بعینه تعیینی و احدهما لا بعینه تخییری

سید مرتضی: مصلحت ها فرق نمی کند و به لحاظ جعل تکلیف مثل هم اند بلکه از لحاظ اسقاط تفاوت دارند یعنی اگر با انجام یکی از چندتا اسقاط شود تعیینی است ولی اگر باید فقط یک واحد معینی انجام شود تا اسقاط شود تعیینی .

اشاعره یا معتزله: واجب تخییری به جهل ما به واجب واقعی بر می گردد.

مشهور علمای شیعه: فرق می گذارند بین تخییر عقلی و تخییر شرعی. مثلا مولی می گوید اشتر قلما، شما بین افراد قلم مخیر هستی این می شود عقلی یعنی تخییر در افراد آن طبیعت است. ولی اگر در خود طبیعت ها فرق می شود این می شود تخییر شرعی

همه قبول دارند که برخی واجبات وجود دارند که لزومی ندارد مکلف تمامی اطراف آنها را انجام دهد و بین انتخاب یکی از اطراف آن مخیر است که به آن واجب تخییری می گویند. مثل کفاره افطار عمدی به حلال، در روزه ماه رمضان که مخیر بین آزاد کردن بنده یا 60 روز روزه یا اطعام 60 مسکین می باشد.

ولی در تصویر چگونگی پیدایش واجب تخییری، در بین اصولیین 5 گونه تعبیر دیده می شود:

### 1. بیان شیخ مفید (متوفی 413 ه ق)

هرگاه مصلحت در واحد لا بعینه باشد، وجوب تخییری جعل می شود و اگر در واجب بعینه باشد، وجوب تعیینی

### 2. سید مرتضی (علی بن الحسین الموسوی ملقب به علم الهدی که امیر المومنین به او این لقب را داد) (متوفی 436 ه ق)

واجب تعیینی و تخییر به لحاظ جعل تکلیف تفاوت ندارند تفاوت آنها به لحاظ استقاط تکلیف است اگر انجام واجبی فقط تکلیف به همان واجب را ساقط کند آن واجب واجب تعیینی است ولی اگر انجام واجبی علاوه بر اسقاط آن واجب، یک یا چند واجب دیگر را از همان مکلف ساقط کند، واجب تخییری است.

### 3. بیان شیخ طوسی (متوفی 460 ه ق)

هرگاه مصلحت ملزمه در واحد علی سبیل البدل باشد، وجوب تخییری جعل می شود و الا وجوب تعیینی

### 4. قولی که اشاعره به معتزله نسبت داده اند و معتزله به اشاعره (در شیعه قائل ندارد)

اگر واجب هم عندنا و هم عند الله معلوم باشد واجب تعیینی است و اگر واجب عند الله معلوم باشد ولی عندنا مردد بین دو یا چند شیء باشد، واجب تخییری است.

### 5. قول مشهور بین علماء شیعه (مختار آخوند خراسانی)

دو واجب تخییری داریم یک تخییر عقلی داریم که این تخییر بین افراد مختلف است (اگر مولی هدف و غرضی را که دنبال می کند و مصلحت مورد نظر مولی در یک طبیعتی وجود دارد که افراد مختلفی دارد و این غرض با هر یک از این افراد تأمین می شود در این اینجا به طبیعت امر می کند و مکلف را بین افراد آن طبیعت واحد مخیر می گرداند، مثل اشتر قلما، در اینجا متعلق واقعی تکلیف همان طبیعت است

و تخییر صرفا بین افراد آن طبیعت واحده است. که محل بحث نیست) و یک تخییر شرعی (اگر مولی اغراض و اهداف متعددی را دنبال میکند و در هر یک از طبیعت های مورد نظر مصلحت ملزومه متفاوتی است ولی در مقام امتثال امکان ندارد که عبد بتواند تمامی آنها را تامین کند (نه اینکه عبد نمی تواند بلکه وقتی یکی را انجام داد دیگر مصلحت دیگری ها از بین می رود) و هرگاه یکی از آنها را تحصیل کرد، باقی قابل تحصیل نیستند در اینجا مولی مکلف را در اینکه کدام یک از این چند طبیعت را انجام دهد مخیر می گرداند که این محل بحث ما است.) داریم که این تخییر بین طبائع مختلف است.

ثمره اش این است که در جاهایی مثل اقل اکثر اصلا می توانیم حکم به تخییر بکنیم؟

در متن کتاب آخوند به قاعده الواحد استناد کرده و اصفهانی و امام به او اشکال کرده اند که جا نداشت.

امام: قاعده الواحد مبتنی بر قاعده سنخیت است و قاعده سنخیت هم یعنی چیزی که کمالی دارد، آن معلول های صادر شده از او همان کمال را دارند نه اینکه شبیه آن باشند. خب این چه ربطی به بحث ما دارد؟ و ما اصلا قبول نداریم قاعده الواحد را به این معنای وسیع بخواهیم اعمال کنیم چون روایت و آیه که نیست.

انگار در ذهن آخوند بوده است که قاعده الواحد یعنی اگر اینور واحد است آنور هم باید واحد باشد. و نمی داسته آن واحد بسیط باشد یا مرکب یا حقیقی باشد یا اعتباری، فرق می کند و تکوینیات با اعتباریات (مسائل شرعی) فرق می کند. (مراجعه کنید به آموزش فلسفه جلد 2 بحث علیت، قاعده الواحد)

فرق تخییر و اباحه این است که در تخییر باید یکی را انجام دهی ولی در اباحه می توانی انجام بدهی یکی را می توانی اصلا هیچ چیزی را انجام ندهی.

در واجب تخییری اگر تمام عدل ها را ترک کرد دیگر فقط یک عقاب دارد. و اگر یکی را انجام داد کافی است و اگر بجای یکی همه را انجام داد فقط برای یکی ثواب می برد.

هدف این بحث تصویر این مساله در اقل و اکثر است که آیا تخییر متصور است یا نه

تخییر بین اقل و اکثر معقول است یا نه؟ (ما روایاتی داریم که ظهورشان در تخییر بین اقل و اکثر است مثلاً روایات تسبیحات اربعه ظهورش در تخییر بین اقل و اکثر است. اگر این عقل قطعی بگوید معقول نیست این تخییر، خب ظاهر آن روایات که نقل ظنی هستند کنار می روند و می گوئیم یکی واجب و بقیه مستحب است و دوبار هم گفتیم می شود، ولی اگر تخییر معقول باشد بین 1 و 3 مخیر هستیم و دو تا دیگر نمی توانیم بگوئیم.)

مثلاً ظاهر روایات تسبیحات اربعه وجوب تخییری بین 1 و 3 است. اگر تخییر بین اقل و اکثر را معقول بدانیم، به این ظهور اخذ می کنیم و اگر تخییر بین اقل و اکثر را نا معقول بدانیم باید از این ظهور رفع ید کرده و به وجوب یکبار و استحباب 3 بار فتوا دهیم.

### 3 نظریه در میان فقها وجود دارد:

1. تخییر بین اقل و اکثر نا معقول است.
2. تاخیری بین اقل و اکثر معقول است. (نظر آخوند)
3. تفصیل.

### دلیل نظریه 1:

انجام اقل از دو حال خارج نیست، یا اقل محصلّ عرض ملزومه مولی است یا اقلّ محصلّ عرض ملزومه مولی نیست.

اگر اقل محصلّ عرض ملزومه مولی است فلا وجه لوجوب الاکثر چرا که بعد از خواندن تسبیحه اول مصلحت ملزومه حاصل شد لذا مصلحت ملزومه ای نمانده که با 3 تا حاصل شود.

اگر اقل محصلّ عرض ملزومه مولی نیست فلا وجه لوجوب الاقل پس وجوب تخییری بین اقل و اکثر معقول است.

به قرینه عقل قطعی از ظهور اولیه روایات دست می کشیم و چون می دانیم که 1 بار تسبیحه قطعا وجوب داشته است (چون روایت داریم که می گوید یکی کافی است) پس 1 بار تسبیحه واجب و 3 بار واجب نیست.

### نقد آخوند:

اگر اقل لا بشرط عن الزیاده، محصل غرض مولی بود، اشکال وارد بود، ولی اگر اقل بشرط لا عن الزیاده محصل غرض مولی باشد، اشکال وارد نیست و در نتیجه می توان به ظهور روایات در تخییر بین اقل و اکثر اخذ کرد.

یعنی اقل به شرط لا عن زیاده محصل غرض مولی است و اگر چیزی به آن اضافه شود دیگر محصل غرض مولی نیست و باید اکثر باشد.

مثلا ممکن است که مولی بداند که تسبیح اول به شرطی که چیزی بر آن افزوده نشود، محصل غرض مولی است. لذا یکبار را واجب کند ولی از آنجا که در صورت اضافه شدن، محصل غرض مولی نیست، به عبد می گوید که اگر بر تسبیح اول تسبیحی را اضافه کردی، باید تا سه تسبیحه، ادامه دهی تا مصلحت ملزمه حاصل شود.

(آقای تبریزی اشکال کرده که بشرط لا و بشرط شیء قسمیم هم هستند و قسمیمان متباینان هستند زیرا یک به شرط عدم زیاده در ضمن اکثر نیست دیگر و آن اکثر یک چیزی است و یک به شرط عدم زیاده چیز دیگری است. پس این تخییر بین اقل و اکثر نیست بلکه تخییر بین متباینین است. پس باز تخییر بین اقل و اکثر تصویر نشد، درحالیکه شما در پی این بودید که ظهور روایات را که ظاهر در اقل و اکثر تخییری بودند را اخذ کنی درحالیکه با تصویر شما، اصلا اقل و اکثر بودن عرفی از بین می رود و دیگر ظاهر روایت را با این نمی توانید اثبات کنید و آقای اصفهانی هم نظر خودش را گفته نه امام زمان ولی امام و آقای فاضل تخییری بودن را قبول می کند. ولی خویی و شاگردانش قبول نمی کنند، خلاصه این بحث بحث روز است. اینجا آقای فاضل پاسخ داده که خیر عرف این را اقل و اکثر می داند و این حرف شما دقت عقلی است. دوباره ما جواب می دهیم که خیر دقت عقلی ما توسط عرف قابل فهم است)

(مرحوم آشیخ عبد العلی وفسی: معتقد بوده است که بعد از آخوند اعلمیت با نائینی است و نائینی نباشد، سید ضیاء است، نه آسید ابوالحسن اصفهانی زیرا اصفهانی کپی آخوند است و حرف اضافی ندارد.

ایشان می گوید من چهل هفته رفتم مسجد سهله و هرچه بلد بودم انجام می دادم تا مقبول باشد. هفته آخر که رفتم خصوصیات امام زمان را هم چک کردم که اگر دیدم ایشان را تشخیص دهم. هفته آخر رفتم ولی کسی را ندیدم، از مسجد آدم بیرون و در فکر بودم که چه کار کردم که ایشان را نتوانستم ببینم، در همان حال عربی صدایم کرد و گفت با کسی کار داری؟ مشخصاتش را چک کردم دیدم امام نیست گفتم: نه با تو کاری ندارم، دوباره صدایم کرد و گفت: شاید من را امام فرستاده باشد. شروع کردم به او فحش دادن که امام برای پاسخگویی به من مجتهد کسی مثل تو عرب بی سواد فرستاده است؟ او گفت: من که نمی گویم اعلم هستم بلکه شاید من را فرستاده به تو پیامی برسانم. باز هم توجه نکردم و رفتم بعد با خودم فکر کردم، دیدم حرفش درست است. برگشتم صدایش زدم ولی او می رفت و جواب نمی داد. شروع کردم فحش دادن که وایسا! خلاصه، اول آرام دنبالش رفتم ولی سرعتش زیاد شد پس منم به دنبالش دویدم تا به یک خانه رسید و داخل رفت، در زدم و وقتی آمد از او پرسیدم اینجا کجاست؟ گفت: من پیام آورده بودم که امام اینجا است و با من بیایید، ولی شما تعلل کردی و امام رفت. شروع کردم فحش دادن که دروغ نگو اینجا یک در بیشتر ندارد اگر می رفت او را می دیدم، او گفت: امام مگر طی الارض ندارد؟ فکر کردم دیدم درست می گوید. گفت: حالا بیا نایب امام هست، از او بپرس، من دیدم امام که از دست رفت حداقل نایب را ببینم، رفتم دیدم آسید ابوالحسن اصفهانی نشسته است، خلاصه سوالاتم را پرسیدم و همین سوال را می پرسد که اقل و اکثر واجب تخییری است یا خیر، و مرحوم اصفهانی می گوید: به نظر من تخییری است. این جریان تمام می شود و ایشان به خانه بر می گردد. با خود فکر می کند شاید آن فردی که با او به عنوان نایب امام زمان ملاقات کرده است، صرفاً شبیه به آسید ابوالحسن اصفهانی بوده است. لذا تصمیم می گیرد فردایش دوباره پیش مرحوم اصفهانی برود و دوباره از ایشان این سوال را بپرسد. فردای آنروز دوباره پیش خود مرحوم اصفهانی می رود و دوباره سوالاتش را می پرسد، می گویند مرحوم اصفهانی می خندد و می گوید شما دیروز پرسیدی و پاسخ گرفتی و من از دیروز تا امروز فتوایم عوض نشده است. جالب است ایشان بعد از این جریان وقتی در مورد اعلم مورد سوال قرار می گرفت می گفت: به نظر من آقای نائینی اعلم است و بعد آقا ضیاء و بعد خودم ولی شما از آسید ابوالحسن اصفهانی تقلید کنید چون امام زمان او را اعلم می داند.

(استاد این مطلب را هم در کتاب خوانده و هم از یکی از شاگردان ایشان شنیده است)

(آقای تبریزی می گفت معلوم نیست نظر امام زمان هم همین نظر آسید ابوالحسن بوده باشد و آسید ابوالحسن می گوید نظر من این است نه امام زمان)

(در دقت های عقلی اگر لو التفت له لم یقرّ اینجا این دقت عقلی غلط است مثلا در جایی که رنگ خون باقی مانده است عرف را اگر بهش بگویی عرض از جوهر جدا نیست این را نمی فهمد و صرفا می گوید این دیگر خون نیست ولی در بعضی جاها اگر التفت به یقرّ اینجا این دقت عقلی درست است و معتبر است.)

### نظریه سوم:

تفصیل در معقول بودن یا نبودن در تخییر بین اقل و اکثر

### دلیل نظریه سوم:

اگر اکثر یک دفعه ایجاد می شود، مثلا اگر بخواهد خط طویل را بکشد، یکباره می کشد. در اینجا تخییر بین اقل و اکثر معقول است. ولی اگر اکثر تدریجا ایجاد می شود، مثلا اگر بخواهد خط طویل را بکشد، ابتداء نمی کشد بلکه اول خط قلیل را می کشد و سپس بعد از مکث، خط را ادامه می دهد و به طویل می رسد در اینجا تخییر بین اقل و اکثر معقول نیست.

و امور شرعیه ای همانند تسبیحات اربعه، عرفا از قسم دوم هستند.

### نقد نظریه سوم:

این تفصیل درست نیست چرا که اگر اقل به شرط لا عن الزیاده محصل غرض مولی باشد تخییر بین اقل و اکثر معقول می گردد. فرقی نمی کند که تدریجا ایجاد شود یا دفعه و شما فرض را عوض کردید و گفتید که اگر اقل ایجاد شود و بعد با مکث به آن چیزی زیاد شود اشکالی ندارد و مستحب است درحالیکه ما گفتیم اگر چیزی به آن اضافه شود حتی اگر با مکث هم باشد دیگر عرض مولی حاصل نمی شود مگر اینکه به 3 تا برسد.



اگر واجب، جامع بین اقل و اکثر بود یعنی یک غرض وجود داشته باشد اینجا تخییر عقلی است ولی اگر اقل به شرط لا باشد یعنی دو غرض وجود داشته باشد، تخییر شرعی و تخییر معقول می شود.

اگر واجب اقل لا بشرط بود اینجا دیگر همان واجب و زائد بر آن مستحب میشود.

## فی الوجوب الکفائیّ

وجوب کفایبی وجوبی در مقابل وجوب عینی است و به تک تک افراد تعلق می گیرد و اگر کسی انجام ندهد همه عقاب می شوند و اگر من به الکفایه انجام دهند دیگر وجوبش از بقیه برداشته می شود. و این مساله به این خاطر است که اینجا یک غرض واحدی وجود دارد که با من به الکفایه حاصل می شود و اگر بعد از آن بقیه بخواهند انجام دهند دیگر لغو می شود کارشان.

اگر غرض با من به الکفایه حاصل بشود دیگر انجام بقیه لغو می شود لذا واجب کفایبی می شود. ولی گاهی هر فردی مصلحت خودش را دارد و اینطور نیست که اگر عده ای بروند برای بقیه لغو شود، اینجا واجب واجب عینی است.

حالا اگر بیشتر از من به الکفایه رفتند و کسی هم زودتر نرفته بود خدا به همه ثواب می دهد زیرا اگر فقط به بعضی ثواب می داد، ترجیح بلا مرجح می شود.

واجبات:

1. زمانی در مصلحت یا مفسده آنها مدخلیت دارد. اینجا شارع واجب را به صورت موقت جعل می کند، مثل نماز های یومیّه، روزه ماه رمضان

(الف) زمان تعیین شده برای امتثال واجب به اندازه خود واجب است نه بیشتر (مضیق) مثل وجوب روزه ماه رمضان

(ب) زمان تعیین شده برای امتثال واجب بیش از زمان انجام واجب است. (موسع)

2. زمان در مصلحت و مفسده آنها مدخلیت ندارد. شارع واجب را بصورت غیر موقت جعل می کند. (تردیدی نیست که هر عملی که مکلف انجام می دهد دربرهه ای از زمان صورت می گیرد ولی در واجبات غیر موقت وجوب آن واجب تابع زمان خاصی نیست. مثل وجوب جواب سلام)

**نکته:** واجب به موقت و موسع تقسیم نمی شود بلکه اول به موقت و غیر موقت تقسیم می شود و سپس موقت به موسع و مضیق تقسیم می شود.

**نکته:** هر واجب موسعی افراد متعدّد طولی (هم زمان) و عرضی (غیر همزمان) دارد. مثلاً نماز ظهر، افراد طولی همانند نماز اول وقت، نماز وسط وقت و ... دارد و افراد عرضی مثل نماز اول وقت در مسجد، لذا همواره در واجب موسع تخیر عقلی وجود دارد. (تخیر بین الافراد لطیعة واحدة)

مرحوم علامه حلّی:

تخیری که در واجب موسع وجود دارد، تخیر شرعی است.

## نقد:

تخیر شرعی در بین طبائع متعدّده و اغراض متعدد مطرح بود ولی در واجب موسّع یک طبیعت وجود دارد که واجب است و تخیر، بین افراد آن طبیعت است، یعنی همه اطراف تخیر، مصادیق یک طبیعت هستند و به طبائع دیگری منتسب (غیر از طبیعت مامور به) نمی شوند.

گاهی دلیل داریم که اگر کسی، واجب موقت را در زمان خودش، انجام نداد، بعد از آن زمان قضا کند. اینجا طبق دلیل عمل می کنیم. (و بحثی نیست) مثل نماز های یومیه.

گاهی دلیل داریم که اگر کسی واجب موقت را در زمان خودش انجام نداد، بعد از آن زمان نمی تواند قضا کند (قضا ندارد) مثل نماز عید

گاهی شک داریم که اگر کسی واجب موقت را در زمان خودش انجام نداد، بعد از آن زمان آیا می تواند قضا کند یا نه؟ مثل برخی از نماز های مستحبی (غیر از نماز شب و ...) یا نماز آیات

اگر در موردی استظهار کردیم مطلوب مولی واحد است، مثل زمانی که برای مولی مهمان های متعددی در ظهر روز شنبه می آید و ما را به تهیه غذا در ظهر روز شنبه امر می کند. اینجا قضاء مشروع نیست (نمی توانی دوشنبه چهل پرس غذا بیاوری و بگویی قضاء کردم، زیرا دیگر مطلوب مولی فوت شد).

اگر در موردی استظهار کردیم که مطلوب مولی متعدد است مثل اینکه می دانیم آن عمل خودش برای مولی مطلوب است، مثل دعای کمیل که می دانیم آن دعا خودش مطلوب است و انجام آن دعا در شبهای اعیاد مثل جمعه، مطلوب دیگری، این جا قضاء مشروع است چرا که هرچند در قضاء تمام المطلوب نیست ولی مطلوبیت وجود دارد. (مطلوبیت پایین تر موجود است یعنی تمام المطلوب در وقت بودن بود ولی خارج از وقت هم هنوز مطلوب هست)

مرحوم آخوند معتقد است ظهور اولیّه در وحدت مطلوب است لذا اگر قرینه ای وجود نداشته باشد، قضاء مشروعیت ندارد باستثناء یک قسم، (که نماز آیات هم از این قسم می شود)

### قسم استثناء شده:

در صورتیکه 3 شرط در کنار هم باشند، آخوند خراسانی مشروعیت قضاء را می پذیرد.

### شرط 1:

توقیت در دلیل منفصلی وارد شده باشد. مثلا در یک دلیل آمده، اقم الصلاة لذكره و در دلیل دومی آمده، اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الیل (توقیت)

### شرط 2:

دلیل اول که مشروعیت اصل عمل را می رساند مطلق باشد. یعنی در مقام بیان باشد. (نه مهمل و مجمل باشد.)

### شرط 3:

دلیل دوم که توقیت العمل را می رساند مطلق نباشد. چراکه اگر مطلق باشد و مولی در مقام بیان هرآنچه که برای وی مطلوب است باشد، مطلوبیت عمل، خارج الوقت (قضاء) احراز نمی شود ولی اگر مطلق نباشد و مولی در مقام بیان هر آنچه برای او مطلوب است نباشد قدر متیقن آن است که تمام المطلوب برای مولی انجام عمل در آن وقت است ولی اینکه آن عمل خارج از آن وقت، مطلوبیت فی الجملة داشته باشد این نفی نمی گردد. (زیرا اگر اطلاق داشته باشد ظهورش می شود در تمام المطلوب و ظهور از دلیل اول دوباره ضیق می شود.)

ما یک وحدت مطلوب داریم و یک تعدد مطلوب، اگر فعلی فقط در این زمان مطلوب باشد دیگر قضا ندارد چون مطلوب فوت شده است، این وحدت مطلوب می شود. اگر تعدد مطلوب باشد یعنی خود در زمان بودن یک مطلوب دارد و خارج از زمان هم مطلوبیت دیگری دارد اینجا قضا می شود. ولی گاهی شک می کنیم در قضا، خب اینجا باید ببینیم وحدت مطلوب فهمیده می شود یا تعدد مطلوب

آخوند می گوید اصل بر وحدت مطلوب است. زیرا ایشان زمان را قید می بیند نه ظرف (تفاوت قید و ظرف در این است که ظرف نمی بندد و صرفا ظرف می دهد ولی قید محدود می کند و می بندد) و چون کثرت استعمال را در قید بودن زمان می داند می گوید ظهور توقیت و زمان دادن، در قید بودن است.

البته ایشان می گوید با 3 شرط می توان از این ظهور دست برداشت.

اگر کسی مفهوم الوصف را قبول داشت (آخوند قبول ندارد)، امر به واجب با وصف فلان وقت، مفهومش دلالت می کند به عدم امر به واجب خارج الوقت

مساله:

آیا امر به یک واجب موقت دلالتی بر مشروعیت قضاء آن واجب دارد یا نه؟

پاسخ آخوند:

به لحاظ دلیل اجتهادی:

دلالتی ندارد مگر در یک مورد.

استدلال:

ظهور امر به واجب موقت، در وحدت مطلوب است لذا دلالتی بر مشروعیت قضاء، بعد از وقت نخواهد داشت مگر در جایی قرینه بر تعدد مطلوب باشد.

استثناء:

دلالت بر مشروعیت قضاء را می پذیریم.

با سه شرط:

1. توقیت در دلیل منفصل آمده باشد. 2. دلیل اول که بر مشروعیت اصل العمل دلالت می کند، مطلق باشد. 3. دلیل دوم که بر توقیت دلالت می کند مطلق نباشد.

به لحاظ دلیل فقهاتی:

مرحوم آخوند وفاقاً لالجمهور می گوید اصل برائت جاری می شود چون شک در اصل واجب بودن یا نبودن قضاء است یعنی شک در اصل تکلیف است و شک در اصل تکلیف مجرای برائت است.

قول مخالف مشهور:

استصحاب وجوب جاری می گردد چراکه می دانیم این شیء در آن زمان واجب بوده، شک داریم بعد از آن زمان نیز وجود دارد یا ندارد، خب کلی وجوب را استصحاب می کنیم و الاستصحاب ارش الاصول و مقدّم علی البرائة

نقد قول مخالف مشهور:

مسلماً فرد تغییر کرده و متیقّن سابق وجوب ادائی بود و مشکوک لاحق، وجوب قضائی است، استصحاب کلی وجوب، از قبیل کلی قسم ثالث می شود، که حجت نیست لتغییر الموضوع، لعدم احراز وحدة موضوع لالقضية المتیقنة و القضية المشکوکة

استصحاب کلی:

شک در بقاء کلی ناشی از:

قسم اول: شک در فرد

کلی قسم دوم: شک در قصیر و طویل بودن فرد

کلی قسم دوم: شک در حدوث فرد جدید (فرد قبلی که موقت بود از بین رفته حالا شک داریم مطلوبیت و فرد جدیدی حادث شده است یا خیر)



**مساله:** آیا امر با واسطه همان احکامی را دارد که امر مستقیم دارد؟

**پاسخ مشهور (منهم الآخوند):**

اگر واسطه صرفاً طریقت داشته باشد و هدف مولی صرفاً بیان حکم آن شیء باشد، همان احکام امر مستقیم را دارد.

ولی اگر واسطه موضوعیت داشته باشد یا فی الجملة در غرض مولی دخیل باشد، نمی توان احکام امر مستقیم را جاری کرد.

خب اینجا با قرینه این فهمیده می شود البته در شریعت قرائن عامه ای داریم که انبیاء و ائمه مبلغین هستند و شارع نیستند و لذا می گوییم از قسم اول است مگر جایکه خلافش ثابت شود.

خود امر دلالت ندارد (بطور کلی یعنی چه در شریعت و چه در جای دیگر) که واسطه صرفاً طریقت داشته یا موضوعیت داشته است و این مطلب نیازمند به قرینه است، البته در شریعت چون غالباً پیامبران و اهل بین علیهم السلام مبلغین احکام الهی هستند، این غلبه، خود قرینه ای عام است بر اینکه اوامر بواسطه انبیاء و ائمه را به منزله امر مستقیم خداوند تفسیر کنیم. (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ)

مناشیء ظهور:

1. وضع
2. قرائن خاص
3. قرائن عام (مثل مقدمات حکمت (اطلاق)، قرینه عقلی و ...)
4. سیاق
5. کثرت استعمال

### مساله:

اگر قبل از امتثال امر اول، دوباره مولی به آن امر کرد، آیا این موجب وجوب تکرار آن می شود و تاسیسی است و باید دوبار آنرا انجام دهیم یا اینکه تاکید امر اول می شود و بعث حاصل به امر اول و صرفا تاکید است؟

مقتضای اطلاق ماده امر (زیرا ماده که عوض نشده است و همان امر اول است) تاکید است زیرا که اگر طلب تاسیسی بود باید یک تقییدی می آمد مثل مرهٔ اخی ولی وقتی اینطور نیامد و عین امر قبل، بدون بیان علت آمد (مثلا "صل" "صل") یا اینکه عین امر قبل با بیان یک علت واحد آمد. (مثلا "ان جائک زید فاکرمه" و "ان جائک زید فاکرمه") اینجا ظهور در تاکید بودن است نه تاسیسی بودن و ظهور این یکسان آوردن ماده، در تاکید بودن است.

### اشکال:

درست است که ظهور ماده در تاکید است ولی در ادبیات خوانده ایم که ظهور هیات در تاسیس است زیرا الافادة خیر من الاعداء.

### پاسخ آخوند:

اینجا ظهور در ماده قوی تر است از هیات.

در آنجایی که آن هیات مسبوق به همان هیات بعینه باشد، یا کل جمله قبل بعینه تکرار شود، تاکید (توسط ماده) از تاسیس (توسط هیات) سبقت می گیرد. (مثلا فاعتق رقبة و بعدا دوباره بگوید فاعتق رقبة) درحالیکه اگر شرطش فرق می کرد (مثلا فاعتق رقبة اگر روزه را خوردی و فاعتق رقبة اگر قسم را شکستی)، ظهورش در دو عتق رقبة می شد ولی حالا که اینطور نیست، ظهورش در یک عتق است.

فصل في عدم دلالة النهي الا على الطلب

ماده نهی:

مشتقات از «ن ه ی» مثال: ينهاكم عن الفحشا. باي هيئة كانت (نهی، ينهي، ناهي، منهي عنه و ...)

صيغه نهی:

لا تفعل باي مادة كانت (لا تفعل، لا تضرب، لا تجلس و ...)

مرحوم آخوند:

ماده نهی و هیئت نهی هر دو ظهور در تحریم دارند منشا این ظهور وضع ماده و هیئت است یعنی چون امر بمادته و هیئته برای دستور به فعل و نهی بمادته و هیئته برای دستور به ترک وضع شده اند لذا عقل حکم می کند که وقتی مولی دستورداد و مومنی نداشتیم تحویلا للمولوی و العبودیه یا دفعا للعقاب المحتمل باید در دستور به فعل، عمل را انجام دهیم و در دستور به ترک عمل را ترک کنیم.

بعضی مباحث مثل اشتراط علو یا استعلا یا هر دو که در اوامر مطرح بود عینا در نواهی نیز تکرار می شود و مرحوم آخوند که در اوامر صدق علو (اعم حقیقی و علو اعتباری) را شرط می دانست در نواهی نیز به همین مطلب قائل است.

حاشیه: (نکته حاشیه ای از مرحوم آقا ضیا الدین عراقی نهایه الافکار ابتدای بحث نواهی ص 402)

مرحوم آخوند امر را به طلب الفعل و نهی را به طلب ترک معنا می کند یعنی امر و نهی را به طلب معنا می کند و متعلق طلب را در امر فعل و در نهی ترک قرار می دهد در نتیجه در ادامه وارد این بحث می شود که متعلق نهی مطلق ترک است (نفس ان لا تفعل) یا حصه خاصی از ترک (کف النفس = ترکی که مکلف میل به انجام آن دارد).

سخن آخوند طبق مبانی خودش قابل دفاع است ولی طبق مبانی مشهور قابل قبول نیست چرا که هیات معنایی حرفی است و «طلب» معنای اسمی لذا تفسیر کردن هیات به طلب به مبانی مشهور در وضع حروف و هیئات قابل قبول نیست. به همین جهت مشهور هیات امر را به نسبت بعثیه و هیات نهی را به نسبت زجریه معنا کرده اند لذا معنای هیات امر و هیات نهی از اساس متفاوت می شود و متعلق میشود و متعلق نهی، اصلا ترک نخواهد بود تا بحث کنیم که مطلق ترک است یا حصه خاصی از آن.

باتوجه به اینکه معنای نهی به نظر آخوند و من تبعه طلب ترک است ظاهر آن است که مطلق ترک منهی عنه باشد و قیدی نداشته باشد.

کسانی که حصه خاصی از ترک را منهی عنه می دانند (کف النفس=میل داشتن و ترک کردن) برای این تقیید می بایست دلیل بیاورند و اگر ادله آنها را رد کنیم مدعای ماکه مطابق با ظهور است اثبات می شود.

### دلیل قائلین به تقیید ترک به خصوص کف نفس:

اوامر و نواهی مولوی به چیزی تعلق می گیرند که مقدور مکلف باشند و مطلق ترک مقدور مکلف نیست چرا که سابق بر وجود شخص است یعنی هر مکلفی از زمانی حادث می شود و عدم قبل آن زمان تحت قدرت وی نیست پس متعلق نواهی مولوی نمی تواند مطلق ترک باشد بلکه خصوص حصه ای از ترک باشد که همان کف النفس است.

### پاسخ آخوند (طبق توضیح محقق اصفهانی):

ماهم قبول داریم که مطلق ترک ولو بالعدم ازلی مقدور مکلف نیست و نمیتواند متعلق نهی مولوی باشد ولی مطلب آن است که هیچ کس چنین چیزی ادعا نکرده است دعوا بر سر متعلق قرار گرفتن مطلق استمرار بر ترک است یعنی ما می گوئیم متعلق نهی مطلق استمرار بر ترک است. و طرف مقابل ما می گوید متعلق استمرار حصه ای از ترک (انجایی که میل دارد و انجام نمی دهد) می باشد و من الواضح که استمرار بر ترک مقدور مکلف است

هذا مضافا الی

فعل و ترک نقیضان هستند و نقیضان در قدرت و عدم قدرت مساوی هستند معنا ندارد که شما مطلق ترک را مقذور ندانید ولی مطلق فعل را مقذور بدانید. اگر مطلق استمرار بر ترک مقذور نیست استمرار بر فعل نیز نباید مقذور باشد.

**مساله:**

آیا امر و نهی بر دوام و تکرار دلالت دارند یا بر وحدت یا هیچکدام؟

**آخوند خراسانی وفاقا للجمهور:**

هیچکدام. امر و نهی از ماده ای و هیاتی تشکیل می شوند. نه در ماده آنها چیزی است که به استمرار یا وحدت دلالت کند و نه در هیات آن

البته در مقام امثال، در اوامر مولی از ما ایجاد طبیعت را خواسته است و چون عقلا (به تعبیر امام خمینی عرفا) طبیعت با یک فرد نیز محقق می شود، اگر مکلف یکبار انجام داد، امثال کرده است. (لولا القرینة علی خلافها)

در نواهی مولی از ما ترک طبیعت را خواسته است و چون عقلا (عرفا به نظر امام) طبیعت با ترک تمامی افراد ترک می شود مکلف می بایست تمامی افراد را ترک کند تا نهی را امثال کند. (که خب اینها حکم عقل است و ربطی به مدلول لفظ ندارد.)

**نتیجه:**

اگر نهی مطلق بود و مقید به زمان یا مکان خاصی نبود، عقلا (عرفا به نظر امام) در مقام امثال، باید افراد (چه افراد طولیه و تدریجیه و چه افراد عرضیه و دفعیه و همزمان) آن طبیعت در تمامی زمان ها و مکان ها ترک شوند. (یعنی خود آن نهی صرفا مدلولش طلب ترک آن طبیعت است ولی عقل می گوید آن طبیعت ترک نخواهد شد مگر با ترک جمیع افراد آن طبیعت)

**مساله:**

اگر کسی با نهی مخالفت کرد و یک فرد از افراد طبیعت را مرتکب شد، آیا مجوزی بر ارتکاب سایر افراد دارد یا سایر افراد همچنان مبعوض اند؟

پاسخ آخوند:

عقلا هر دو ممکن است. اگر مفسده انحلالی باشد و هر فردی مفسده خودش را داشته باشد (مثل استغراق افرادی) اینجا ارتکاب یکی مجوز ارتکاب بعدی نمی شود و اراده ترک مستقر است. اگر مفسده انحلالی نباشد و مفسده در اصل تحقق طبیعت است بعد از ارتکاب یکی و تحقق آن طبیعت، ارتکاب سایر افراد مفسده ای ندارد مثلا در روزه طبق مبنای افرادی که مفسده را در اصل تحقق طبیعت می دانند) اگر فردی غذا خورد دیگر اکل و شرب بعدی اش مفسده ای ندارد چون مفسده در اصل تحقق طبیعت بود که با ارتکابش فوت شد. (این انحلالی و غیر انحلالی به بیان آقا ضیاء بود.)

نهی لا بمادته و لا بهیاته بر هیچ یک از این دو (انحلالی و بودن) دلالت ندارد و اثبات هرکدام قرینه می خواهد.

گاهی اوقات متعلق نهی اطلاقی دارد که آن اطلاق ظهور در انحلالی بودن مفسده در تک افراد است. در این صورت طبق اطلاق متعلق عمل می شود. (که دیگر این ربطی به نهی ندارد و بخاطر اطلاق است.)

## فصل

ص 10 و 11 و 12 ج 2

## فی اجتماع الامر و النهی

محل نزاع در بحث اجتماع امر و نهی (میرزای نائینی فوائد الاصول ، ج 2، ص 396 و ص 397 مقرر مرحوم کاظمینی)

اجتماع امر و نهی 3 گونه تصویر می شود:

### 1. امری:

مامور به و منهی عنه هم عنوانا واحد هستند و هم وجودا (یعنی به شیء واحدی که عنوان واحدی دارد، هم امر کنیم و هم نهی کنیم. اَکْرِمَ زیدَا و بعد بگویند لَا تُکْرِمَ زیدَا)

همه قبول دارند محال است. بخاطر لازم آمدن تضاد در هم مبادی و هم غرض (دو تضاد پیش می آید. یکی به لحاظ مبادی: امر جایی می آید که مصلحت غالبه باشد و نهی جایی می آید که مفسده غالبه باشد و نمی شود هر دو اینگونه باشند و این تضاد است. یکی به لحاظ منتهی (غرض): عرض از نهی زاجزیت هست و غرض از امر باعثیت است و نمی شود که مولی از فرد واحد هم انجام را بخواهد و هم ترک را)

### 2. ماموری:

مامور به و منهی عنه عنوانا متفاوت اند ولی وجودا خارجیا یکی اند (لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه که عنوانش غصب است)، (اقم الصلّٰة که عنوانش صلوة است)

مصلحت غالبه مبدا امر است و مفسده غالبه مبدا نهی است. غرض هم انجام مامور به غرض از امر است و ترک منهی عنه غرض از نهی لذا نزاع بین فقها در اجتماع امر و نهی، نزاع صفروی است و الا کبری متفق علیه بین الكل است و همه قبول دارند که اگر تضاد به لحاظ مبادی و یا منتهی پدید آید، اجتماع امر و نهی محال است. نزاع در آن است که اگر عناوین مامور به و منهی عنه متعدد شدند، با وجود اینکه معنون خارجی واحد است، آیا تضاد به لحاظ مبادی (مصلحت یا مفسده غالبه) یا منتهی (باعثیت و زاجریت) بر طرف می شود (ملحق به اجتماع موردی) یا برطرف نمی شود. (ملحق به اجتماع آمری)

### 3. موردی:

که مامور به و منهی عنه هم عنوانا و هم وجودا (معنونا) متفاوت اند و صرفا کنار هم هستند (مثل نگاه به نامحرم در رکوع)

همه قبول دارند ممکن است. چرا که نه تضادی به لحاظ مبادی به وجود می آید و نه غرض (زیرا در مبادی مشکلی ندارد و نماز مصلحت غالبه دارد و نگاه به نامحرم مفسده غالبه دارد و اینها متضاد نیستند. و در منتهی هم مشکلی ندارد؛ زیرا مولی از فرد واحد هم انجام و هم ترک یک چیز را را نخواست است)

(امام و شیخ محمد حسین اصفهانی که تعدد عنوان به تعدد معنون را جایز می دانند اجتماع امر و نهی در تصویر دوم را جایز می داند.

و آخوند که تعدد عنوان به تعدد معنون را جایز نمی داند. اجتماع امر و نهی در تصویر دوم را جایز نمی داند (این بحث بحث قدیمی است و در کتاب ایضاح فضل بن شاذان هم است که در زمان امام هادی بوده و خدمات زیادی داشته و علت تشیع افراد زیادی در خراسان هم ایشان است.) آقای مقدس اردبیلی تفصیل می دهند و می گویند عقلا جایز است ولی عرفا جایز نیست.)

### مساله:

اجتماع امر و نهی در شیء واحد (اجتماع ماموری) جایز است یا نه؟



(فصول، قوانین و معالم آن زمان تدریس می شده است لذا آخوند و شیخ آنها را می خواندند تا ببینند چه گفته اند. مثل الان که استاد کفایه باید الموجز و اصول مظفر و رسائل را بخواند تا بداند شاگردها چه یاد گرفته اند تا اکنون)  
منظور از واحد، در عنوان مساله چیست؟

پاسخ صاحب فصول:

واحد شخصی (یعنی جزئی حقیقی، متشخص)

دلیل صاحب فصول:

همه قبول دارند که سجود لله مامور به و سجود للصنم منهی عنه است پس این مورد که کلی هستند، از محل نزاع خارج اند و محل نزاع واحد شخصی (همان جزئی حقیقی) است.

پاسخ مشهور منہم الآخوند الخراسانی:

منظور از واحد، معنون واحدی (چه کلی چه شخصی) است که ذو عنوانین است.

نقد دلیل صاحب فصول:

این مطلب درست است که مامور به بودن سجود لله و منهی عنه بودن سجود للصنم مقبول عند الكل است و از محل نزاع خارج است ولی این مطلب دلالت نمی کند که محل نزاع، "واحد شخصی" بوده و اینها چون کلی بوده اند از محل بحث خارج شده اند. بلکه از آنجا که اجتماع سجود لله و سجود للصنم اجتماع موردی بوده، (تعدد عنوان و تعدد معنون بوده است زیرا نمی شود با یک سجده هم به خدا سجده کرد و هم به صنم) لذا از محل بحث خارج بوده است.

**نکته:** نزاع در اجتماع امر و نهی نزاع صغروی است یعنی همه قبول دارند که اگر مامور به و منهی عنه عنوانا و معنونا واحد باشند، اجتماع امر و نهی محال است. (اجتماع آمری) اگر مامور به و منهی عنه عنوانا و معنونا متعدد باشند اجتماع امر و نهی ممکن است. (اجتماع موردی) محل نزاع جایی است که معنون واحد باشد ولی عناوین متعدد اند. می خواهیم ببینیم آیا تعدد عناوین، محذور اجتماع ضدین به لحاظ مبادی و منتهی را حل می کند یا نه

الثانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی عن العبادة ج 2 ص 12 و 13 و 14

(در یک علم چگونه باب بندی انجام دهیم:

توسط غرض (آخوند)، موضوع (اکثر)، محمول (بروجردی)، روش (در اصولیین اسلامی این شیوه روشی را نداریم)

مرحوم آخوند معتقد است تمایز علوم و تمایز ابواب و مسائل علوم توسط هدف و غرض است. حالا وقتی می خواهد به این سوال جواب دهد که مسائل اجتماع امر و نهی را در یک باب بگذاریم یا دو باب، می گوید باید دید هدف از بحث از این دو چیست.

هدف این است که بینیم حالا که عنوان ها متعدد اند و معنون یکی است، این تعدد عنوان ها محذور ما را در جواز حمل می کند یا نه؟ (مثلا بگوییم: اگر مبنایان این باشد که امر مولی به معنون تعلق گرفته و باز مبنایان این باشد که تعدد عنوان، موجب تعدد معنون است اینجا اجتماع امر و نهی ماموری جایز است چون نه در مبانی و نه در منتهی تضادی صورت نمی گیرد)

و از طرفی غرض در بحث فساد هم سرایت است. یعنی اگر اجتماع امر و نهی ماموری را جایز بدانیم، آن عمل باطل نمی شود ولی اگر جایز ندانیم آن عمل باطل می شود. ولی جالب است همه علما به این نتیجه رسیده اند که بحث تلازم تعدد عنوان و تعدد معنون

مسألة:

آیا بحث از اجتماع امر و نهی با بحث دلالت نهی بر فساد باید به صورت دو بحث جداگانه بحث شوند یا در ذیل یک مساله، هر دو مورد بحث قرار گیرند؟

پاسخ آخوند:

از آنجا که آخوند خراسانی معیار در تمایز علوم و مسائل یک علم را غرض (غایت یا جهت یا هدف) می‌داند. برای پاسخ به این سوال به غایت این دو بحث می‌پردازد.

غایت (جهت، هدف، غرض) از بحث اجتماع امر و نهی این است که آیا با تعدد عنوان محذور اجتماع ضدّین بلحاظ مبادی و غرض (منتهی) بر طرف می‌شود و در نتیجه امر و نهی به متعلّق دیگری سرایت می‌کنند و معنون واحد هم مأمور به می‌شود و هم منهی عنه یا با تعدد عنوان محذور اجتماع ضدّین بلحاظ مبادی و غرض (منتهی) بر طرف نمی‌شود و در نتیجه امر و نهی به متعلّق دیگری سرایت نمی‌کند لذا معنون واحد یا فقط مأمور به است یا فقط منهی عنه

غایت از بحث دلالت نهی بر فساد این است که آیا ملازمه ای بین منهی عنه بودن و فاسد بودن وجود دارد یا نه

**نتیجه:** غایت این دو بحث تفاوت دارد. لذا غایت در دو بخش جداگانه بحث شده است.

حاشیه: (جواد تبریزی، دروس فی مسائل علم الاصول جلد 1 ص 14)

هرچند در علوم آلی تمایز چه در علم و چه در مسائل آن علم باید به غایت (هدف) باشد، چراکه چه مدوّن آن علم و چه محصل آن علم برای رسیدن به هدف خاصی به تالیف یا تحصیل آن علم پرداخته اند. پس باید مطالبی عرضه شود و بگونه ای دسته بندی شود که با آن هدف سازگار باشد.

ولی در علوم اصالی تمایز چه در علم و چه در مسائل آن علم باید به موضوع باشد چراکه چه مدوّن آن علم و چه محصل آن علم برای رسیدن به اطلاعاتی درباره موضوع مشخصی به تالیف یا تحصیل آن علم پرداخته اند پس باید مطالبی عرضه شود و به گونه ای دسته بندی شود که با موضوع مورد نظر سازگار باشد.

در ما نحن فیه چون علم اصول علم آلی است، سخن آخوند مورد قبول است. (نکته حاشیه ای علوم گاهی آلی است و گاهی اصالی. مثلا منطق علم آلی است. خوب آن فرد (چه نویسنده چه استاد چه خواننده) باید همیشه به هدف خود از خواندن آن همیشه توجه داشته باشد. ولی گاهی علمی اصالی است و خود آن علم مهم است و بخاطر هدف دیگری آنرا نمی‌خوانیم مثلا تاریخ است و فردی هدف اصلی اش مطالعه در مورد فلان فرد است اینجا دیگر هدف و علم دو تا نیستند که توسط هدف و غرض آنرا باب بندی کنیم. بلکه اینجا باید تمایز و باب بندی توسط موضوع انجام شود. پس حرف آخوند اینجا که علم ما آلی هست و اصول هست درست

است و می شود باب ها را بر اساس هدف و غرض متعدد کرد ولی در علوم اصالی این مبنای شیخ درست نیست.)

بله فردی گفته کسی اگر در اجتماع ماموری امر و نهی، قائل به امتناع شد و بعد طرف نهی را مقدم کرد همین بحث در آنجا هم پیش می آید که آیا آن نهی دال بر فساد است یا نه؟ و این دو به هم مربوط اند و لذا باید در یک باب بحث شوند.

ولی آخوند پاسخ می دهد خیر همانطور که بیان شد این دو مطلب نیاز به دو باب جدا از هم دارند و اینکه در یک مورد تلاقی دارند موجب یکی شدن آندو نمی شود چون اغراضشان متفاوت است.

### مساله:

آیا می بایست مساله اجتماع امر و نهی با مساله دلالت نهی بر فساد، در ذیل دو بحث مطرح شوند یا در ذیل یک بحث مطرح شوند؟

### آخوند خراسانی:

از آنجا که معیار در تمایز علوم و همچنین ابواب و مسائل یک علم، غایات (اهداف، اغراض، جهات) آنها است و هدف بحث در این دو مساله متفاوت است، می بایست جداگانه بحث شوند.

### میزای قمی در قوانین:

در اجتماع امر و نهی ماموری نسبت بین امر و نهی عموم و خصوص من وجه است (بین صلّ و لا تَغْصِب) ولی در دلالت نهی بر فساد، نسبت بین امر و نهی نسبت عموم و خصوص مطلق است (مثلا صلّ و لا تصلّ فی وَبَر ما لا یاکل لحمه) باید دو باب باشند.

**صاحب فصول:** (بعد از میزای قمی و هم دوره صاحب جواهر است. خود میزای قمی شاگرد وحید بهبهانی بوده است. بهبهانی درس با برکتی داشته است، بحر

العلوم، کاشف الغطاء، میزای قمی، صاحب ریاض سید علی طباطبایی، اینها همگی شاگرد وحید بهبهانی بوده اند که بعد از وحید بهبهانی هم مرجع شدند. این مراجع در زمان فتحلی شاه بودند و قرارداد تکمینچای و جنگهای روس و ایران در همان زمان بود. نسل بعد شیخ و بعد آخوند است که زمان مشروطیت بود.

محدث بحرانی (صاحب حدائق) که اخباری بود در کربلا درسی داشته است و لذا کربلا کلا اخباری شده بود و ایشان در کربلا سیطره علمی پیدا کرده بود ولی نجف و بغداد اصولی بودند.

وحید بهبهانی برای زیارت به کربلا می آید و سر درس محدث بحرانی هم شرکت می کند، بعد چند اشکال سنگین به او وارد می کند، بعد از بحث چند نفر از شاگردان بحرانی که جوان بودند و میزای قمی هم از آنها بود، به بهبهانی اصرار می کنند که در کربلا بماند و تدریس داشته باشد و بحرانی هم مخالفتی نمی کند. خلاصه ایشان می ماند و کربلا با حضور ایشان و سیطره علمی که پیدا می کند کلا اصولی می شود و نجف هم که تا قبل از بهبهانی نمی توانستند با بحرانی مقابله کنند وقتی این مساله را دیدند او را بعدا دعوت کردند که به نجف بیایند که بعد ایشان به نجف می رود.

از آنجا که صاحب فصول معیار در تمایز را موضوع می داند، تلاش کرده تا توضیح دهد که چون این دو مساله موضوعا متفاوت اند، باید جداگانه بحث شوند.

در معاملات، تفاوت موضوعی این دو باب روشن است. چراکه در بحث دلالت نهی بر فساد معامله، ما فقط نهی داریم چون معامله لزوما امر ندارد، ولی در بحث اجتماع امر و نهی هم امر داریم و هم نهی.

اما در عبادات نیز تفاوت موضوعی این دو باب را می توان اینگونه توضیح داد که در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو عنوان مامور به و منهی عنیهی داریم که با هم حالت مطلق و مقید دارند (مثل صلّ و لا تصلّ فی وبر ما لا یاکل لحمه، اینجا عنوان صلوه است و آنجا صلوه در غیر ماکول اللحم است.)

ولی در اجتماع امر و نهی دو عنوان مامور به و منهی عنه (مثل صلوه و غصب) هر دو مطلق اند و حالت مطلق و مقیدی ندارند.

کار میزای قمی درست نبوده که برای تمایز دو مساله به تفاوت نِسب اربع استناد کرده است بلکه مهم تفاوت و عدم تفاوت در موضوع است.

## نقد آخوند خراسانی بر صاحب فصول:

آنچه که تعیین کننده است، غایت یا همان جهت بحث است. اگر غایت (جهت) متعدّد بود، مباحث متعدّد می شوند و اگر واحد بود، واحد می شوند، حالا چه موضوع یکی باشد و چه نباشد.

مثلا ماده الامر ظاهر في الفورية و التراخي با صيغة الامر ظاهرة في الفور او التراخي موضوعا متعدد اند درحاليکه همه اصوليين در ذيل یک مساله هر دو را بحث می کنند چراکه غایت یکی است.

و مثلا الامر ظاهرة في الوجود با الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده، موضوعا واحد اند درحاليکه همه اصوليين در ذيل دو مساله آنها را بحث میکنند.

(پس وحدت یا تعدد موضوع، لزوما موجب وحدت ابواب یا تعدد ابواب نمی شود.)

میرزای قمی گفت که نسبت بین امر و نهی در باب اجتماع امر و نهی عموم خصوص من وجه است و نسبت بین امر و نهی در باب دلالت نهی بر فساد عموم خصوص مطلق

## صاحب فصول:

نسبت بین امر و نهی مهم نیست و مهم موضوع بحث است اگر امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلق بگیرد اجتماع امر و نهی است.

اگر امر و نهی به دو طبیعت مطلق و مقید تعلق بگیرد این دلالت نهی بر فساد است (و ان کان بینهما عموم و خصوص من وجه)

اشکال حاشیه ای (تبریزی):

اگر مامور به و منهی عنه دو طبیعت متغایر باشند و مطلق و مقید نباشند، چگونه امکان دارد که نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق باشد؟ لذا جمله "و ان کان بینهما عموم مطلق" جمله درستی نیست.

محقق شیروانی:

از آنجا که روش بحث در دلالت نهی بر فساد لفظی است و از دلالت الفاظ سخن گفته می شود ولی روش بحث در اجتماع امر و نهی عقلی است، لذا این دو را باید در دو بحث جداگانه مطرح کرد.

نقد آخوند:

اولا (اشکال کبروی):

صرف اینکه روش بحث متفاوت باشد، موجب تعدد مساله نمی شود لذا در بحث تجری با اینکه هم بحث عقلی دارد و هم بحث روایی، ولی از آنجا که غایت (جهت) بحث یکی بوده، در ذیل یک مساله هر دو روش مورد بحث قرار گرفته است. حتی اگر کسی نتیجه این دو را متفاوت بداند قائل به تفصیل می شود چنانکه برخی در تجری گفته اند عقلا مستحق عقاب است ولی به مقتضای اخبار شارع تفضل کرده و او را بالفعل عقاب نمی کند. (اشکال کبروی)

ثانیا (اشکال صغروی):

اصلا قبول نداریم که بحث دلالت نهی بر فساد، صرفا بحث از دلالت الفاظ باشد، بلکه اگر نهی با اجماع یا دلیل سیره نیز ثابت شود تحت همان بحث قرار می گیرد.



الثالث: انّ المسألة اصوليّة

ج 2 ص 15 و 16 و 17

**مسالة:** اجتماع امر و نهی در چه بخشی از علم اصول می بایست مورد بحث قرار گیرد؟

**پاسخ آخوند:**

در بخش ملازمات عقلیه قرار می گیرد. چراکه نزاع در آن است که با تعدد عناوین و وحدت معنوی (اجتماع ماموری)، محذور اجتماع ضدین (به لحاظ مبادی و غرض (منتهی)) برطرف می شود (همانند اجتماع موردی) یا خیر (همانند اجتماع آمری) در نتیجه بحث در ملازمه عقلیه است و مساله عقلی است و لذا باید در ملازمات عقلیه قرار گیرد.

**ان قلت:**

عنوان بحث "اجتماع امر و نهی" است و امر و نهی از الفاظ اند پس جای این بحث مباحث الفاظ است نه ملازمات عقلیه.

**قلت:**

در بحث اجتماع امر و نهی، امر و نهی موضوعیت ندارند. بلکه وجوب و حرمتی هدف هستند که از مفاسد ملزومه غالبه و مصالح ملزومه غالبه بر می خیزند و بحث در آن است که تعدد عناوین امکان اجتماع چنین مصلحت و فاسده ای را در معنوی واحد، تصحیح می کند یا نه.

تعبیر به امر و نهی در عنوان بحث از باب تغلیب است یعنی چون غالباً وجوب از امر و حرمت از نهی فهمیده می شود تعبیر به امر و نهی کرده اند.

شاهد بر مدعی: اگر وجوب و حرمت از اجماع و سیره نیز اثبات شوند، بحث اجتماع امر و نهی تکرار می گردد. (یعنی امر و نهی مهم نیست بلکه وجوب و حرمت مهم هست حالا از هر جا که فهمیده شود)

(تفاوت فرد و معنون: در فرد خصوصیات در خارج کامل می شود ولی معنون یعنی طبیعتِ بالحمل الشایع که فقط حیثیت طبیعی در ضمن آن فرد را می گویند و با خصوصیات دیگر آن معنون کاری ندارد.)

**ان قلت:**

سخن شما طبق مبانی خود شما و یا طرفداران جواز مطلق، صحیح است. ولی کسانی وجود دارند که قائل به تفصیل بوده و از جواز عقلی و امتناع عرفی سخن می گویند (نظیر مقدس اردبیلی) این افراد پای عرف و استظهار را وسط کشیده اند پس باید در مباحث الفاظ (که مربوط به ظهور است و ظهور هم امر عرفی است) از آن بحث شود.

**قلت:**

در مورد منظور مقدس اردبیلی دو تفسیر ارائه شده است که طبق هر دو تفسیر، بحث اجتماع امر و نهی مساله ای عقلی است و ربطی به ظهورات الفاظ ندارد.

تفسیر **اول:** با نظر دقیق عقلی، متعلق امر و نهی عنوان است و چون عناوین دو تا هستند پس اجتماع امر و نهی با نظر دقیق عقلی ممکن است. با نظر تسامحی عرفی، متعلق امر و نهی معنون است و چون معنون واحد است اجتماع امر و نهی طبق تسامح عرفی ممتنع است.

تفسیر **دوم:** عقلا اجتماع امر و نهی ممکن است ولی در شریعت واقع نشده است (که حرف ضعیفی است زیرا موارد بسیار زیادی در شریعت دارد مثل صلوه در مکان غصبی یا وضو با آب غصبی)

تَدَبُّر (که انتساب تفسیر دوم درست نیست چراکه اگر منظور مقدس اردبیلی چنین مطلبی می بود، باید قائل به جواز می شد و تنها ثمره عملیه را انکار می کرد نه اینکه قائل به تفصیل شود.)

نکته حاشیه ای: (دروس فی مسائل علم اصول، جواد تبریزی)

تسامح عرفی دو جور است:

1. بعد از تفتن به مبادی عقلی و ... همچنان عرف بر تسامحش باقی است. این تسامح عرفی معتبر است. مثل تسامح عرفی در تفکیک بین رنگ خون و خون که بعد از تفتن به عَرَض بودن رنگ خون و جوهر بودن خون و استحاله عقلی وجود عرض بلا جوهر، همچنان باقی است.

2. بعد از تفتّن به مبادی، عرف بر تسامح اولیه خود باقی نمی ماند، اینجا تسامح عرفی معتبر نیست. مثل تسامح عرفی در اوزان در معاملات که چند ده گرم بالاتر یا پایین تر را تسامح می کند ولی اگر او را به مدیون بودن متفتّن کنیم از تسامحش بر می گردد.

حالا در خصوص اجتماع امر و نهی بعید نیست که بگوییم:

عرف در ترکیب های انضمامی می پذیرد که تعدد عنوان محذور را حل می کند. و می گوید بخاطر وضویش ثواب می برد و بخاطر ریختن غساله اش گناه می کند. (وضو گرفتن و ریختن غساله اش روی زمین غصبی که مثلا فرد راضی نیست خیس شود) ولی در ترکیب های اتحادی از عقیده اش دست نمی کشد و می گوید تعدد عنوان محذور را حل نمی کند. (وضو با آب قصبی که هم استفاده از آب غصبی است و هم وضو گرفتن)

(نکته: در اصول دو نوع تالیف داریم که دو بخشی و چهار بخشی است. تالیف چهاربخشی بهتر است که مرحوم اصفهانی و شاگردش مرحوم مظفر اینگونه اند. ولی کفایه دو بخشی نوشته شده است.)

**مسأله:** آیا بحث اجتماع امر و نهی تمام وجوب ها و تحریم ها را شامل می شود یا محدود به وجوب عینی، تعیینی و نفسی است؟

### پاسخ صاحب فصول:

بحث محدود به وجوب و تحریم عینی (در مقابل کفایی)، تعیینی (در مقابل تخییری) و نفسی (در مقابل غیر) است. یا به دلیل انصراف یا به دلیل مقدمات حکمت. (زیرا بنا بر نظر صاحب فصول، اصل بر عینی یا تعیینی و یا نفسی بودن است و کفایی و یا تخییری و یا غیر بودن دلیل و قرینه می خواهد)

### پاسخ آخوند خراسانی:

بحث اجتماع امر و نهی در تمامی اقسام وجوب و تحریم جاری است.

### نقد دلیل صاحب فصول:

این بحث که ماده امر یا صیغه امر انصراف به تعیینی، نفسی و عینی دارند، در ابتدای اوامر مورد بحث قرار گرفت و در آن سه مسلک است.

1. هم ماده امر و هم صیغه امر منصرف به عینی، نفسی و تعیینی هستند. (صاحب فصول)

2. ماده امر منصرف به این سه نیست ولی در صیغه امر این انصراف صحیح است. (مرحوم تبریزی)

3. نه ماده امر و نه صیغه امر هیچکدام منصرف به این سه نیستند. (مرحوم آخوند)

البته مرحوم آخوند خراسانی ظهور امر را در عینی، تعیینی و نفسی بودن به جهت مقدمات حکمت می پذیرد. (وجوب غیر، تخییری و کفایی نیاز به بیان زائد دارند و بر فرض تمامیت مقدمات حکمت، نفی می شوند.)

ولی این بحث ربطی به ما نحن فیه ندارد. ملاک بحث در اجتماع امر و نهی این بود که آیا صرف تعدد عنوان با وجود وحدت معنوی می تواند محذور اجتماع ضدین را به

لحاظ مبادی و منتهی (غرض) حل کند یا نه؟ این ملاک تمامی اقسام وجوب و حرمت را شامل می شود.

مثال: مولی در وجوب تخییری به عبد بگوید صلّ او صُم فی هذا المكان و به حرمت تخییری به عبد بگوید یحرم علیک التصرف فی ذلك المكان او المجالسة مع الاغیار حالا عبد به آن مکان رفته و در آنجا هم تصرف می کند و هم با اغیار مجالست می کند و هم روزه می گیرد. (حرمت تخییری حرامی است که انجام تمامی اطراف آن مبعوض مولی است نه یکی بخصوصه. واجب تخییری، واجبی که احد الاطراف مطلوب است.) (البته اینجا اتحاد معنون ها، اتحاد انضمامی است و مرحوم خوئی به آخوند اشکال کرده است که این مثال شما درست نیست چون خودش ملحق به اجتماع موردی می شود. و اصلا در واجب تخییری شما مثالی نمی توانید بزنید که واجب تخییری با حرام تخییری با هم ترکیب انضمامی و لذا اجتماع موردی نشوند.) (حرمت تخییری یعنی مفسده در هر دو هست و یکی حرام نیست ولی وجوب تخییری یعنی فقط یکی واجب است و اگر امثال شد، دیگری واجب نیست)

ص 20 و 21 ج 2

السادس: اخذ قید المندوحة

**مساله:** گروهی همانند صاحب فصول، در عنوان بحث، قید مندوحة را اضافه کرده اند، آیا اضافه کردن این قید لازم است؟ یا صحیح است ولی لازم نیست؟ یا اصلا صحیح نیست؟

معنای مندوحة: چاره داشتن، راه فرار داشتن. یعنی عبد بتواند مامور به را بگونه ای بیاورد که با منهی عنه تصادق نکند.

صاحب فصول:

آوردن این قید لازم است چراکه اگر مکلف مندوحة نداشته باشد تکلیف کردن وی تکلیف بما لایطاق است که قابل قبول نیست.

آخوند:

نه تنها لازم نیست چنین قیدی بیاید بلکه آوردن قید مندوحه در عنوان بحث اصلاً صحیح نیست.

### دلیل آخوند:

وقتی که عنوان بحث را قیدی بزنیم به این معنا است که آن بحث از آن امر مقید بحث می کند، آنچه که در اجتماع امر و نهی مورد بحث قرار می گیرد این است که با صرف تعدد عنوان، محذور اجتماع ضدین به حسب مبادی و غرض مرتفع می شود و چنین تکلیفی ممکن است یا خیر و چنین تکلیفی محال است یعنی محل بحث نفس التکلیف (التکلیف المحال) است که ممکن است یا محال ولی آوردن قید مندوحه برای آن است که از التکلیف بالمحال جلوگیری شود درحالیکه چنین چیزی محل بحث نیست.

شاهد بر مدّعی: اشاعره که التکلیف بالمحال را محال نمی دانند از اجتماع امر و نهی بحث می کنند.

نعم: برای ترتب ثمره عملیه، بر بحث اجتماع امر و نهی، طبق مسلک عدیله قید مندوحه لازم است. اگر کسی قائل به امتناع شد که اساساً خود چنین تکلیفی را محال می داند ولی اگر کسی قائل به جواز شد و خود چنین تکلیفی را ممکن دانست، برای رسیدن به ثمره عملیه باید از محذور التکلیف بالمحال نیز عبور کند.

السابع: عدم ابتناء النزاع علی القول بتعلّق الاحکام بالطبائع ص 21 و 22 ج 2

**برخی گفته اند:** اگر کسی متعلق امر و نهی را فرد بداند حتما در اجتماع ماموری قائل به امتناع است ولی اگر متعلق امر و نهی را طبیعت بداند باید بحث کند که جواز اجتماع امر و نهی صحیح است یا امتناع

**دسته دیگری از فقهاء:** اگر کسی متعلق امر و نهی را فرد بداند حتما در اجتماع ماموری قائل به امتناع است ولی اگر متعلق امر و نهی را طبیعت بداند حتما قائل به جواز اجتماع امر و نهی است.

**مرحوم آخوند خراسانی:**

هیچ یک از این دو توهم صحیح نیستند (تمامی اطراف نزاع را در بر نمی گیرند و جامع نیستند و درست هم نیستند و انگار این افراد طبیعت را با عنوان اشتباه گرفته اند در حالیکه طبیعت حمل اولی و حمل شایع دارد و اگر حمل اولی باشد آن امر به عنوان تعلق گرفته و اگر طبیعت به حمل شایع باشد، امر اینجا به معنوی تعلق گرفته است.) و اصلا بحث اجتماع امر و نهی با فرد و طبیعت حل نمی شود بلکه با دو مبنای دیگر حل می شود.

1. متعلق خطابات عنوان است یا معنوی؟

2. تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا نه؟

ممکن است کسی متعلق امر را طبیعت بداند ولی از آنجا که متعلق را طبیعت به ما هو حاکم می داند (حمل اولی) قائل به جواز شود و بگوید مکلفی که مَجْمَع را آورده، من جهة مطیع است و من جهة عاصی.

ممکن است کسی متعلق امر را طبیعت بداند ولی از آنجا که متعلق را بالحمل الشائع (معنوی) می داند و معنوی هم یکی بیشتر نیست محذور تضادّ به لحاظ مبادی و غرض را جاری بداند و قائل به امتناع شود.

ممکن است کسی متعلق امر را فرد بداند ولی از آنجا که متعلق را تعدد عناوین را موجب تعدد معنوی می داند، قائل به جواز شود و نتیجه بگیرد مکلفی که مجمع را آورده، من جهة مطیع است و من جهة عاصی

نتیجه: آنچه مهم است این است که تعدد عنوان با وجود معنوی واحد می تواند محذور تضادّ به بلحاظ مبادی و غرض را حل کند. (جواز اجتماع ماموری یا همان الحاق اجتماع ماموری به موردی) و اگر تعدد عنوان با وجود معنوی واحد نمی توان



محذور تضاد به لحاظ مبادی و غرض را حل کند، (امتناع اجتماع امر و نهی ماموری و الحاق به اجتماع امر و نهی آمری) صحیح خواهد بود.

(طبیعت اگر به ما هو حاکِ باشد) یعنی نه حمل اولی و نه حمل شایع بلکه طبیعت بما هو حاکِ، که آقای تبریزی می گوید ما هر جا این بحث را مطرح کردیم و هر چه به آن فکر کردیم نتوانستیم آنرا درک کنیم و بفهمیم) (امام و اصفهانی قائل به این اند که امر و نهی به عنوان تعلق می گیرند) می شود عنوان و اگر به حمل شایع باشد (آخوند و تبریزی قائل به این اند که امر و نهی به معنوی تعلق می گیرند) می شود معنوی)

نکته: "طبیعت و فرد" با "عنوان و معنوی" مترادف نیستند و تفاوت دارند.

طبیعت هم صرفاً ذهنی نیست و صرفاً خارجی هم نیست، طبیعت در ذهن که هست عنوان است و در خارج که می رود معنوی می شود.

اسم: عناوین اعتباریه است مثل زوجیت و صلوه، عنوان: عناوین انتزاعیه که منشاء انتزاع خارجی دارند مثل زوجیت ملکیت حریت رقیّت.

ص 23 و 24 و 25 ج 2

الثامن: ملاک باب الاجتماع

تفاوت باب اجتماع امر و نهی با باب تعارض

تفاوت ثبوتی: (فی الواقع)

در باب اجتماع امر و نهی هر دو خطاب ملاک دارند و همدیگر را تکاذب نمی کنند بنابراین در مرحله اقتضاء و مرحله انشاء مشکلی پدید نمی آید. تنها در مقام فعلیت، اطلاق دو خطاب با هم محل بحث قرار می گیرد. کسی که قائل به جواز می شود، اطلاق هر دو خطاب را می پذیرد و مجمع را هم مامور به و هم منهی عنه می داند و مکلفی را که مجمع را آورده من حیثیه مطیع و من جهة اخرى عاصی می شمارد.

و کسی که قائل به امتناع می شود، اطلاق هر دو خطاب را نمی پذیرد و وارد این بحث می شود که کدام یک از دو خطاب اقوی است تا به قرینه آن اطلاق خطاب دیگر را مقید کند.

ولی در باب تعارض هر دو خطاب تکاذب دارند و تنها یکی ملاک (مفسده و مصلحت) دارد و ما نمی دانیم کدام یک ملاک دارد مثلاً: "اکرم زیدا" و "لاتکرم زیدا" تعارض دارند که در اکرام زید یا مصلحت غالبه است و یا مفسده غالبه و قطعاً یکی از این دو خطاب از اساس (از مرحله اقتضاء) باطل است. حال تفاوتی نمی کند که متعلق خطاب را عنوان بدانیم یا معنون، جوازی باشیم یا امتناعی.

### تفاوت باب اجتماع امر و نهی با باب تعارض

#### تفاوت ثبوتی:

اگر مجمع دارای هم ملاک امر و هم ملاک نهی باشد یعنی در مرحله اقتضاء و انشاء محذوری نباشد و صرفاً مشکل احتمالی در فعلیت اطلاق دو خطاب باشد. اینجا اجتماع امر و نهی است. حال اگر جوازی باشیم: به فعلیت اطلاق هر دو خطاب باور داریم و اگر امتناعی باشیم: به واسطه احد الخطابین فعلیت خطاب دیگر مقید می شود.

اگر مجمع صرفاً دارای یک ملاک است و نمی دانیم که ملاک، امر است یا نهی، اینجا تعارض است. (احد الخطابین از اساس ساقط می شود نه اینکه فقط اطلاق آن از فعلیت بیفتد)

#### تفاوت اثباتی:

اگر با اجماع و یا حکم عقل (در مواردی که عصیان نهی، عین امتثال الامر است و بالعکس مثل اکرم زیدا و لاتکرم زیدا) و یا هر قرینه دیگری فهمیدیم که تنها احد الخطابین ملاک دارد، اینجا از باب تعارض محسوب می شود. ابتدا به سراغ جمع

عرفی می رویم و اگر جمع عرفی نبود به مرجّحات باب تعارض مراجعه می کنیم.  
(موافقت کتاب، مخالفت عامّه و ...)

اگر با اجماع یا هر قرینه دیگری فهمیدیم که هر دو خطاب ملاک دارند (مثل وجوب حفظ نفس محترمة و حرمت غصب) اینجا از باب اجتماع امر و نهی محسوب می شود. حالا یا جوازی می شویم یا امتناعی اگر جوازی شدیم اطلاق هر دو خطاب را حفظ می کنیم. اگر امتناعی شدیم به سراغ مرجّحات باب تزامم مناطات می رویم تا آنکه مناطش اقوی است مقدّم گردد و اطلاق خطاب دیگر مقید شود.

توجه: در باب تزامم مناطات کیفیت دلالت مطرح نیست چه بسا دلیلی که دلالتش مفهومی است ولی مناط قوی تری را می فهماند، بر دلیلی که دلالتش منطوقی است و مناط ضعیف تری را می فهماند مقدم می شود درحالیکه در جمع عرفی باب تعارض، مساله "اقوی دلالتا" مطرح است..

### چندین فرع در باب اجتماع امر و نهی:

#### دو دلیل یا

1. اگر هر دو دلیل متکفل حکم فعلی هستند:

اگر قائل به جواز اجتماع باشیم، هر دو خطاب به فعلیت می رسند و مکلفی که مجمع را می آورد من جهة مطیع و من جهة عاصی است.

اما اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم می گوئیم تنها یکی از دو خطاب به فعلیت می رسند یعنی بین اطلاق هر دو خطاب تعارض می شود. اینجا به سراغ اقوی مناطا می رویم و اطلاق دیگری را تقیید می زنیم.

2. اگر هر دو دلیل متکفل حکم فعلی نیستند\*:

اینجا خطاب فعلی اخذ می شود و خطاب اقتضائی با فعلی تعارضی ندارد.

(\*لااقل یکی از آنها حکم اقتضائی را می گوید (مصلحت و مفسده را می گوید و امر و نهی را نمی گوید)

**نکته:** در هر موردی که امکان عرفی حمل اطلاق احد الخطابین بر حکم اقتضائی وجود داشته باشد، قائل به امتناع، احد الخطابین را بر اقتضائی حمل می کند و به اطلاق خطاب دیگر تمسک می کند.

## دو مطلب حاشیه ای:

1. سخنان آخوند درباره حکم اقتضائی مجرد فرض علمی است و در مقام عمل موردی ندارد، آنچه که عملاً با آن روبرو می شویم یک امر و یک نهی از شارع است که هر دو ظهور در حکم فعلی دارند. (اقتضاء مرحله قبل از انشاء است.)

2. در مواردی که تاسیسات خود شارع هستند، مثل نماز، روزه و ... و ما راهی برای کشف ملاک آنها غیر از امر و نهی شارع نداریم، بنا بر امتناع، نمی توانیم بین اجتماع امر و نهی و تعارض تفکیک کنیم. مثلاً در مثال صلوة در مکان غصبی اگر کسی امتناعی باشد و جانب نهی را مقدم نماید، از کجا می تواند کشف کند که صلوة در این مکان، ملاک و انشاء را دارد؟! (امام، خویی و تبریزی این حاشیه را دارد ولی اصلش برای اصفهانی است) (هیچ کدام از مستشکلین مذکور راه حلی برای تمایز بین اجتماع و تعارض برای افرادی که قائل به امتناع هستند، ارائه نداده اند و صرفاً گفته اند این راهی که آخوند گفته است درست نیست و اشکال با آن برطرف نمی شود.) (نکته: جمع عقلی داریم و جمع عرفی، رابطه اینها عموم و خصوص مطلق است یعنی همه جمع های عرفی جمع عقلی هم هستند، جمع های عرفی یعنی جمعی که اگر به عرف ارائه دهی بپسندد ولی جمع عقلی اینگونه نیست و کار با پسند عرف ندارد بلکه ملاک اقوی را مقدم می کند اگرچه عرف آنرا نپسندد.)

**مساله:** چگونه باب اجتماع امر و نهی را از باب تعارض تشخیص دهیم؟

اگر با اجماع یا دلیل عقل یا ... فهمیدیم که هر دو خطاب ملاک دارند، این باب اجتماع امر و نهی می شود حال اگر امتناعی باشیم به سراغ قوانین تراحم مناطات خواهیم رفت.

اگر با اجماع یا دلیل عقل یا ... فهمیدیم که تنها احد الخطابین ملاک دارد، اینجا باب تعارض خواهد بود و به سراغ جمع عرفی می رویم. (اگر عرف این جمع را نپسندد جمع تبری می شود و به درد نمی خورد)

و در صورت نبود جمع عرفی، مرجّحات باب تعارض. (مثلا اگر عصیان نهی عین امثال امر و بالعکس باشد، قطعا احدهما ملاک دارد مثل اکرم زیدا و لاتکرم زیدا)

اگر اجماع یا دلیل دیگری که ثابت کند هر دو ملاک دارند یا احدهما وجود نداشت:

یا اطلاق هر دو خطاب ظهور در حکم فعلی دارند یا لااقل احد الخطابین ظهور در حکم اقتضائی دارد. در این صورت طبق حکم فعلی عمل می کنیم و مشکلی ندارد. اینجا تفاوتی نمی کند که قائل به جواز باشیم یا امتناع

اگر قائل به جواز باشیم ظهور هر دو خطاب در فعلیت را حفظ می کنیم و مکلفی را که مجمع را آورده است من جهة مطیع و من جهة عاصی می شماریم.

اگر قائل به امتناع شدیم، باید از اطلاق احد الخطابین به جهت اطلاق خطاب دیگر دست بر داریم. (به نظر آخوند باید ببینیم کدام اهم است. گرچه بعضی مطلقا طرف نهی یا امر را مقدم کرده اند)

نکته: در تمامی این موارد اگر بتوانیم عرفا احد الخطابین را به حکم اقتضائی امر کنیم چنین حمله بر طرح احد الدلیلین مقدّم خواهد بود. مثلا عرفا آنکه ظهورش قوی تر است را فعلی و دیگری را اقتضائی بدانیم.

نکته: در هر موردی که علم اجمالی به کذب احد الدلیلین داشته باشیم، قوانین باب تعارض را جاری خواهیم کرد.

دو نکته حاشیه ای:

الف) طرح بحث حکم اقتضائی و حمل احد الخطابین بر حکم اقتضائی صرف فرضی علمی است ولی در مقام عمل در ادله چنین چیزی نداریم، اصلا حکم اقتضائی نداریم، در مرحله اقتضاء هنوز حکمی نیست، حکم با انشاء پدید می آید. (مرحوم اصفهانی)

ب) سخن آخوند در مورد جواز اجتماع امر و نهی درست است. (اگر جوازی باشید) ولی در موارد امتناع و تاسیسات شارع (نماز) در صورتی که امر فعلی ساقط شود، راهی برای کشف مناط نداریم لذا نمی توانیم ادّعی تعدد ملاک بکنیم.

نتیجه این اشکال آن است که در موارد تاسیسات شارع و علی القول بالامتناع، باب تعارض، از باب اجتماع امر و نهی منفک نمی شود. (لذا باید قوانین باب تعارض را اجرا کنیم)

العاشر: اختلاف حکم المجمع باختلاف الاقوال و الحالات ج 2 ص 26 و 27

ثمره بحث اجتماع امر و نهی

نظر مشهور:

اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم کسی که مجمع را می آورد هم مطیع است و هم عاصی و عملی که انجام داده صحیح است و نیاز به اعاده و قضاء ندارد. (لولا الدلیل الخاص بالعمل الریائی)

اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم و جانب امر را مقدم کنید، کسی که مجمع را می آورد صرفاً مطیع است و عملی که انجام داده صحیح است و نیاز به اعاده و قضاء ندارد. (لولا الدلیل الخاص بالعمل الریائی)

اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم و جانب نهی را مقدم کنید، کسی که مجمع را می آورد صرفاً عاصی است و عملی که انجام داده منهی عنه است لذا اگر عمل عبادی باشد فاسد نیز خواهد بود لدلالة النهی عن العبادة علی الفساد

## نظر آخوند خراسانی:

در دو صورت اول (جواز اجتماع و امتناع با تقدیم جانب امر) با مشهور موافق است ولی درباره صورت سوم (امتناع و تقدیم جانب نهی) قائل به تفصیل است.

مرحوم آخوند معتقد است که در صورت سوم (امتناع و تقدیم جانب نهی) باید بین **عالم (ملتفت الی الحرمة) و جاهل مقصّر، با جاهل قاصر** به حرمت تفصیل داد.

چراکه:

**دلیل اول:**

اولا عمل عبادی در صورتی درست است که هم حسن فعلی داشته باشد. (عمل قابلیت تقرّب داشته باشد.)

ثانیا قصد قربت از آن فاعل مُتِمَشِّی شود (حسن فاعلی هم موجود باشد.)

در صورتی که مکلف عالم و ملتفت به حرمت باشد، قصد قربت متممشی نمی شود (هم حسن فاعلی مخدوش است و هم حسن فعلی) و در صورتی که جاهل مقصّر باشد هرچند قصد قربت متممشی می شود ولی عمل قابلیت تقرّب ندارد. (یعنی بخاطر جهلش به حکم اگرچه تقصیر خودش بوده ولی حسن فاعلی اش مخدوش نمی شود ولی عملش چون بدون تحقیق بوده و این عدم تحقیق جلوی فعلیت حکم را نمی گیرد، حسن فعلی اش مخدوش است.) (پس تا اینجا آخوند با حرف مشهور موافق است.) ولی در صورتی که جاهل قاصر باشد هم قصد قربت متممشی می شود و هم مغبوضیت ندارد. (یعنی بخاطر جهلش به حکم حسن فاعلی اش مخدوش نمی شود و حسن فعلی او هم مخدوش نیست زیرا اصلا آن نهی در مورد او به فعلیت نرسیده است و بغض وجود ندارد که بخواهد جلوی حسن فعلی آن فعل (نماز) را بگیرد زیرا وقتی فرد غافل از حرمت بوده است و در غفلتش هم معذور بوده است، معنی ندارد خداوند نهی خود را نسبت به او فعلی کند و او را مخاطب قرار دهد. لذا عملش صحیح است. اگرچه برای اینکه امثال هم صورت گرفته باشد باید ثابت شود یا در طرف دیگر امر به فعلیت رسیده (بنابر قائلین به اعتبار قصد امثال امر در قصد قربت) یا اینکه بگوییم با اینکه امر هم به فعلیت نرسیده ولی چون در مرحله انشاء ملاکش و مقتضی اش وجود دارد و ملاک امر

انشائی را دارد، فرد به قصد آن ملاک هم نماز بخواند امتثال کرده است زیرا آخوند امتثال ملاک را معتبر می داند نه امتثال امر که بعد اشکال کنید اینجا با مبنای خودتان که نهی را مقدم کرده اید اصلا امری وجود ندارد که فرد به قصد امتثال آن امر، نماز را خوانده باشد.)

البته در دلیل اول، آخوند می پذیرد که این عمل امتثال محسوب نمی شود چراکه در واقع امر به آن عمل فعلی نبوده و صرفا نهی فعلی داشته است.

### دلیل دوم:

عمل جاهل قاصر نه تنها صحیح است بلکه امتثال هم محسوب می شود. (ترقی از جواب اول) چراکه هرچند عمل جاهل قاصر امر فعلی ندارد ولی ملاک و امر انشائی (در مرحله انشاء که مولی بطور طبیعت جعل کرده و به امر و زید و ... کاری ندارد.) را دارد، لذا عقلا این عمل از جهت نماز بودن یا وضو بودن یا غسل بودن، با سایر نماز ها یا وضو ها یا غسل ها تفاوتی ندارد.

دو نکته حاشیه ای:

نکته اول:

دلیل دوم آخوند در مواردی قابل قبول است که از تاسیسات شارع نباشند و ما به ملاک آنها دسترسی داشته باشیم ولی در موارد تاسیسات شارع مثل نماز، وضو، غسل، تنها کاشف از وجود ملاک امر فعلی مولی است (و ما نمی دانیم که مقتضی و ملاک تمام بوده است که شارع آنها اصلا برای چنین فردی با چنین شرایطی حتی در مرحله انشاء امر کرده باشد یا خیر، زیرا در مرحله انشاء هم خداوند با فرض تمام بودن مقتضی و یا همان شروط امر انشائی را وضع می کند اگرچه با زید و بکر و ... کاری ندارد. لذا مثلا شارع برای فرد غیر عاقل حتی در مرحله انشاء هم حکمی وضع نمی کند زیرا مقتضی تمام نیست و عقل از شرایط تمامیت مقتضی است.) لذا وقتی که امر فعلی به هر دلیلی ساقط شد، کاشفی از وجود ملاک که بعد بگوییم امر انشائی هنوز وجود دارد، نداریم در نتیجه نمی توانیم ادعا کنیم که این نماز یا وضو یا غسل در ناحیه ملاکات با سایر نماز ها، وضو ها، یا غسل ها، تفاوتی ندارد.

نکته دوم:



مرحوم آخوند در تمامی جاهل های قاصر یکسان سخن گفته است درحالیکه در جاهل قاصر غافل با جاهل قاصری که مجتهد یا مقلد بوده و فحشش را انجام داده ولی به واقع نرسیده، باید تفاوت گذاشت.

در جاهل قاصر غافل، نهی فعلیت پیدا نمی کند. (زیرا فعلیت آن و خطاب به غافل لغو است) لذا امر می تواند به فعلیت برسد بلامزاحم (جاهل قاصر غافل یعنی اصلاً موضوع را هم نمی داند)

به خلاف جاهل قاصر مجتهد یا مقلدی که فحشش را کرده و خطا کرده، در چنین مواردی نهی فعلیت دارد غایة الامر، آن نهی منجز نیست. این عدم تنجز نشان می دهد که عقاب نمی شود ولی دلیلی بر صحت عمل وی نخواهد بود.

(نکته: در اصول کار ما تحصیل حجت است و در فقه تطبیق حجج حاصله است)

### دلیل سوم آخوند:

در دلیل اول و دوم مسلم فرض کردیم که جهات در مقام تاثیر، تابع حکم واقعی هستند و چون در واقع جانب نهی بر امر مقدم بوده، نتیجه گرفتیم که عملی که جاهل قاصر انجام داده، امر فعلی نداشته، غایة الامر در جواب اول قبول کردیم که امتثال نیست و در جواب دوم امتثال را از راه ملاک، تصحیح کردیم. ولی اگر کسی قائل شود که جهات در مقام تاثیر تابع علم مکلف هستند در این صورت چون جاهل قاصر به نهی علم نداشته، پس نهی برای وی تاثیر فعلی نداشته است لذا عمل انجام شده، مامور به، به امر فعلی بوده و امتثال نیز محسوب می شود.

نکته حاشیه ای مشهور:

در میان شیعه کسی نمی تواند به این مبنا قائل شود که جهات در مقام فعلیت و تاثیر، تابع احکام واقعیه نبوده و صرفا تابع علم باشند چراکه شیعه بالاجماع (اجماع مدرکی) و الاخبار قائل به تخطئه هست و احکام الله را اقتضاء و انشاء و فعلیتا بین عالم و جاهل مشترک می داند و صرفا تفاوت عالم با جاهل قاصر را در مرحله تنجز و استحقاق عقاب می داند.

بعد آخوند تفاوت اجتماع امر و نهی و تعارض را دوباره بیان می کند که چون قبلا توضیح دادیم دیگر فقط از روی کتاب می خوانیم.

بطور خلاصه در اجتماع امر و نهی در هر دو امر و نهی ملاک حکم و امر انشائی وجود دارد ولی چون در مقام فعلیت تراحم ایجاد شده است یک طرف از فعلیت می افتد و این تفصیل پیش می آید و جاهل قاصر را استثناء می کنیم.

ولی در باب تعارض چون در خود مقام انشاء تعارض وجود دارد دیگر یک طرف اصلا ملاکی ندارد و اصلا امری انشاء نشده که بگوییم با نسیان یا جهل قصوری چون ملاک هنوز در طرف امر و یا همان امر انشائی وجود دارد با آوردن مجمع، امثال آن امری که به فعلیت نرسیده، با آن امر انشائی صورت می گیرد و قصد قربت (به نظر آخوند قصد امثال امر انشائی) درست می شود.

ثوابی که به مجمع می دهند از روی اطاعت است و نه انقیاد (عمل درست نیست بلکه قصد درست است، در مقابل تجرّی) زیرا یا آن امر، فعلیت داشته برای فرد قاصر یا اینکه به قول ما فعلیت نداشته ولی امر انشائی داشته و لذا در هر صورت قصد قربتش تمام بوده است.

بعد آخوند می گوید مشهور قدما قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی بوده اند ولی در مواردی گفته اند که عمل آن فرد در مورد اجتماع امر و نهی صحیح بوده و قضا هم ندارد و بعضی گمان کرده اند که این افراد مبانی اصولیشان را در فقه جاری نکرده اند درحالیکه با این تفصیلی که ما دادیم بین جاهل مقصر و جاهل قاصر، مشکل برطرف می شود.

### خلاصه استدلال آخوند بر امتناع:

الف: متعلق اوامر و نواهی معنون (طبیعت بالحمل الشایع) است.

ب: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود.

ج: اجتماع وجوب بالفعل (مامور به بودن) با حرمت بالفعل (منهی عنه بودن) در شیء واحد ممکن نیست للزوم تضاد

پس امتناع اجتماع امر و نهی وجود دارد.

### احداها: تضاد الاحکام الخمسة

#### مقدمه اول آخوند:

اثبات عدم امکان اجتماع وجوب بالفعل با حرمت بالفعل در شیء واحد

با توجه به اینکه در تفسیر فعلیت بین آخوند و مشهور، اختلاف وجود دارد، راه اثبات این مقدمه نیز بین آخوند و مشهور متفاوت است. (راه اثباتشان متفاوت است اگرچه نتیجه یکی است)

مرحوم آخوند فعلیت حکم را به بتعلق اراده مولی به فعل عبد تفسیر می کند لذا در اثبات این مقدمه می گوید. اگر مولی وجوب را فعلیت ببخشد به این معناست که اراده مولی به بعث الزامی به فعل عبد تعلق گرفته در حالیکه اگر بخواهد حرمت را در همان فعل فعلیت ببخشد بدین معناست که اراده مولی به زجر الزامی به فعل عبد تعلق گرفته است و اراده بعث الزامی و اراده زجر الزامی متضادان هستند و در فعل واحد قابل جمع نیستند به همین بیان ثابت می شود که تمامی احکام خمسّه در مرحله ی فعلیت با یکدیگر تضاد دارند.

مشهور فعلیت حکم را به تحقق شروط عامّه و خاصّه (که در مرحله انشاء بوده) مکلف در خارج تفسیر می کنند بدین ترتیب، فعلیت احکام مثل خود احکام، اعتباری می شود و مثل اراده، تکوینی نخواهد بود تا محذور اجتماع ضدّین در خود احکام

مطرح شود ولی از آنجا که مبادی احکام (مصالح و مفاسد) و غرض از جعل احکام، اموری تکوینی هستند، مشهور لزوم تضاد را به لحاظ مبادی و غرض مطرح کرده اند مثلاً وجوب از مصلحت ملزومه غالبه بر می خیزد و حرمت از مفسده ملزومه غالبه، روشن است که در فعل واحد یا مصلحت ملزومه غالب است یا مفسده ملزومه، بنابر این اجتماع وجوب و حرمت در فعل واحد ممکن نیست و به همین بیان اجتماع سایر احکام خمسسه نیز در فعل واحد ممکن نخواهد بود.

(به قول آخوند اشکال شده است که این فعلیتی که شما تصویر کردید در مورد اباحه درست در نمی آید زیرا در آنجا مولی نه اراده فعل کرده است و نه ترک.)

### توجه:

چه طبق بیان آخوند و چه طبق بیان مشهور، در هر دو صورت، تکلیف به وجوب و حرمت نسبت به فعل واحد تکلیفی محال خواهد بود به همین جهت قبلاً گفتیم که بحث در اجتماع امر و نهی بر "التکلیف المحال" است، نه "التکلیف بالمحال"

### ثانیها: تعلق الاحکام بافعال المکلفین

#### آخوند خراسانی: امتناع اجتماع امر و نهی

**مقدمه اول:** احکام خمسسه با هم در مرتبه فعلیت تضاد دارند بنابراین امکان ندارد که شیء واحدی دو حکم متفاوت از احکام خمسسه داشته باشد.

**مقدمه دوم:** متعلق احکام معنون (طبیعت بالحمل الشایع) است.

بعضی (مانند امام و شاگردان امام و آقای فاضل) می گویند احکام به عنوان تعلق می گیرد بما هو حاک یعنی بما هو مقصود نیست ولی با قید ایجاد است زیرا غرض، ایجاد معنون است. (البته حکم هم از عنوان به معنون سرایت نمی کند و عنوان برای معنون طریقت ندارد.) ولی آخوند می گوید درست است که اول احکام

به عنوان تعلق می گیرد بخاطر محذوری که وجود دارد ولی بعد به معنون تعلق می گیرد به نحو سرایت و این عنوان بما هو هو مقصود نیست و صرفا طریقی است به معنون.

### ثالثها: تعدد العنوان لا يستلزم تعدد المعنون

مقدمه سوم: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود.

#### دلیل آخوند برای اثبات مقدمه دوم:

اوامر و نواهی مولوی به چیزی تعلق می گیرند که دارای مصلحت یا مفسده باشد و مسلما مصلحت و مفسده در فعل خارجی است نه در اسامی ذهنی (اعتباری) یا عناوین انتزاعی. البته چون بعث و زجر مستقیما به معنون (فعل خارجی) ممکن نیست (اگر معنون موجود باشد، بعث مستقیم به آن تحصیل حاصل است و اگر معنون معدوم باشد، بعث مستقیم به آن به معنای تعلق طلب موجود به شیء معدوم است و از آنجا که طلب مفهوم، ذات الاضافه است بدون متعلق موجود، معنا ندارد. این مطلب درست نیست.) مولی از عناوین انتزاعی و اسامی اعتباری برای

انتقال مخاطب به غرض استفاده می کند ولی این عناوین انتزاعی (مثل ملکیت، زوجیت، رقیت و ...) و اسامی اعتباری صرفاً طریقی برای رسیدن به مامور به یا منهی عنه هستند و خودشان مامور به یا منهی عنه محسوب نمی شوند.

**دلیل آخوند بر اثبات مقدمه سوم:**

مسئله تعدد عناوین و مفاهیم منطبق بر شیء واحد موجب تعدد آن شیء نمی شوند مثلاً بر خداوند اوصاف و عناوین متعددی صدق می کند (دعای جوشن کبیر) ولی به اجماع همه مسلمین خداوند بسیط و احد است.

توجه: در فلسفه مشاء گفته اند که تکثر عناوین ماهوی از مقولات مختلف، نشان دهنده تعدد واقعیت خارجی است هرچند به نظر عرفی واحد آید. مثلاً انسان شاد ترکیبی انضمامی از دو حقیقت است که یکی از سنخ جوهر است و دیگری از سنخ کیف نفسانی ولی ما در متعلقات احکام شرعی با چنین عناوینی سر و کار نداریم.

**رابعتها: الواحد وجودا و ماهیتا واحدٌ ماهیتا و ذاتا** ج 2 ص 34 و 35 و 36 و 37

**صاحب فصول:**

اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد باید در اجتماع امر و نهی امتناعی شود.  
(چون صلوة و غصب را یک وجود می داند)

اگر کسی قائل به اصالت ماهیت باشد باید در اجتماع امر و نهی جوازی شود.  
(چون صلوة و غصب را دو ماهیت می داند)

**پاسخ آخوند:**

جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی، ربطی به اصالت وجود یا اصالت ماهیت ندارد چراکه اینگونه نیست که آن مجمع مامور به و منهی عنه یک وجود داشته باشد و دو ماهیت بلکه یک وجود دارد و یک ماهیت و اصلا وجود واحد امکان ندارد که ماهیات متعدد داشته باشد. وجود واحد، ماهیت واحد دارد. لذا چه اصالت وجودی باشی و چه اصالت ماهوی، مجمع واحد است و از آنجا که مجمع نمی تواند دو حکم متضاد داشته باشد، امتناع ثابت می گردد.

نکته حاشیه ای از محقق اصفهانی (شیخ محمد حسین اصفهانی):

اشتباه صاحب فصول از آنجا ناشی شده که گمان کرده که صلوة و غضب (مثلا) دو ماهیت اند. در حالیکه صلوة و غضب اصلا از امور ماهوی نیستند چراکه اجزاء تشکیل دهنده صلوة از مقولات مختلف هستند. (نیت کیف نفسانی و سجده از مقوله فعل) و مقولات، متباین به تمام ذات هستند لذا وحدت در صلوة اعتباری است. پس ما دو عنوان داریم و یک معنون نه دو ماهیت و یک وجود، لذا آنچه که در اجتماع امر و نهی تعیین کننده است، مباحث تعلق حکم به عنوان یا معنون و سرایت از عنوان به معنون است نه اصالت وجود و اصالت ماهیت.

**صاحب فصول:**

اگر کسی ترکیب جنس و فصل (ماده و صورت) را انضمامی بداند قائل به جواز اجتماع امر و نهی می شود.

اگر کسی ترکیب جنس و فصل (ماده و صورت) را اتحادی بداند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می شود.

**پاسخ آخوند:**

جواز یا امتناع اجتماع امر و نهی به ترکیب اتحادی جنس و فصل یا ترکیب انضمامی و متعدد بودن جنس و فصل ارتباطی ندارد چراکه عناوینی که در اجتماع امر و نهی مطرح اند. (مثل صلوة و غضب) اصلا جنس و فصل نیستند.

آخوند: از این مقدمات فهمیده می شود:

1. از آنجا که این مجمع وجودا و ماهیتا (یا همان ذات یا همان حقیقت) واحد است، تعلق امر و نهی به مجمع محال می شود. اگرچه تعلق امر و نهی به آن مجمع با دو عنوان باشد زیرا متعلق احکام آن معنون و فعل مکلف است نه آن دو عنوان

استدلالی از قائلین به جواز اجتماع امر و نهی:

اگر کسی متعلق امر و نهی را افراد بداند باید قائل به امتناع شود للزوم اجتماع ضدّین فی الفعل الواحد (طبق مبنای آخوند تضاد در خود فعلیت احکام است) زیرا فعلیت را اراده مولى به فعلیت معنا می کند) طبق مبانی مشهور تضاد به لحاظ مبادی و منتهی (غرض) است)

ولی ما متعلق امر و نهی را افراد نمی دانیم بلکه طبیعت می دانیم البته نه طبیعت بما هی هی که صرفا یک اسم و مفهوم ذهنی است بلکه طبیعت مقید به وجود (ایجاد)

در ما نحن فیه مولى به ایجاد (تعبیر محمد حسین حائری) طبیعت صلوة امر کرده و از ایجاد طبیعت غضب نهی کرده است این مطلب چه ایرادی دارد؟ (اینجا طبیعت صلوة مصلحت غالبه دارد و مولى عبد را به آن بعث کرده و ایجاد طبیعت غضب مفسده غالبه دارد و مولى عبد را از آن زجر کرده) متعلق امر و نهی شیء واحدی نیست تا محذور لزوم تضاد پدید آید. (یعنی طبیعت حاکی است، که قول شیخ محمد حسین اصفهانی می باشد و شاگردانش یعنی عبدالکریم حائری و امام و ... هم همین قول را پذیرفته اند. این مهم ترین دلیلشان برای جواز اجتماع امر و نهی است.)

عبد می توانست صلوة را ایجاد کند بدون آن که غضبی کند و در این صورت صرفا مطیع بود و می توانست غضب کند و نماز نخواند که در این صورت صرفا عاصی بود. اکنون که در مکان غضبی نماز خوانده از یک جهت مطیع است و از جهت دیگر عاصی.



(آقای تبریزی می گوید من این طبیعت حاکی را نمی فهمم با یکی از شاگردان  
آشوخ محمد حسین هم یک شب تا صبح بحث کردم ولی باز هم برایم روشن  
نشد. اگر متعلق اصلی امر و نهی آن وجود خارجی است و صرفاً آن طبیعت حاکی  
است، خب پس همان معنون متعلق امر و نهی است نه آن طبیعت زیرا هر دو قبول  
داریم که ابداء حکم به عنوان تعلق گرفته و هر دو قبول داریم که غرض همان  
معنون است پس باید بگوییم عنوان صرفاً طریقی به معنون است و معنون متعلق  
اصلی امر و نهی مولی است پس چگونه شما می گوید عنوان صرفاً حاکی است  
و حکم از عنوان به معنون سرایت نمی کند؟)

(آقای بهجت هم جوازی است و می گوید متعلق امر و نهی همان عنوان به ما هو  
حاکی است و آن فعل خارجی صرفاً مسقط تکلیف است نه متعلق تکلیف و لذا  
اجتماع امر و نهی جایز است.)

### پاسخ آخوند:

متعلق اوامر و نواهی، **طبیعت بالحمل الشایع** یعنی معنون است و از آنجا که  
معنون واحد است (فرض ترکیب اتحادی است مثل نماز در مکان غصبی، نه ترکیب  
انضمامی مثل وضو و ریختن آب در مکان غصبی یا غسل کردن با لنگ غصبی یا وضو  
با آبی که در ظرف غصبی است اینها همه ترکیب انضمامی اند زیرا در وضو اینکه آب  
روی دستش بریزد و بعد آب روی مکان غصبی بریزد عرفاً دو فعل است که منضم  
شده اند یا در غسل کردن با لنگ غصبی، آب ریختن، حقیقت غسل است و با لنگ  
آب را رساندن جزو حقیقت غسل نیست و ایندو، دو عمل هستند که منضم شده  
اند، در وضو با آبی که در ظرف غصبی هست نیز حقیقت وضو، ریختن آب روی  
دست است و غصب آن ظرف با بودن آب در آن، فعل دیگری است و لذا ترکیب این  
دو انضمامی است البته در این مورد ظرف غصبی چون روایت داریم در مقام فتوی  
مرحوم تبریزی هم حکم به باطل بودن وضو می داد اگرچه قاعدتاً نباید حکم به  
بطلان داد. مطرح کننده تفاوت ترکیب اتحادی و انضمامی در مساله اجتماع امر و  
نهی و اینکه ترکیب های انضمامی ملحق به اجتماع موردی می شوند، خود مرحوم  
تبریزی است گرچه به نظر می رسد مرحوم آخوند هم به این تفاوت ملتفت بود  
است زیرا هیچ مثالی در مساله اجتماع امر و نهی در مورد اجتماع ماموری نمی

زند که از سنخ ترکیب انضمامی باشد.) و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، محذور لزوم تضاد مطرح می گردد. البته قبول داریم که از ابتدا نمی توان بدون هیچ واسطه ای، فعل خارجی (معنون) را متعلق امر و نهی قرار داد ولی این عنوان، خودش متعلق امر و نهی نیست بلکه فعل خارجی که به واسطه عنوان به مطلوب بودن آن منتقل شده ایم متعلق امر است و فعل خارجی همان معنون است که واحد (به ترکیب اتحادی) است.

### توهم:

در بحث صلوه در مکان غضبی، متعلق امر، کلی طبیعی صلوة است. ولی مقدمه ای که با آن این کلی حاصل شده، فرد نماز در مکان غضبی است که غضب است و حرام است ولی از آنجا که این مقدمه حرام، مقدمه منحصره آن واجب نیست. (زیرا مثل جنگ جمل که شیخ مفید نقل کرده است که مالک اشتر در جنگ جمل پیشنهاد داد که نخلستان های دو طرف جاده را آتش بزنند تا دشمن در آن نتواند کمین کند ولی حضرت قبول نکرد و بعدا رضایت داد که نخلستان یک طرف جاده را آتش بزنند به شرطی که بجای هر نخل یک نخل بکارند و خسارت مالک نخل هایی که مالک داشتند را هم بدهند. خب در آنجا دو مساله یعنی حفظ جان و حفظ مال متزاحم شده بودند و امام اهم و مهم کردند و حفظ جان را مقدم کردند. خب آنجا مقدمه آن واجب (حفظ جان) منحصره بود ولی اینجا مقدمه واجب (صلوة)، مقدمه منحصره نیست و فرد می توانست جای دیگر آنرا امثال کند لذا اینجا اهم و مهم نمی شود که بعد بخواهیم یکی را مقدم کنیم.) لذا هم حرمت مقدمه واجب باقی است و هم وجوب ذی المقدمه (کلی طبیعی) و به این ترتیب جواز اجتماع امر و نهی ثابت می گردد.

### پاسخ:

اولا مقدمیت در ما نحن فیه سخن درستی نیست، مقدمیت متفرع بر اثنیّت است یعنی یک شیء مقدمه می شود برای یک شیء دیگری، درحالیکه در فلسفه گفته اند، کلی طبیعی در ضمن فرد موجود است نه اینکه وجودی جدای از فرد داشته باشد تا آن فرد مقدمه برای آن کلی باشد.

ثانیا اصلا قبول نداریم که مطلوب مولی و متعلق طلب و امر مولی، عنوانی باشد که غیر از فعل خارجی است بلکه همان فعل خارجی (طبیعت بالحمل شایع یا معنون) مطلوب و متعلق طلب و امر مولی است. و این فعل خارجی شیء واحد است و نمی تواند هم مامور به بالفعل باشد و هم منهی عنه بالفعل

### دلیل سوم بر جواز اجماع:

ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه

موارد فراوانی در شریعت وجود دارند که ذیل عنوان "عبادات مکروهه" در فقه مطرح می شوند که در تمامی آنها هم امر وجود دارد و هم نهی وجود دارد و هم معنون خارجی آنها واحد است (به ترکیب اتحادی) و اجماعا صحیح هم هستند مثل صوم یوم العاشورا، صلوة فی الحمام و صلوة فی مواضع التُّهْمَة

اگر قائل به جواز باشیم و تعدد عنوان را برای رفع محذور تضاد (به لحاظ خود فعلیت احکام به نظر آخوند چون فعلیت را اراده مولی می داند و به لحاظ مبادی و غرض به نظر مشهور چون فعلیت احکام را) کافی بدانیم. مشکلی نخواهیم داشت.

ولی کسانی که قائل به امتناع هستند (مثل آخوند) و تعدد عنوان را برای رفع محذور تضاد کافی نمی دانند با مشکل مواجه می شوند چراکه طبق مبنای آنها در صوم یوم العاشورا، صلوة فی الحمام و صلوة فی مواضع التُّهْمَة، تضاد لازم می آید و همه می دانند که اجتماع ضدّان محال است درحالیکه چنین مواردی در شریعت واقع شده اند اجماعا (اجتماع وجوب (مصلحت ملزومه غالبه) با کراهت (مفسده غیر ملزومه غالبه) یا استحباب با کراهت)

### جواب اجمالی آخوند:

اولا:

وقتی که برهان بر امتناع اقامه کردیم، (دلیل قطعی داریم) با آمدن دلیلی که ظهور بر جواز دارد، (نقل ظنی است) از برهان خویش دست بر نمی داریم. بلکه آن دلیل

ظنی را تاویل می بریم، در اینجا هم می توان اینگونه تاویل برد که منظور از کراهت در عبادات مکروهه آن معنایی نیست که قسیمِ وجوب و استحباب بود و از مفسده غیر ملزمه غالبه ناشی می شد بلکه به معنای اقلُّ ثوابا است.

**ثانیا:**

تعدادی از این موارد، اجتماع آمری هستند یعنی عنوان مامور به و عنوان منهی عنه واحد است. (مثل صوم یوم العاشورا، صلوة فی الحمام) و اجماعا اجتماع آمری محال است پس همه باید در این موارد فکر بکنند و اشکال محدود به قائلین به امتناع اجتماع ماموری نیست.

\*در فهم علت بودن یا حکمت بودن خصوصیتی که برای حکم موردی بیان شده:

در مرحله اول می گردیم ببینیم در زمان اهل بیت آیا آن مورد از آن خصوصیت جدا شده که بروند حکمش را بپرسند یا نه؟ اگر دیدیم جدا شده و اهل بیت هنگام سوال از حکمش، باز هم همان حکم قبلی را گفتند معلوم می شود آن خصوصیت حکمت بوده ولی اگر دیدیم دیگر آن حکم را نگفتند، می فهمیم که آن خصوصیت علت بوده است و با برطرف شدنش حکم هم برطرف شده.

بطور مثال عده نکه داشتن که از عده نکه داشتن زن نازا سوال کردند و با اینکه بحث اختلاط میاه در او مطرح نبوده باز ائمه گفته اند باید عده نکه دارد خب این می رساند مساله اختلاط میاه حکمت است نه علت ولی اگر بگوید دیگر عده نمی خواهد می فهمیم اختلاط میاه علت بوده و بطور مثال در مورد نماز شکسته در سفر می بینم در زمان ائمه هم افراد متفاوت مسافرت می کردند و برای بعضی که با کجاوه می رفتند و اسب و شتر، آسانتر از افراد پیاده بوده ولی با آن حال که برای بعضی آسان بوده باز هم حکم به شکسته بودن نمازشان داده اند. خب معلوم می شود اینجا آسان گرفتن بخاطر سختی در سفر، حکمت نماز شکسته بوده نه علت آن.

در مرحله دوم اگر دیدیم در زمان اهل بیت هیچگاه آن خصوصیت بیان شده، از آن مورد جدا نشده است مثلا شطرنج همیشه در زمان اهل بیت آلت قمار بوده، اینجا سراغ ظهور روایت می رویم اگر لاَّ بوده این ظهور در علت دارد و اگر خبری بوده مثل ان الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر اینجا حکمت است چون جمله خبری بخاطر کثرت استعمال در حکمت احکام، ظهور در حکمت دارد. فاء هم باشد، ظهور در حکمت دارد. البته در شطرنج این ظهور گیری خیلی سخت است زیرا آن

خصوصیت بعد از اذ آمده است و نه آن خصوصیت در جمله خبری و یا بعد از فاء آمده و نه بعد از لآن (حکمت یعنی یک فایده آن حکم)

تفاوت مرحله فعلیت در نظر مشهور و آخوند

بعضی از فقها:

مرحله فعلیت حکم یعنی وقتی تمامی شروط عامه و خاصه ای که در مرحله انشاء وضع شده بود، در آن مکلف جمع شد و محقق شد، حکم مولی در مورد او به فعلیت می رسد و بر آن فرد قرار می گیرد.

آخوند:

مرحله فعلیت حکم یعنی وقتی تمامی شروط عامه و خاصه ای که در مرحله انشاء وضع شده بود، در آن مکلف جمع شد و محقق شد، بعث (اراده فعل) و زجر (اراده ترک) مولی به آن عبد تعلق می گیرد. یعنی آخوند هم انشاء را به اراده مولی تعریف می کند و هم فعلیت را ولی بقیه فقط انشاء را به اراده مولی تعریف می کنند. لذا با مبنای آخوند در اجتماع ماموری امر و نهی، خود احکام با هم تضاد پیدا می کنند زیرا حکم را به معنای اراده مولی می گیرد ولی بقیه می گویند خود احکام در مرحله فعلیت با هم تضادی ندارند بلکه از جهت مبادی و منتها تضاد پیش می آید.

پاسخ تفصیلی آخوند:

عبادات مکروهه 3 قسم اند:

1) همان عنوانی که مامور به بوده، منهی عنه واقع شود. (اجتماع آمری) و **بدل ندارد**. مثل صوم یوم العاشورا، نوافل مبتدئه فی بعض الاوقات (مثل بعد طلوع آفتاب تا اذان ظهر)

2) همان عنوانی که مامور به بوده، منهی عنه واقع شود. (اجتماع آمری)

و **بدل دارد**. مثل صلوة فی الحمام

3) آن عنوانی که مامور به بوده غیر از عنوانی است که منهی عنه واقع شده (اجتماع ماموری)

مثل صلوة فى مواضع التهمه (عنوان مامور به: صلوة، عنوان منهى عنه: الكون فى مواضع التهمه)

ج 2 ص 40

اما القسم الاول:

پاسخ تفصیلی به قسم اول:

1) روزه روز عاشورا از قبیل مستحبین متزاحمین است یعنی خود روز عاشورا مثل سایر روز ها امر به روزه استحبابی داشته است ولی از آنجا که آل زیاد و بنی امیه این روز را عید شمرده و روزه در آن را از باب شکرگزاری از خداوند تشویق می کردند، ترک روزه در این روز مصداق مخالفت با آل زیاد و آل امیه است که این مخالفت نیز مستحب است ولی چون مکلف نمی تواند هر دو مستحب را انجام دهد، این دو از قبیل دو مستحب متزاحم تلقی می شوند. در دو مستحب متزاحم، قاعده این است که اگر ثواب و فضیلت و مصلحت یکی را می دانستیم بیشتر است، آنرا انجام دهیم و اگر مساوی بود، بین آندو مخیّریم. البته از آنجا که این دو

مستحب متزاحم اند نه متعارض، لذا اگر کسی مستحب با فضیلت بیشتر را ترک کرد و مستحب با فضیلت کمتر را انجام داد، عملش صحیح است. در ما نحن فیه، مسلماً فضیلت مخالفت با بنی امیه و آل زیاد بیش از فضیلت روزه استحبابی است لذا افضل آن است که روزه روز عاشورا، را ترک کند و به همین جهت سیره ائمه نیز بر مداومت به ترک روزه در این روز بوده است. ولی اگر کسی این روز را روزه گرفت مستحب با فضیلت کمتر را انجام داده است (به شرطی که قصد تبرک نداشته باشد) لذا عمل وی صحیح است که مطابق با اجماع است. (نکته: نهی مولوی و بالعرض و المجاز است)

اشکال پاسخ اول: (مرحوم تبریزی)

این پاسخ در مورد روزه روز عاشورا درست است ولی کلیت ندارد و در تمامی موارد قسم اول جاری نمی گردد مثلاً در نوافل مبتدئه نمی توان گفت بر ترک آنها در زمان های خاص (بعد از طلوع آفتاب تا اذان صبح) لزوماً عنوانی منطبق است یا با عنوانی ملازم است که فضیلت آن بیشتر از انجام نافله مبتدئه است.

(تفاوت ملازم با مجامع: ملازم دو تا چیز با هم لازم و ملزوم اند ولی مجامع یعنی دو چیز منطبق بر هم اند.)

نقض به قول به امتناع به وسیله عبادات مکروه (ادل الدلیل علی امکان شیء وقوعه)

قسم اول عبادات مکروه:

عنوان مامور به و منهی عنه ظاهراً یکی است و بدل ندارد مثل صوم یوم عاشورا و نوافل مبتدئه (طلوع آفتاب تا نماز ظهر) و...

پاسخ اول آخوند به تزاحم مستحبین:

تزاحم مستحبین (استحباب فعل صوم یوم عاشورا و استحباب ترک صوم یوم عاشورا چراکه مصداق مخالفت با بنی امیه است، استحباب ترک افضل)

**پاسخ دوم آخوند:** استحباب فعل صوم یوم عاشورا است و استحباب مخالفت با بنی امیّه که ترک صوم یوم العاشورا ملازم با مخالفت بنی امیّه است، استحباب مخالفت با بنی امیّه افضل (نهی مولوی بالعرض و المجاز است)

### تفاوت دو پاسخ:

در پاسخ اول چون عنوان مخالفت با بنی امیه منطبق بر ترک صوم یوم العاشورا است ترک صوم حقیقتاً مستحب بوده و نهی از صوم یوم العاشورا نیز نهی حقیقی خواهد بود و در نتیجه در خودِ صوم یوم العاشورا باید مفسده ای باشد.

ولی در پاسخ دوم چون عنوان مخالفت با بنی امیه منطبق بر ترک صوم یوم العاشورا نیست و صرفاً ملازم است، ترک صوم حقیقتاً مستحب نیست و نهی از صوم یوم العاشورا نیز بالعرض و مجاز خواهد بود.

### پاسخ سوم:

در صورتی این نقض به بحث اجتماع امر و نهی وارد بود که هم امر و هم نهی مولوی بودند درحالیکه نهی از صوم یوم العاشورا ارشادی است و ارشاد به افضلیت ترک صوم از فعل صوم یوم العاشورا است. (در این صورت همانند پاسخ اول، نهی حقیقی است)

### نکته حاشیه ای تیریزی:

هر سه پاسخ آخوند خراسانی نسبت به صوم یوم العاشورا صحیح است ولی در تمامی مصادیق قسم اول جاری نمی گردد مثلاً در نوافل مبتدئه بعد از طلوع آفتاب تا اذان ظهر، هیچ یک از جواب های سه گانه را نمی توان گفت. ارشاد به افضلیت ترک نیست زیرا



مشهور قدما مثل سید مرتضی، معتقد بودند که پاسخ به اشکال عبادات مکروه، ارشاد به اقل ثوابا است. فقهای بعدی، این کلام را به اقل الأفراد ثوابا تفسیر کردند و چون در قسم اول از عبادات مکروه، افرادی وجود ندارند (بدل ندارد) لذا این جواب را کنار گذاشتند ولی اگر "اقل ثوابا" را به "اقل ثوابا فی الطبیعه یا الصنف (روزه مستحبی، نماز متسحبی و ...)" تفسیر کنیم به تمامی مصادیق قسم اول نیز قابل جریان است.

مرحوم امام می گوید مخالفت با بنی امیه یک امر وجودی است که نیت می خواهد در حالیکه ترک صوم یک امر عدمی است و لذا ملازمه دارند با هم نه اینکه با هم منطبق شوند و مصداقش شود لذا پاسخ اول آخوند درست نبود ولی پاسخ سومش درست است. پاسخ دومش هم درست نیست زیرا متلازمین لزوما حکمشان هم یکی نیست.

(آنچه منجر به ترتب اثر تکوینی شود می شود امر وجودی و آنچه منشا آثار تکوینی نمی شود و منجر به ترتب اثر تکوینی نمی شود، می شود امر عدمی)  
(عنوان اولی یعنی عنوانی که بر شیء مترتب می شود در نظر عرفی و بدوی و عنوان ثانوی یعنی عنوانی که بر شیء مترتب می شود بعد از دقت نظر و تأمل مثل: نذر، عهد، ضرری، حرجی، اضطرار، اکراه و ... که عرف اول می گوید اینها صدق نمی کند و بعد از تأمل و دقت نظر مشخص می شود.)

ج 2 ص 42

و اما القسم الثانی:

پاسخ به نقض قسم دوم از عبادات مکروهه مثل صلوٰة فی الحمام که بدل دارند:

1) می توان مشابه راه حل دوم از قسم اول عبادات مکروه (تزامم، ملازمه داشتن ترک منهی عنه با عنوان مطلوب مولی) را در این قسم تکرار کرد، چراکه دو عنوان وجود دارد یک عنوان "ترک نماز فی الحمام و انجام آن نماز در غیر حمام است"، عنوان دیگر "صلوه فی الحمام" است. هر دو عنوان، محصل غرض مولی هستند (اجماع بر صحت صلوه فی الحمام داریم، این اجماع باعث می شود بگوییم هر دو مطلوب اند و گرنه می گفتیم نمی شود در حمام نماز خواند.) ولی نمی توان هر دو عنوان را انجام داد چراکه در نماز های واجب و نوافل ذات سبب، مطلوب مولی تحقق طبیعت مامور به است (صرف الوجود) و با انجام اولین فرد، آن مطلوب محقق

می شود و دلیلی بر مطلوبیت انجام فرد دوم نخواهد بود (لولا قرینة الخاصة كما فی الفردی و الجماعة)، (خب از این لحاظ که فقط یکی را می شود انجام داد، این دو با هم تلازم پیدا می کنند زیرا انجام یکی ترک دیگری می شود)، به همین جهت، بین امثال این دو عنوان، تزامم در می گیرد که ترک صلوه فی الحمام و اتیان الصلوة فی غیر الحمام افضل است (وجه افضلیت هم مداومت سیره اهل بیت بر ترک صلوه فی الحمام و اتیان فی غیره هست) و عقلا مقدم است. ولی اگر کسی صلوه فی الحمام را انجام داد مطلوبیت استجابی یا وجوبی را تحصیل کرده است. خب اینجا این نهی مولوی بالعرض و المجاز است.

(2) می توان نهی را ارشادی به اقلّ الافراد ثوابا دانست.

طبیعت صلوتیه مصلحتی دارد.

اگر آن طبیعت در فرد فی الحمام تحقق و تشخّص یابد، مصلحت و فضیلت آن کاهش می یابد ولی همچنان محصل غرض مولی هست.

اگر آن طبیعت در فرد فی الدار تحقق و تشخّص یابد مصلحت و فضیلت آن تغییری نمی کند.

اگر آن طبیعت در فرد فی المسجد تحقق و تشخّص یابد مصلحت و فضیلت آن افزایش میابد.

**اشکال صاحب فصول به پاسخ حمل نهی به ارشاد به اقل ثوابا و تغییر کراهت به آن:**

این پاسخ و چنین تفسیری، بر خلاف ارتکاز متشرّعه است چراکه لازمه این پاسخ آن است که ما هر عملی که ثوابش از عمل دیگر کمتر بود، مکروه بدانیم، مثلا نافله ظهر ثوابش از جهاد فی سبیل الله کمتر است پس نافله ظهر مکروه است و ... همچنین هر عملی که ثوابش از عمل دیگر بیشتر باشد، مستحب خواهد بود که این نیز بر خلاف ارتکاز متشرّعه است.

**پاسخ آخوند:**

آنچه که ما گفتیم، افرادِ (در بیان آخوند) یا اصنافِ (در بیانی که در حاشیه گفته شد) طبیعتِ واحد بود، بگونه ای که طبیعت واحد، مصلحتی و فضیلتی داشت، اگر تشخّص آن در فردی (در آنجایی که بدل دارد مثل صلوه فی الحّمّام) یا در صنفی (آنجایی که بدل ندارد مثل صوم یوم عاشورا) موجب کمتر شدنِ فضیلت آن طبیعت می شد، مکروه نامیدیم و اگر موجب مزیت بود، مستحب نامیدیم و اگر تفاوتی ایجاد نمی کرد، مباح نامیدیم و این خلاف ارتکاز متشرعه نیست، آنچه که خلاف ارتکاز متشرّعه است مقایسه افرادِ دو طبیعت متفاوت است و ما چنین چیزی نگفتیم.

و اما القسم الثالث:

ج 2 ص 44

قسم سوم عبادات مکروهه مثل صلوة فی مواضع التّهمة:

عنوان مامور به با عنوان منهی عنه متفاوت است. عنوان مامور به "صلوه" است و عنوان منهی عنه "بودن در مواضع تهمت"

مکلفی مجمّع این دو عنوان را آورده و نماز را در مواضع تهمت خوانده است.

اجتماع در اینجا اجتماع ماموری می گردد:

1. قائل به جواز:

در فرض بحث کسی که در مواضع تهمت نماز خوانده، هم مطیع است از این جهت که نماز خوانده و هم عاصی است (مکروه انجام داده است) چراکه به مواضع تهمت رفته است.

در این صورت محذوری هم پدید نمی آید چراکه منهی عنه و آنچه که مفسده غالبه داشته است بودن در مواضع تهمت است و انتساب آن به نماز بالعرض و المجاز است، مامور به و آنچه که مصلحت غالبه داشته است نماز است و اسناد آن به فی مواضع التهمه، بالعرض و المجاز است.

2. قائل به امتناع:

الف) تقدیم جانب امر:

مكلف فقط مطیع است و عمل انجام شده فقط مامور به است.

ب) تقدیم جانب نهی:

محل بحث

پاسخ از قسم سوم از عبادات مکروهه (مثل صلوه فی مواضع التهمه):

طبق جواز اجتماع امر و نهی:

1. آنچه که مبعوض بوده "بودن در مواضع تهمت" است و اسناد آن به صلاه بالعرض و المجاز است، لذا اینگونه نیست که در صلاه فی مواضع التهمه حقیقتاً اجتماع امر و نهی اتفاق افتاده باشد. (اگر امر و نهی مولوی هر دو بوده اند.)

2. نهی ارشادی بوده و ارشاد به آن است که عبد برای کسب فضیلت بیشتر به جای آنکه نماز را در مواضع تهمت به جا آورد، در مکان های دیگر انجام دهد.

## طبق امتناع اجتماع امر و نهی:

1. اگر منهی عنه (مبغوض) ملازم با مامور به بود، نه آنکه منطبق بر آن باشد مثل ازاله و صلوه که ترک ازاله که مبغوض است ملازم با اتیان صلوه شده است، همان دو جوابی که در فرض جواز اجتماع گفته شده، تکرار می گردد.

2. اگر منهی عنه (مبغوض) متحد با مامور به بود مثل نماز در مواضع تهمه (بودن در مواضع تهمت با نماز ترکیب اتحادی) همان جوابهای در قسم دوم (صلاه فی الحمام) در این جا هم تکرار می گردد، یعنی طبیعت صلوه مصلحتی داشته، تحقق این طبیعت در مواضع تهمت موجب نقصان فضیلت آن صلوه می گردد هر چند همچنان حداقل لازم را دارا است.

نهی ارشاد به آن است که چنین فردی از افراد صلوه فضیلتش از صلوه فی الدار (طبیعت صلاتیه) -مثلا- کمتر است.

از آنجا که تمامی فقها صلوه در مواضع تهمت را صحیح دانسته اند، معلوم میشود که طرفداران امتناع نیز جانب امر را در صلوه فی مواضع التهمه مقدم کرده اند.

نکته:

قدما مثل سید مرتضی برای حل مساله عبادات مکروهه به پاسخ ارشادی بودن نهی به "اقل ثوابا" تمسک می کردند که مرحوم آخوند آن را به "اقل الافراد ثوابا" تفسیر کرد.

با این تفسیر (تفسیر آخوند) این راه حل، در قسم دوم از عبادات مکروهه (صلوه فی الحمام) و در قسم سوم بنا بر امتناع و متحد بودن عنوان منهی عنه جاری می گردد ولی در قسم اول (صیام یوم العاشورا) و قسم سوم، بنا بر جواز، مطرح نمی شود.

## اشکالی به امتناع:

موارد مثل صلوة جماعت وجود دارد که معنون (فعل خارجی) در آنها واحد است، (ترکیب اتحادی) ولی در عین حال کسی که نماز یومیه خود را به جماعت می خواند عملش هم واجب است و هم مستحب و این یعنی وقوع اجتماع دو حکم تکلیفی در معنون واحد.

پاسخ:

1. در این موارد ما با دو امر مولوی روبرو نیستیم بلکه یک امر مولوی وجوبی به نماز یومیه تعلق گرفته و امر ارشادی به این که آن فرد از نماز یومیه که بناست انجام شود اگر به جماعت باشد فضیلت بیشتری خواهد داشت. (ارشاد به اکثر ثوابا)

2. می توان هر دو امر را در این موارد، مولوی اقتضایی یا انشائی دانست چرا که تراحم در اجتماع امر و نهی از مرحله فعلیت مطرح می شود.

3. می توان گفت که متعلق امر وجوبی، نماز یومیه است و متعلق امر استحبابی اجتماع مومنین در عمل صحیح می باشد و اسناد استحباب به نماز بالعرض و المجاز است. این جواب بنابر قول به جواز اجتماع امر و نهی مطلقا جاری است. و بنابر قول به امتناع اجتماع امر و نهی در صورتی جاری می شود که بین عنوان (اجتماع مومنین) و نماز جماعت ملازمه باشد، نه اتحاد. (مشابه همان جواب در صلاه فی مواضع التهمه)

(اصل اولیه در اوامر در عبادات، مولوی بودن است ولی در توسّلیات، در معاملات خاص (عقود و ایقاعات) اصل در ارشادی بودن است ولی در سایر توسّلیات اختلافی است بعضی مثل مرحوم خوئی و شاگردانش اصل را در مولوی بودن می دانند و بعضی در ارشادی بودن)

**آیا می توان از راه حلّ های مطرح شده در قسم اول (مثل صوم یوم العاشورا) را در قسم سوم (مثل صلوه در مواضع التهمه) اجرا کرد یا خیر؟**

در قسم اول بدل وجود نداشت یعنی در صوم یوم العاشورا چندین فرد وجود نداشت تا برخی را بر برخی دیگر افضل بدانیم و تنها افضلیت ترک نسبت به فعل معنا داشت چراکه ترک صوم یوم العاشورا مصداق یا ملازم مخالفت بنی امیه بود که ثواب آن بیش از صوم یوم العاشورا بود ولی در قسم سوم بدل وجود دارد و لذا افراد متعددی وجود دارد. به همین جهت بحث اجتماع وجوب و استحباب در قسم اول مطرح نمی شود بخلاف قسم سوم.

بنابراین هرچند در هر دو قسم، با ارشادی شمردن یکی از امر و نهی ها، محذور حل می شد، ولی نمی توان همان تقریبی را که برای ارشادی بودن در قسم اول مطرح بود در قسم سوم نیز مطرح کرد. (گرچه تقریبی که برای ارشادی بودن یکی از امر و نهی در قسم دوم گفتیم در قسم سوم هم پیاده می شود.)

بعبارةٔ اخري اگر در قسم اول بحث واجب و مستحب مطرح می شد، مستحب چیزی جز تاکید واجب نمی بود، چراکه دو فرد نبود، که یکی را فقط به واجب و دیگری را به استحباب و افضل الافراد متصل کنیم بر خلاف قسم سوم.

مشابه همین مطلب درباره جواب مولوی دانستن و بالملازمه شمردن ترک صوم با عنوان مخالفت، قابل تکرار است یعنی در قسم اول چون بدلی وجود نداشت و افراد نداشتند، ترک صوم یوم العاشورا بدون اضافه کردن قیدی، مخالفت با بنی امیه به شمار می آمد ولی در قسم سوم که بدل دارد، صرف ترک الصلوه فی مواضع التهمه ملازمه با عنوان راجح ندارد تا با جواب مولوی بالعرض و المجاز مشکل حل شود بلکه باید قید (اتیان الصلوة فی مواضع اخري) اضافه گردد.

بعبارةٔ اخري: راه حل مولوی بالعرض و المجاز که در فرض ملازمه مطرح می شد با یک تقریب در قسم اول و سوم تکرار نمی شود بلکه تقریب آن متفاوت است.

توجه: تمام این مباحث، مربوط به مرحله فعلیت است و الا در مرحله اقتضاء، چه در قسم اول و چه در قسم سوم، تزاحمی پدید نمی آید.

ج 2 ص 46

الامر الثاني و الجواب عنه:

استدلال میرزای قمی بر جواز اجتماع امر و نهی:

فرض کنیم که کسی در مکان غصبی، به خیاطت لباسی مشغول شود که مولی او را به خیاطت آن لباس امر کرده است. عرفا چنین کسی هم مطیع است چون خیاطت کرده و مامور به را انجام داده و هم عاصی است چراکه به مکان غصبی رفته است. این فهم اهل عرف، بهترین شاهد بر جواز اجتماع امر و نهی است.

پاسخ های آخوند:

1) این مثال از محل بحث خارج است. در خیاطت ثوب در مکان غضبی، ترکیب مامور به و منهی عنه ترکیبی انضمامی است و اجتماع موردی می باشد لذا از محل نزاع خارج است.

محل بحث موارد ترکیب اتحادی و اجتماع ماموری است.

2) اگر منظور از اطاعت، امتثال باشد، ما دلیل عقلی بر امتناع آوردیم. (متعلق احکام معنون است، تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، اجتماع ضدان محال است.) لذا با صرف استبعاد عرفی از دلیل خود دست نمی کشیم و می گوئیم اگر جانب امر مقدم باشد مکلف مطیع است و لا غیر و اگر جانب نهی مقدم باشد مکلف عاصی است و لا غیر

اگر منظور از اطاعت، حصول غرض باشد محل بحث عبادات (تعبدیات) است و مثال مطرح شده توسّلی است و در توسّلیات منکر حصول غرض از امر نیستیم چراکه به قصد قربت برای تحصیل غرض نیازی نیست.

ج 2 ص 47

القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا

تفصیل مقدّس اردبیلی:

اجتماع امر و نهی عقلا ممکن است و عرفا ممتنع است.

پاسخ آخوند:



بحث اجتماع امر و نهی به عرف ربطی ندارد. (در تعیین مفاهیم به عرف مراجعه می کنیم ولی در تطبیق مفاهیم کلا به دقت عقلی مراجعه می کنیم گرچه نائینی و خویی کلا در تطبیقات به عرف مراجعه می کنند. امام تفصیل می دهد و می گوید در مسائل لفظی (بعد از تفتن به محذورات و باز هم برنگشتن از تسامح) همه این قید را قائل اند)) به عرف و در ادله غیر لفظی به دقت عقلی مراجعه می کنیم. اینجا اصلا تطبیق مفاهیم هم نیست که اختلافی شود و می بحث عقلی است) آنچه که در بحث اجتماع امر و نهی مطرح است، دلیل عقلی است و ما دلیل عقلی بر امتناع اقامه کردیم.

بحث اجتماع امر و نهی در خصوص مدلول صیغه ی امر یا صیغه نهی نیست تا ظهور مورد بحث واقع شود و به عرف مراجعه گردد بلکه بحث در مطلق دلیلی است که بر وجوب یا حرمت دلالت کند لذا رجوع به عرف وجهی ندارد. بحث ما بحث عقلی است در اینکه اجتماع ماموری التکلیف المحال محسوب می شود یا نه؟

### توجیهی از آخوند خراسانی برای تفصیل مقدّس اردبیلی:

1) از آنجا که بحث در اجتماع امر و نهی به این بر می گردد که صرف تعدّد عنوان با وجود وحدت معنوی محذور اجتماع امر و نهی (محذور تضادّ) را بر طرف می کند یا نه، شاید منظور مقدّس اردبیلی این بوده، وقتی که با دقت عقلی به مساله نگاه می کنیم به این نتیجه می رسیم که تعدّد عناوین حاکی از تعدّد معنوی است و در نتیجه محذور بر طرف می شود. (جواز)

ولی وقتی که با عرف به مساله نگاه می کنیم به این نتیجه می رسیم که تعدّد عناوین چیزی را تغییر نیم دهد و عرفا معنوی واحد است لذا همچنان محذور باقی است. (امتناع) فتدبّر

**وجه تدبّر آخوند:** حتی اگر همین توجیه، مورد نظر مقدّس اردبیلی باشد، مورد قبول ما نیست چراکه تعدّد عناوین ماهوی (معقولات اولی) کاشف از تعدّد معنوی است بالدقة العقلیه ولی عناوین مورد بحث ما معقولات اولی نیستند و مسلماً عقل حکم به تعدّد معنوی با تعدّد هر نوع عنوانی نیم کند کما مرّ بحثه فی العناوین المذكور فی صفات الواجب تعالی

تنبيهات مسالة الاجتماع

الامر الاول: مناط الاضطرار الرافع للحرمه

ج 2 ص 48

تنبيه اول: اضطرار و چگونگی رفع حرمت

اضطرار به ارتكاب يك عمل كه در حالت عادى حرام است (مثل تصرف در مالى بدون رضایت صاحب مال)

1) اضطرار ناشی از سوء اختیار نباشد.

اگر مقدّمه منحصره باشد: همه قبول دارند که ادلّه رافعیت اضطرار جاری می شود و حرمت اولیه را بر می دارد (از فعلیت می اندازد) و مکلفی که آن عمل را انجام بدهد مستحقّ عقاب نیست. (قدر متیقّن از ادلّه رافعیت اضطرار)

اگر مقدّمه منحصره نباشد: همه قبول دارند که ادلّه رافعیت اضطرار جاری نمی شود و مکلفی که عمل مورد بحث را انجام دهد، به جهت غصبش مستحقّ عقاب است.

2) اضطرار ناشی از سوء اختیار باشد.

الف) اگر مقدّمه منحصره باشد:

محل اختلاف (سید یزدی در عروه و به تبع او امام می گویند نهی دارد و لذا هم حرام است و هم عقاب دارد زیرا ادله رافع، امتنانی هستند پس در جایکه فرد با سوء اختیار آنها انجام دهد دیگر آن ادله شامل آن فرد عامد نمی شود، صاحب فصول می گوید حرکات خروجیه هم حرام است و هم از باب مقدمه واجب، واجب، ولی عقاب را دارد چون عاصی است. شیخ انصاری می گوید مامور به استحقاق عقاب ندارد بلکه ثواب هم دارد. آخوند می گوید مامور به نیست و منهی عنه هم نیست ولی استحقاق عقاب دارد.)

ب) مقدّمه منحصره نباشد:

همه قبول دارند که ادلّه رافعیت اضطرار جاری نمی شود و مکلفی که عمل مورد بحث را انجام دهد، به جهت غصبش مستحقّ عقاب است.

(حدیث رفع در فقره "ما لا یعلمون" تنها تنجّز را بر می دارد و در بقیه فقراتش فعلیت را هم بر می دارد و کلا ظهور هم در رفع فعلیت است و اینکه در ما لا یعلمون می گوئیم صرفا تنجّز را بر می دارد بخاطر ادلّه عقلی است که برایش اقامه کرده ایم که می گوید لازمه رفع فعلیت در آن تصویب است که باطل است لذا انصراف این فقره "لا یعلمون" به "رفع فعلیت" برداشته می شود می گوئیم روایت در فقره لا یعلمون

ظهور در رفع فعلیت ندارد. (زیرا عرف متفطن به آن که می شود از ظهورش بر می گردد.)

(اهم ها: اول حفظ دین، دوم حفظ نظام (نظام های شیعی، اعم از اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و فرهنگی)(به نظر امام ولی بعضی اول حفظ جان و بعد حفظ نظام می آورند) سوم حفظ جان، چهارم حفظ آبرو و ناموس، پنجم حفظ مال کثیر (حق الناس)

ج 2 ص 49 و 50 و 51

المختار فی المقام

ادله رافعیّ اضطرار در صورتی که اولاً اضطرار بسوء اختیار نباشد ثانياً مقدّمه منحصره باشد ثالثاً آنچه که مضطر به انجام آن می شود اهمّ عند الشّارع (حفظ دین، حفظ نظام، حفظ جان (بعضی حفظ دین را بر حفظ نظام مقدّم می دانند ولی امام خمینی نظرشان مقدمیت حفظ نظام بر حفظ جان است.)، حفظ آبرو و ناموس، حفظ مال کثیر) از آن چیزی باشد که به حسب اضطرار ترک می کند. همه فقها اجرای آنرا قبول داشته و مکلف را عاصی نمی دانند.

## محلّ بحث:

اضطرار بسوء اختیار هست و مقدّمه نیز منحصره است.

## نظر آخوند خراسانی:

در فرض محلّ بحث، فعل حرام نیست ولی فاعل، عاصی و مستحقّ عقاب است.

## دلیل آخوند خراسانی:

ادله رافعیّت اضطرار ادلّه ثانوی بوده و حاکم بر عناوین اوّلیه هستند لذا حرمت را بر می دارند و از آنجا که ادلّه رافعیّت اضطرار مطلق هستند و مقید به لا بسوء الاختیار نشده اند (این قسمت حرفشان با حرف سید یزدی و به تبع امام متفاوت است) لذا فعلیّت حرمت را بر می دارند ولی استحقاق عقاب باقی است چراکه استحقاق عقاب تابع عصیان است (الجنّة للمطیعین و العقاب للعاصین) و کسی که با سوء اختیار خود را مضطر به ارتکاب مقدّمه منحصره می کند، عرفاً عاصی بر مولی است. مثلاً کسی که با اختیار خود وارد مکان غضبی می شود و می داند که اگر بخواهد خارج شود باید حرکات خروجیه ای انجام دهد که خودشان غضب هستند ولی در عین حال وارد مکان غضبی می شود هرچند وقتی که می خواهد از این مکان خارج شود برای تخلّص از غضب زائد، راهی جز حرکات خروجیه ندارد و ادلّه رافعیّت اضطرار به سبب اطلاقشان، حرمت این حرکات خروجیه را از فعلیّت می اندازند ولی عرفاً چنین کسی عاصی است و همچنان عصیان می کند (تصرّف در مال غیر بغیر اذن) لذا مستحقّ عقاب است.

## نکته:

طبق مبنای آخوند و من تبعه، حرکات خروجیه عرفاً مبعوض هستند و برداشته شدن حرمت آنها از جهت عدم مقتضی نبوده بلکه لوجود المانع بوده و در نتیجه نمی توانند به وجوب متّصف شوند چراکه مبعّد نمی تواند واجب یا مستحب شود.

## خلاصه حرف آخوند:

اگر کسی بسوء اختیاره مضطر به ارتکاب مقدّمه منحصره ای شد که فی حدّ ذاته حرام است، هرچند به جهت اطلاق ادلّه رافعیّت اضطرار، فعلیّت حرمت از بین می رود ولی استحقاق عقاب دارد چراکه همان نهی سابق بر اضطرار برای صدق عاصی بودن او در مقدّمه منحصره کافی است و عصیان، موضوع استحقاق عقاب است.

## ان قلت:

چرا شما با وجود اینکه اطلاق ادلّه رافعیّت اضطرار (ما من محرّمٍ الاّ و قد احلّه الله بالاضطرار، رفع عن امتی تسعة اشياء ... ما اضطرّوا الیه ...) را قبول دارید ولی بر استحقاق عقاب و عاصی بودن فرد پافشاری می کنید؟

## قلت:

اولا اگر بپذیریم که استحقاق عقاب هم برداشته می شود، بدین معنا خواهد بود که تکالیف الهی را معلّق بر اراده عبد کرده ایم، بگونه ای که اراده عبد، چگونگی تکلیف الهی را مشخص کند (یعنی هرگاه خواست گناه کند با این کار آنرا حلال کند) و هو ممّا لم يلتزم به احد

ثانیا اگر اضطرار لا بسوء اختیار بود، عصیان عرفا صدق نمی کرد، و استحقاق عقاب هم نبود ولی فرض ما اضطرار بسوء الاختیار است لذا عرفا عصیان صدق می کند و وقتی که عصیان صدق کرد استحقاق عقاب نیز ثابت می شود. (الجنة للمطیعین و العقاب للعاصین)

2. مختار الشيخ الانصاری و الايراد عليه ج 2 ص 53 و 54 و 55 و 56 و 57

نظر شیخ انصاری در مورد اضطرار بسوء الاختیار که مقدّمه منحصره آن حرام است:

اگر کسی به سوء الاختیار مضطر به ارتکاب مقدّمه منحصره شد حرمت آن مقدّمه با ادلّه اضطرار از بین می رود و استحقاق عقاب آن نیز منتفی می گردد بلکه چه بسا از باب مقدّمه واجب، واجب نیز بشود.

مثلا کسی که وارد مکان غصبی شده، برای تخلّص از غصبی که حرام است چاره ای جز حرکات خروجیه ندارد بنابراین حرکات خروجیه حرام نیست و استحقاق عقاب

هم نمی آورد و حتی از این جهت که مصداق (وجوب نفسی) یا سبب (وجوب غیری) برای تخلص از حرام است واجب نیز خواهد بود بنابراین، این مطلب که بین فقها معروف شده که تصرف در مکان عصبی، چه دخولا و چه بقائا و چه خروجا، استحقاق عقاب را به دنبال می آورد و حرام است، قابل قبول نیست. تصرف دخولی و بقائی حرام است و استحقاق عقاب نیز دارد ولی تصرفات خروجیه اینگونه نیست.

برخی از فقهاء گفته اند:

که حرکات خروجیه مقدور مکلف است چراکه مکلف می تواند اصلا وارد مکان عصبی نشود تا نیاز به خروج هم نداشته باشد.

شیخ انصاری پاسخ می دهد:

که ترک خروج به سبب ترک دخول، سالبه به انتفاء موضوع است و از محل بحث در قدرت و اضطرار خارج است. تا زمانی که داخل در مکان عصبی نشده بود، خروج سالبه به انتفاء موضوع بود و لذا سخن از حرمت یا استحقاق عقاب آن بی معنا بود و زمانی که خروج معنا پیدا می کند بدان مضطر است و مصداق یا مقدمه تخلص از حرام است.

(مرور مساله: اگر کسی بسوء اختیاره مضطرّ به ارتکاب مقدمه منحصره للواجب شود که خود آن مقدمه منحصره حرام است، حکم چیست؟)

آخوند خراسانی: چنین کسی مستحق عقاب است لالنهی السابق علی الاضطرار هر چند نهی فعلی و حرمت فعلی آن به جهت اضطرار برداشته شده است.

شیخ انصاری: چنین کسی نه تنها مستحق عقاب نیست بلکه انجام آن مقدمه منحصره بر وی شرعا واجب است (وجوب نفسی)، اگر مصداق تخلص از حرام باشد، وجوب غیری اگر مقدمه تخلص از حرام باشد. (امام می گوید اگر کسی بگوید مقدمات حکمت تمام است و حدیث رفع اطلاق دارند باید قول شیخ انصاری را بگوییم)



## نقد آخوند خراسانی بر شیخ انصاری:

**اولا:** (عرفا عاصی است و شامل الجنة للمطيعين و العقاب للعاصين می شود)

در صورتی قبول می کنیم که اضطرار، عصیان و استحقاق عقاب را منتفی کند که اضطرار به ارتکاب مقدمه ی منحصره ی للواجب الایم ناشی از سوء اختیار نباشد، در چنین حالتی هرچند حسن و قبح اولیه باقی است ولی مکلف با انجام مقدمه مورد نظر، عرفا عاصی محسوب نشده و مستحق عقاب نیست. ولی در صورتی که اضطرار ناشی از سوء اختیار مکلف باشد، او همچنان (عرفا) عاصی و مستحق عقاب است کما هو المفروض فی المقام، هرچند حرمت فعلی و نهی بالفعل آن به جهت اضطرار ساقط شده است.

**ثانیا:** (قدرت اعم از با واسطه و بلا واسطه است)

شیخ انصاری گفت که مکلف در حرکات خروجیه قادر محسوب نمی شود، این سخن را قبول نداریم، چراکه قدرت اعم از قدرت مستقیم یا مباحثی و قدرت با واسطه است و مکلف به واسطه ترک دخول، قدرت بر ترک حرکات خروجیه هم دارد. شیخ انصاری به این مطلب پاسخ داد که ترک الخروج بسبب ترک دخول، سالبه به انتفاء موضوع است و ما به وی پاسخ می دهیم که سالبه به انتفاء موضوع بودن یا نبودن، چیزی را تغییر نمی دهد. در ادله آمده است "لا یُکلف الله نفسا الا وسعها" مهم آن است که متعلق تکلیف تحت وسع و قدرت مکلف باشد، چه با واسطه (نظیر قدرت بر تمامی افعال تولیدیه (سببیه) همانند قدرت بر تزویج به واسطه قدرت بر خواندن صیغه عقد) و چه بدون واسطه، فرقی نمی کند که سالبه بانتفاء الموضوع باشد یا نباشد.

**ثالثا:** (نقض با بقاء)

شیخ انصاری پذیرفت که تصرف دخولی و بقائی حرام است و تنها در حرمت حرکات خروجیه ایراد گرفت، درحالیکه اگر تنها قدرت مستقیم و بدون واسطه معتبر باشد، بقاء در مکان غصبی نیز نباید حرام باشد، زیرا مقدر با واسطه است، اگر ترک الخروج بترک دخول سالبه به انتفاء موضوع است و ایراد دارد، ترک البقاء به ترک دخول نیز، سالبه به انتفاء موضوع بوده و باید ایراد داشته باشد.

(آقای تبریزی می گوید در جایی که فردی از یک در وارد و از دری دیگر خارج می شود حرف شما درست نیست.)

## توجه:

آخوند خراسانی قبول دارد که کسی که اکنون در مکان غضبی است باید خارج شود ولی مدّعی است این لزوم خروج به حکم عقل به جهت دوری از غضب بیشتر و استحقاق عقاب فراوان تر است. (که حکم ارشادی است.)

(امام خمینی: شما وقتی قدرت به انجام اسباب دارید نمی توانید بگویید برای مسبب قدرت نداریم، حکومت اسلامی تشکیل دهید، هر چقدر قدرت دارید از احکام اسلامی را پیاده کنید، همان را انجام دهید. آقای اشتهاوردی می گفتند فلسفه جمهوری اسلامی به نظر امام همین است.)

(قدر متیقّن بعد از اثبات اجمال ثابت می شود.)

(امام خمینی مقدمات حکمت و اطلاق حدیث رفع را در مورد ما اضطرّوا الیه را از بین می برد و بعد قائل به این می شود که ما نحن فیه شامل آن نمی شود لذا نهی باقی است و بعد می گوید اگر کسی این را نپذیرد باید قائل به حرف شیخ شود نه آخوند زیرا نهی که رفت، عصیان نیز برداشته می شود.)

(در انحلال نظر به افراد دارد و همه افراد را حساب کرده است ولی بجای چند بار گفتن فقط یک بار می گوید ولی در خطاب قانونی نظر به طبیعت آن کار دارد و بعد قانون می گذارد بدون اینکه به افراد نظر داشته باشد و این خود افراد هستند که مصداقیت را باید بر خودش تطبیق دهد بلکه از قبل به همه گفته است که از قانون باید پیروی کنید حالا خود عقلاء می بینند کدام یک از این قوانین مبتلا به آنان است و کدام یک را نیاز دارند و همان ها را یاد می گیرند و در جاهای مختلف خودش آن قانون را با کارش تطبیق می دهد که مطابق با آن قانون بوده است یا خیر. حالا آخوند چون انحلالی است می گوید حدیث رافع اضطرار از همه حکم را بر می دارد چون شارع از قبل همه افراد مضطر را لحاظ کرده است ولی بنا بر نظر امام که قائل به خطابات قانونی است عقلاء می گویند اضطراری که ناشی از سوء اختیار باشد مصداق آن روایت نمی شود و آن روایت اطلاق نباید داشته باشد و سوء اختیاری که موجب اضطرار شود عذر محسوب نمی شود و لذا قرینه عقلانی وجود دارد که این حدیث و این قانون شامل چنین فردی نمی شود و مطابق با او نیست.)

(نکته در مورد حرمت یا عدم حرمت سیگار، برای میزان ضررش به خیره مراجعه می کنیم ولی اینکه چه مقدار ضرری در اسلام و با توجه به ادله شرعی حرام دانسته شده است، کار فقیه است، مشهور قائل به این هستند که ضرری حرام است با توجه به احادیث حرمت ضرر، که موجب فوت (عرفا) یا نقص عضو شوند. البته باید توجه داشت در این مساله، دلیل لا ضرر و لا ضرار به درد ما نمی خورد، زیرا این دلیل جایی می آید که حکم ضرری را می خواهیم به شارع نسبت بدهیم نه در مثل ما نحن فیه که می خواهیم بفهمیم مباح است یا حرام و مباح بودنش هم حکمی نیست که بخواهیم به خدا نسبت دهیم که واجبش کرده یا مستحبش کرده است، تا بخواهیم با دلیل لا ضرار آنرا نفی کنیم.)

#### رابعا:

شیخ انصاری می گفت که بحث اضطرار به حرکات خروجیه که مثالی برای بحث مقدمه حرام برای واجب اهمّ است همانند اضطرار به شرب خمر برای حفظ حیات است که از باب مقدمه واجب، واجب بوده و اصلا مبغوض نیستند.

آخوند خراسانی می گوید در همان شرب خمری که مقدمه حفظ حیات است، در صورتی مبغوضیت می رود و وجوب می آید که اضطرار به سوء الاختیار نباشد، ولی اگر اضطرار ناشی از سوء الاختیار باشد (عرفا مقدمات قریبه که عرف نسبت می دهد که به سوء اختیارش بوده)، شرب این خمر عصیان مولی است و استحقاق عقاب را دارد.

#### توجه:

مرحوم آخوند قبول دارد که کسی که در این اضطرار افتاده، باید آن مقدمه حرام را (حرکات خروجیه، شرب خمر) انجام دهد ولی معتقد است که این "باید" به حکم عقل است که به جهت ارشاد به اقل المحذورین است یعنی هرچند، بخاطر حرکات خروجیه یا شرب خمر، مستحق عقاب هستی (چون ناشی از سوء اختیار است) ولی اگر این کار را نکنی به جهت غضب زائد یا خودکشی، استحقاق عقاب بیشتری خواهد داشت.

#### سخنی از شیخ انصاری:

نمی توان کلام مشهور را در اضطرار به مقدمه منحصره ای که فی نفسه حرام است، پذیرفت. از یک سو مشهور این حرکات خروجیه را (مقدمه منحصره را) مغبوض و مستحق عقاب می دانند و از سوی دیگر برای تخلّص از غصب (یا حفظ جان یا ...) آن را مطلوب، محبوب و واجب می دانند. اجتماع این دو سخن عقلا و در نتیجه شرعا ممتنع است. اینکه مکلف سابقا سوء اختیار داشته، صحیح است ولی این مطلب مجوّزی برای اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین نمی شود.

**پاسخ آخوند:** (آقای تبریزی هم نظر آخوند را در مساله مضطر دارد)

**اولا:**

اگر منظور از باید و مطلوب و محبوب همان معنای مصطلح (مصلحت غالبه) بود، این سخن شیخ جای بحث داشت چراکه مصلحت غالبه با مفسده غالبه جمع نمی شوند ولی منظور از لزوم، انجام مقدمه لزومی عقل است که از باب ارشاد به اقل المحذورین صورت گرفته است یعنی وقتیکه کسی بسوء اختیار، خود را به مهلکه می اندازد، عرفا عاصی و مستحق عقاب است، امر دائر است که آن مقدمه حرام را انجام دهد تا استحقاق عقاب کمتری داشته باشد یا ترک کند تا استحقاق عقاب بیشتری که ناشی از ترک ذی المقدمه است دچار شود در چنین وضعیتی عقل به لزوم انجام مقدمه منحصره حرام حکم می کند نه اینکه این لزوم ناشی از مصلحت غالبه ای باشد.

(برای مطالعه نظر امام در این بحث، مراجعه شود به مناهج ج 2 ص 143 و 144 اقواها انه حرام فعلی و لا یکون واجب)

**ثانیا:**

اگر اشکال شیخ انصاری درست باشد به کسانی وارد است که نهی از مقدمه را همچنان فعلی می دانند و به حرمت فعلی آن قائلند (همان مسلک صاحب الفصول) ولی ما (آخوند خراسانی) قبول کردیم که خطاب نهی از فعلیت افتاده است و استحقاق عقاب را به جهت عصیان نهی می گوئیم که سابقا بر این شخص منجز شده بود، بنابراین ما (آخوند خراسانی) به نهی فعلی شرعی از این مقدمه قائل نیستیم همچنان که به وجوب شرعی این مقدمه نیز قائل نیستیم و وجوب آن را از حکم عقل که ارشاد به اقل المحذورین است، می دانیم.

3. مختار صاحب الفصول و ما فيه

ج 2 ص 58 و 59

نظر صاحب فصول در اصل مساله:

انجام این مقدمه منحصره هم واجب غیری (چون مقدمه واجب است) است و هم حرام نفسی فعلی (غصب)

جواب آخوند:

اولا:

اشکال شیخ انصاری به این قول وارد است.

## ثانیا:

در این مسلک اجتماع امری پدید می آید چراکه وجوب واحدی با عنوان واحدی هم متعلّق وجوب قرار گرفته و هم متعلق حرمت و اجتماع امری عند الكل محال است.

نکته حاشیه ای: (از مرحوم تبریزی و امام)

اجتماع وجوب گیری و حرمت نفسی هیچ محذوری ندارد چراکه خود احکام که اعتباری اند و تضاد به لحاظ مبادی و منتهی مطرح می شود، حرمت نفسی خروج، نشان دهنده وجود مفسده غالبه ملزمه در حرکات خروجیه است و وجوب گیری خروج نشان دهنده مصلحت غالبه ملزمه در ذی المقدمه است لذا با هم منافاتی ندارند یکی در حرکات خروجیه است و دیگری در ذی المقدمه

دو پاسخ صاحب فصول از ایراد لزوم اجتماع امر و نهی امری:

## پاسخ اول:

اختلاف زمان امر و نهی

صدور نهی که مثلا به حرکات خروجیه تعلّق گرفته، قبل از دخول در مکان غصبی بوده و صدور امری که به حرکات خروجیه تعلّق گرفته، بعد از دخول در مکان غصبی است فلا یرد الاشکال

## نقد پاسخ اول:

محذور اجتماع امری لزوم اجتماع ضدّین در واجد (هم عنوانا و هم معنونا) بود که با اختلاف زمان صدور امر و نهی بر طرف نمی شود. اگر زمان متعلّق امر با متعلّق نهی متفاوت بود محذور برطرف می شد ولی این چنین نیست.

## پاسخ دوّم:

نهیی که به خروج تعلّق گرفته، نهی از غضب است که اطلاق دارد و در همه زمان ها است، (لا یحل مال امرئ لامرئ الا بطیب نفسه) درحالیکه امری که به خروج تعلّق گرفته مشروط به دخول به مکان غضبی است.

## نقد پاسخ دوّم:

محذور اجتماع امری (لزوم اجتماع ضدّین در واحدِ عنوانا و معنونا) با مطلق یا مشروط بودن برطرف نمی شود. زیرا باز هم لازمه اش این است که چیزی که همیشه حرام است گاهی واجب هم شود. (باز در بعضی اوقات یک چیزی که عنوانا و معنونا یک چیز هست، هم حرام شود و هم واجب)

## 4. مختار ابی هاشم و المحقّق القمیّ و الایراد علیّه ج 2 ص 59 و 60 و 61

(ابو هاشم از فقهای عامه است و معتزلی هم هست، نظری دارد که بعدها آنرا میرزای قمی پذیرفته است.) (فردی به نام ابو هاشم از اولین افرادی بود که لباس پشمی پوشید و مثل چوپان ها لباس می پوشید پرسیدند چرا؟ پاسخ داد چون می خواهم مردم من را به عنوان فرد عادّی ببینند نه فردی متدیّن، این افراد به صوفی معروف شدند، بعدها کلا از مساجد جدا شدند و خانقاه زدند و از مردم کناره گیری کردند و کار نمی کردند و ... که از آنجا ائمه به مخالفت با آنها برخاستند)

## ابوهاشم معتزلی:

تمام بحث های و سایر مقدّمات منحصره ای که فی نفسه حرام هستند بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی است ولی وقتی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی

شدیم، مشکی نخواهیم داشت، چراکه چنین کسی را هم مطیع می دانیم و هم عاصی

نظر آخوند خراسانی درباره سخن ابو هاشم معتزلی:

اولا:

ما جواز اجتماع امر و نهی را قبول نداریم چراکه متعلقات خطاب را معنون (طبیعت بالحمل الشایع) می دانیم و تعدّد عنوان را موجب تعدّد معنون نمی دانیم.

ثانیا:

کسانی هم که قائل به جواز اجتماع هستند این جواز را در اجتماع ماموری (دو عنوان، یک معنون که ترکیب اتحاد دارند) مطرح می کنند ولی در ما نحن فیه اجتماع آمری (یک عنوان، یک معنون) است که همه آنرا محال می دانند.

ثالثا:

کسی که قائل به جواز است، زمانی می تواند ثمره را مترتب کند و مکلف را هم مطیع و هم عاصی بداند که مندوحه ای وجود داشته باشد و در ما نحن فیه چنین مندوحه ای وجود ندارد.

ابوهاشم:

بحث فقهی مربوط به حرکات خروجیه مبتنی به پذیرش یا عدم پذیرش قاعده کلامی "الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار"

نقد آخوند:

این قاعده کلامی، مربوط به بحث اشاعره و شیعه (عدلیّه) در جبر و اختیار است ولی بحث ما در جبر و اختیار نیست همه فقهاء شیعه قائل به امر بین الامرین هستند و این قاعده کلامی را قبول دارند ولی در عین حال حکم فقهی چنین عملی (مثل حرکات خروجیه) محلّ بحث بین فقهاء شیعه است. (این را همه قبول دارند ولی اینکه آیا این کاری که منشأش اختیار بوده حرام است یا واجب است یا مباح این باید بحث شود و با این قاعده اثبات نمی شود.)



## سخن میرزای قمی:

(درباره مقدمه منحصره ای که فی نفسه حرام است و مقدمه منحصره برای واجب اعم است (مثل حرکات خروجیه) و اضطرار به آن و انحصارش از سوء اختیار ناشی شده)

مسلمًا غصب حرام است، (لا یحل مال امرئ لامرئ الا بطیب نفسه) و مسلما تخلّص از حرام واجب است. اکثر فقها وقتی که به مساله اضطرار بسوء اختیار می رسند شروع به تقیید می کنند برخی حرمت غصب را قید می زنند و می گوید حرکات خروجیه مثلا حرام نیست (مثل شیخ انصاری) و برخی قیود دیگر (آخوند و ...: حرمت فعلی را تقیید می کردند ولی حرمت انشائی و استحقاق عقاب للنهی السابق را می پذیرفتند.)

دلیلی ندارد که از این تقییدات انجام دهیم و وجه کار قداماء از فقها نیز برای ما معلوم نشد، بلکه هم اطلاق حرمت غصب را حفظ می کنیم و هم اطلاق وجوب تخلّص را و می گوئیم کسی که از مکان غصبی خارج می شود، من جهة مطیع و من جهة عاصی است.

متاخرین سعی کرده اند کلام قداماء و تقیید های آنها را توجیه کنند، برای توجیه فتوای قداماء به استحاله اجتماع ضدّین و لزوم تکلیف بما لایطاق استناد کرده اند.

این توجیه متاخرین صحیح نیست چراکه در اینجا استحاله اجتماع ضدّین جاری نمی گردد چراکه عنوان مامور به تخلّص از حرام و عنوان منهی عنه غصب است و اجتماع ماموری است و با تعدّد عنوان مامور به و منهی عنه و عدم سرایت آن به معنون، محذور اجتماع ضدّین برطرف می شود.

محذور تکلیف بما لایطاق نیز منتفی است چراکه اضطرار ناشی از سوء اختیار بوده است.

(امام در کتاب الطهارة مثال می زند که سه نفر را در نظر بگیرید که مستطیع اند و حج برایشان واجب شده است اولی می گوید من جای دیگری پول را نیاز دارم و لذا سال بعد می روم نه امسال، این گناهگار است ولی مرتد نیست نفر دوم می گوید حج برای قدیم بوده و الان دیگر واجب نیست و علما از خود ساخته اند این هم

گناهکار است و گناهِش برای تهمت به علما بیشتر است ولی باز مرتد نیست، نفر سوم می گوید اگر پیامبر هم به من بگوید من انجام نمی دهم، این یکی هم گناهکار است و هم مرتد است.)

**نقد های آخوند خراسانی:**

**اولا:** (انکار تعلق احکام به عناوین)

به نظر ما متعلق اوامر و نواهی معنون است (طبیعت بالحمل الشایع) و چون معنون واحد است، محذور اجتماع ضدین جاری است چه عناوین متعدّد باشند و چه متعدّد نباشند.

**ثانیا:** (انکار دو عنوان بودن)

متعلق امر و نهی در اینجا خروج است لذا اجتماع آمری است که اجماعا محال است. غصب علت برای تحریم و تخلص علت برای وجوب است و الا عرفا عنوانی که موضوع قرار می گیرد خروج است.

**ثالثا:**

(اگر متعلق احکام معنون بود یا عنوان که گفتیم اینجا هر دو، واحد هستند) تکلیف بما لا یطاق و نبود مندوحه جلوی ترتّب ثمره را بر جواز امر و نهی می گیرد، چه ناشی از سوء اختیار باشد و چه نباشد. (یعنی برای ترتّب ثمره، سوء اختیار و عدم سوء اختیار نقشی ندارند.) چراکه ادله رافعیّت اضطرار (به نظر آخوند) مطلق است. (و نهی را بر می دارد)

(در آیه اللهم لا تحمّلنا بما لا طاقة لنا به، امثال شیخ انصاری پاسخ داده اند که این لا طاقة لنا یعنی قبل از اسلام خداوند اضطرار به سوء اختیار را هم حرام می دانست ولی بعد از اسلام اضطرار هایی که به سوء اختیار بود را حرام ندانست ولیاوثق در حاشیه رسائل می گوید که "لا طاقة لنا به" گاهی عقلی است و گاهی عرفی، منظور آیه نوع عرفی از آن است که از مسلمانان برداشته شده است در حالیکه برای اقوام گذشته چنین تکالیفی وجود داشت.)

ج 2 ص 61 و 62 و 63

الامر الثانی: صغرویة المقام لکبری التزاحم

بیان تفصیلی ثمره مطرح شده برای بحث اجتماع امر و نهی:

آیا نماز در حین حرکات خروجیه در مکان غصبی باطل است؟

قائل به جواز اجتماع امر و نهی ماموری:

نماز صحیح است مطلقا

قائل به امتناع اجتماع امر و نهی ماموری:

- 1) اضطرار لا بسوء اختیار باشد، **صلوة صحیح** خواهد بود. (صلوة تامّ و تمام)
- 2) اضطرار به سوء اختیار باشد ولی همانند شیخ انصاری خروج را واجب بدانیم، **صلوة صحیح** خواهد بود. (اینکه صلوة تام و تمام بخواند یا برای رکوع و سجود اشاره کند، محل بحث)
- 3) اضطرار به سوء اختیار باشد و حرکات خروجیه را مبعوض بدانیم (امام و آخوند) و وقت نیز ضیق باشد، **صلوة صحیح** خواهد بود ولی باید بگونه ای انجام شود که حداقل غصب صورت گیرد لذا رکوع و سجود را عن ایماء انجام دهد و برای تشهّد ننشیند ولی نمی توانیم بگوییم نماز نخواند چراکه وقت ضیق است و "الصلوة لا تترك بحال"
- 4) اضطرار به سوء اختیار باشد و حرکات خروجیه را مبعوض بدانیم و وقت سعه داشته باشد، مرحوم آخوند مدّعی است که **صلوة صحیح** است ولی عن ایماء

#### استدلال مرحوم آخوند:

مکلف موظّف به تحقق طبیعی صلوة بین الحدین (در وقت) است، از آنجاییکه طبیعی عمل، با اولین فرد محقق می شود (صرف الطبیعة يتحقّق باوّل فردٍ من الطبیعة) و برای انجام فرد دوّم از آن طبیعت امری وجود نخواهد داشت. (بجز صورتی که اولی فرادی و دوّمی جماعت باشد) لذا بین این دو فرد تضادّ (ما لا یجتمعان) در می گیرد هرچند عقلاً فرد خارج از مکان غصبی اهمّ است چراکه در آن صورت نماز تامّ و تمام خواهند خواند ولی اگر در داخل مکان غصبی هم نماز خواند، دلیلی بر بطلان آن نداریم (و نهی با دلیل اضطرار برداشته شده است).

دو دلیل قائلین به بطلان نماز در حال خروج در سعه وقت (هر دو به نظر آخوند نا تمام است):

## دلیل اوّل بر بطلان صلوة:

وقتی که بین این دو فرد از نماز تضادّ بود امر به ضدّ اهمّ مستلزم نهی از ضدّ مهمّ خواهد بود و چون نهی در عبادات دالّ بر فساد است پس انجام نماز در حین حرکات خروجیّه در سعه وقت باطل است.

## نقد دلیل اوّل:

ما مسلک اقتضاء نهی از ضدّ خاص را نپذیرفتیم.

## دلیل دوّم بر بطلان صلوة:

وقتی که بین این دو فرد از نماز تضادّ بود تنها به ضدّ اهمّ امر می شود و ضدّ مهمّ امر ندارد فلا یكون امثالاً و لا یكون صحیحاً

## نقد دلیل دوّم بر بطلان صلوة:

قبول داریم که ضدّ مهمّ امر ندارد و امثال فعلی امر نیز محسوب نمی شود ولی نهی هم ندارد (لحصول اضطرار) (نهی لا تغصب فعلیت ندارد لحصول اضطرار و نهی از ضدّ خاص هم ندارد چراکه از اساس، اقتضاء نهی از ضدّ خاص را قبول نداریم)) و از آنجا که ملاک این نماز با سایر نمازها فرقی ندارد لذا این نماز صحیح است.

نکته حاشیه ای:

مرحوم تبریزی:

اوّلًا:

قبول نداریم که در تاسیسات شارع، ما راهی برای کشف ملاک، غیر از او داشته باشیم. وقتی که ضدّ مهمّ امر نداشت، وجود ملاک نیز در آن برای ما محرز نیست لذا نمی توانیم از راه ملاک نماز در حال حرکات خروجیّه را در سعه وقت صحیح بدانیم.

ثانیا:

حتی بیانی که درباره ملاکات در امضائیات وجود دارد در اینجا قابل ذکر نیست چراکه در امضائیات می گویند وقتی که عرف بین دو عمل که احدهما مامور به است و در دیگری امری واد نشده، فرقی نبیند، معلوم می شود که هر دو ملاک وجود دارد ولی در ما نحن فیه، عرف بین عملی که رکوع، سجود و ... عن ایماست و تشهّد آن در حال حرکت است با نماز تامّ فرق می بیند لذا به وحدت ملاک حکم نمی کند.

نکته حاشیه ای مرحوم امام:

سخن آخوند مبتنی بر این مبناست که ادلّه رافعیّت اضطرار، اطلاقی داشته باشد که اضطرار به سوء الاختیار را شامل شود تا در ما نحن فیه، غصب در حرکات خروجیه نهی فعلی نداشته باشد، ولی چون ما این اطلاق را قبول نداریم، در صورت 4 نهی فعلی است و عمل مبعوض است (ترکیب اتحادی) و المبعّد لا یکون مقرّب

ج 2 ص 61 و 62 و 63

الامر الثانی: صغرویّة المقام لکبری التزاحم

قبلا گفتیم که بین باب اجتماع امر و نهی با باب تعارض، تفاوت است. در اجتماع امر و نهی، هر دو خطاب ملاک دارند و طبق آن ملاک، انشاء نیز صورت گرفته، ولی بنا بر امتناع هر دو نمی توانند به فعلیت برسند و بنا بر جواز هر دو به فعلیت می رسند.

درحالیکه در باب تعارض، تنها احد الخطابین ملاک دارد.

اگر احراز کردیم که تنها احد الخطابین ملاک دارند، هر دو دلیل متعارض محسوب می شوند، اگر جمع عرفی وجود داشت، این تعارض بدوی بر طرف می گردد، ولی اگر جمع عرفی وجود نداشت، تعارض مستقرّ شده و دلیلی را که بر اساس مرّجات صدور (اقوی سندا) یا دلالتی (اقوی دلالتا) یا جهتی (اقوی جهتا) ترجیح

داده شده، مقدّم می کنیم لذا بین دو خبر متعارض، آنچه که مرجّح دارد مقدّم می شود هرچند مناط آن (جان و نظام و ناموس و مال و ...) ضعیف تر باشد.

اگر احراز کردیم که هر دو خطاب ملاک دارد، باب اجتماع امر و نهی محسوب می شود، در این صورت، تزامم مناطات پدید می آید و آن دلیلی که مناطش قوی تر است مقدّم می شود هرچند به لحاظ صدور و یا دلالت یا جهت، ضعیف تر از دلیل دیگر باشد.

در باب اجتماع امر و نهی:

(الف) یا می توانیم مناط غالب را احراز کنیم. (مثلا یک طرف جانی و طرف دیگر مال قلبی که قابل جبران است.) آن دلیلی که مناطش قوی تر است مقدّم می گردد ولو كان اضعف سنداً و دلالتاً بالنسبة الى الآخر

(ب) یا نمی توانیم مناط غالب را احراز کنیم. (مثلا هر دو جانی است و نمی دانیم عند الشّارع کدام اهمّ است.)

حالا یا می توانیم بفهمیم که کدام دسته از خطاب های متعارض سنداً و دلالتاً اقوی هستند:

آن دسته که خطابش سنداً و دلالتاً قوی تر است را اخذ می کنیم یعنی کشف اتّی (از معلول به علّت) که مناط آن نیز قوی تر است.

یا نمی توانیم بفهمیم که کدام دسته از خطاب های متعارض سنداً و دلالتاً اقوی هستند:

به اصول عملیّه مراجعه می کنیم.

توجّه:

اگر بدانیم که احد الخطابین اقتضائی و خطاب دیگر فعلی است مسلماً اخذ به خطاب فعلی می کنیم. (البته اقتضائی بودن یک خطاب صرف فرض است و واقع نشده است و مثالی ندارد.)

#### نتیجه بحث:

تقدیم احد الدلیلین علی الآخر (مشابه تخصیص) لزوما کاشف از متعارض بودن دو دلیل نیست بلکه در اجتماع امر و نهی نیز جای چنین تقدیم هایی و ترجیح هایی هست.

(مقام افتاء مفتی با حکم حاکم شرع فرق می کند در مقام افتاء، مفتی یک جهت را در نظر می گیرد و میگوید از این جهت حرام است ولی حاکم که می خواهد حکم کند و تصمیم گیری کند باید همه جهات را در نظر بگیرد. لذا باید از قبل تصمیم سازی کرده باشد و فکر هایش را کرده باشد، که در هنگام تصمیم گیری بتواند به سرعت تصمیم مناسب را اتخاذ کند. فرایند تصمیم سازی با موسسات تحقیقاتی مثل حوزه و دانشگاه است و فرایند تصمیم گیری با مدیر است که سریع انجام می شود.)

#### نکته حاشیه ای:

ضابطه مرحوم آخوند فی الجملة مفید است نه بالجمله، یعنی در مواردی مفید است که ما به مصالح و مفاسد راهی داشته باشیم، مثلا خود شارع مناط حکم را گفته باشد و یا از امور امضائیه باشد، ولی در امور تاسیسیه ما راهی خارج از خطابات، به مناطات شارع نداریم. و اگر از خطاب چیزی به دست نیاوریم که معمولا هم شارع مناط را در خطاب نگفته، عملا نمی توانیم از راه آخوند بهره بگیریم.



## شیخ انصاری وفاقا للکثیر من الفقهاء:

در باب اجتماع امر و نهی اگر کسی قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی شود و عمل مورد نظر عبادی بود آن عمل مطلقا (چه عالم چه جاهل، چه قاصر باشد چه مقصر) فاسد خواهد بود.

## دلیل شیخ انصاری:

وقتی کسی امتناعی شد و جانب نهی را مقدم کرد، امر را کنار گذاشته است و قائل شده که مراد جدی خداوند منهیّ عنه بودن آن عمل است لذا آن عمل عبادی فاسد خواهد بود و مقرب نخواهد بود چه مکلف جاهل قاصر باشد چه مقصر، چه ناسی یا غافل باشد و چه ملتفت چراکه هرچند از جاهل به نهی و غافل از نهی قصد قربت صادر می شود ولی عمل مذکور، طبق امتناع و تقدیم جانب نهی، قابلیت تقرّب ندارد. (زیرا امری ندارد که آن غافل یا ناسی امتثال آن امر را بکند) به همین جهت نماز در مکان غصبی باطل است. چه عالم به غصبت باشد و چه جاهل، چه ملتفت به غصبت باشد و چه غافل یا ناسی

## آخوند خراسانی:

معتقد است که در فرض جهل قصوری به غصبت، نماز صحیح است با اینکه قائل به امتناع است و در بین غصب و صلوة در فرض سعه ی وقت، غصب را مقدم می داند.

## نقد آخوند خراسانی بر دلیل شیخ انصاری:

در اجتماع امر و نهی کسی که قائل به امتناع و تقدیم جانب نهی می شود، صرفا امر را از فعلیت می اندازد ولی اقتضاء و انشاء هر دو (امر و نهی) به جای خود باقی هستند در نتیجه کسی که با جهل قصوری با غفلت، نسیان، عمل را مرتکب می شود، مناط عمل را تحصیل می کند، (در نماز در مکان غصبی) هرچند امر به نماز فعلیت ندارد، (در فرض سعه وقت و قائل شدن به امتناع و تقدیم جانب نهی) ولی اقتضاء و انشاء آن همچنان پا بر جاست لذا اگر مکلف، جاهل قاصر یا ناسی یا غافل بود، می تواند عمل را با ملاک و مصلحت انجام داده و تقرّب را حاصل کند.

سخن شیخ انصاری و فقهای هم مسلک با وی در موارد تخصیص و تقیید صحیح است چراکه در تخصیص و تقیید، با آمدن خاص، معلوم می شود که مورد تخصیص خورده، از ابتدا در مراد جدی مولی از عام و مطلق نبوده و اصلاً ملاک (مصلحت) ندارد لذا اگر کسی مورد خاص را انجام داد، اصلاً مصلحتی را که در عام بوده است، تحصیل نکرده است ولی در موارد اجتماع امر و نهی اینگونه نیست.

### ثمره بین مبنای شیخ و آخوند:

در مواردی ظاهر می شود که نهی به دلیلی مثل غفلت، اضطرار، عدم القدرة، از فعلیت می افتد، طبق مسلک آخوند، امر که در مرحله اقتضاء مصلحتش را داشت و به جهت مانع، در مرحله انشاء باقی مانده بود، با از فعلیت افتادن نهی، به فعلیت می رسد ولی طبق مسلک شیخ، چون اصل اقتضاء و انشاء نیز در مورد امر منتفی است لذا رفع فعلیت از نهی، موجب فعلیت امر نخواهد بود.

### توجه:

صحت صلوة در حرکات خروجیه، در اضطرار بسوء الاختیار که شیخ انصاری به آن معتقد بود به این علت بود که شیخ از باب مقدمه واجب برایش مطلوبیت و مقدمیت را ثابت می کرد.

### نکته حاشیه ای: (مرحوم خویی و تبریزی)

اولاً مواردی مثل صلوة تاسیسات شارع هستند و ما راهی به ملاکات آنها جز خطاب های خود شارع نداریم، وقتی که آن خطاب به هر دلیلی ثابت شد، کاشفی از مصلحت نخواهد داشت لذا کسی که امتناعی می شود و جانب نهی را مقدم می کند، کاشفی از وجود مصلحت ندارد لذا طبق این مبنا نمی توان پذیرفت که مصلحت صلوة همچنان هست و حتی امر به صلوة در مرتبه انشاء نیز وجود دارد و صرفاً از فعلیت افتاده است. وقتی که کاشف از ملاک نداشتیم نمی توانیم به صحت نماز در مکان غصبی فتوا دهیم مطلقاً، فالحق مع الشیخ

ثانیاً بر فرض که مبنای آخوند را بپذیریم باید بین غافل و جاهل قاصر تفصیل دهیم، در صورت غفلت از نهی، نهی اصلاً به فعلیت نمی رسد، لذا طبق مبنای آخوند، امر

به فعلیت خواهد رسید بلا مزاحم ولی در موارد جهل قصوری که غفلت و نسیان نیستند نهی فعلیت دارد و صرفاً تنجّز ندارد و لذا امر نمی تواند به فعلیت برسد.

ج 2 ص 63 و 64 و 65

وجه ترجیح النهی علی الامر

قائلین به امتناع:

**الف)** ضابطه کلی که همواره امر مقدّم شود یا نهی نداریم هرچند در مثلاً صلّ و لا تغصب نهی مقدّم می شود چراکه امر به صلوة خطاب به عنوان اوّلی و نهی از غصب خطاب به عنوان ثانوی است و جمع عرفی اقتضای تقدیم عنوان ثانوی بر اوّلی را دارد.

**ب)** ضابطه کلی بر تقدیم نهی است.

**دلیل اول** (بر اینکه قائل بر امتناع، همواره باید نهی را (در مرحله فعلیت) مقدم کند):

دلالت نهی آن است که جمیع افراد ترک شود، دلالت امر آن است که یک فرد هم انجام شود کافی است. پس دلالت نهی از دلالت امر قوی تر است در نتیجه در هنگام تزامم، نهی باید بر امر مقدم شود.

### نقد دلیل اول:

اینکه امثال نهی به ترک جمیع افراد و امثال امر به انجام فرد واحد است، به دلالت امر و نهی ربطی ندارد بلکه به مقدمات حکمت بر می گردد، مقدمات حکمت در ترک طبیعت، اتقضاء ترک تمام افراد دارد و همان مقدمات حکمت در انجام طبیعت، تحقق یک فرد را کافی می داند.

### اعتراض به نقد:

اگر دلالت بر شمول در نهی، به جهت دلالت خود نهی و بالوضع نباشد بلکه به مقدمات حکمت باشد، لازم می آید که اگر گوینده از لا تَغْصِب، بعض افراد غصب را اراده کرده باشد، استعمال مجازی نباشد و همچنان حقیقی باشد و هو بعید. به نظر می رسد که اساساً خود دلالت امر و دلالت نهی متفاوت باشد، مدلول نهی ترک تمام افراد طبیعت است و مدلول امر، با انجام یک فرد از طبیعت محقق می شود نه اینکه تفاوت، نتیجه مقدمات حکمت باشد.

### پاسخ آخوند:

اصل دلالت نهی و نفی بر عموم، قابل انکار نیست ولی سخن ما آن است که این شمول ناشی از قوی تر بودن نهی از امر نیست بلکه دلالت امر آن است که متعلق من را بیاور و دلالت نهی آن است که متعلق من را بیاور ولی اینکه متعلق ها چقدر سعه یا ضیق داشته باشند به امر و نهی بر نمی گردد بلکه به جریان مقدمات حکمت بر می گردد.

در مورد لا تعصب نیز می‌گوییم نهی صرفاً دلالت می‌کند که متعلّقش باید ترک شود ولی اینکه متعلّق تمام افراد غصب است یا بعض افراد غصب، به نهی ربطی ندارد لذا اگر کسی از لا تعصب، بعض افراد غصب را اراده کند، در نهی مجازی پیش نمی‌آید و اگر مجازی باشد، در مدخول و متعلّق نهی (که در ماده ن ه ی مدخولش است و در هیات ن ه ی ماده ای است که در ای هیات آمده است) است.

### اشکال:

در بحث نواهی (ابتدای نواهی) پذیرفتید که هیات نهی وضعاً بر نوعی شمول دلالت می‌کند و اکنون در بحث اجتماع امر و نهی در پاسخ به استدلال اقوائت نهی از امر، شمول را انکار کردید و آن را به مقدمات حکمت نسبت دادید، این دو حرف با هم تنافی دارند.

### پاسخ:

آنچه که در ابتدای بحث نواهی گفتیم، مربوط به اصل شمول نسبت به ما بعد بود، که این مطلب در اوامر نیز هست و هر دو بر شمول طلب نسبت به ما بعد دلالت دارند. آنچه که در اینجا (بحث ردّ اقوائت مطلق نهی از امر) مربوط به سعه یا ضیق ما بعد (متعلّق) است چراکه اطلاق داشتن و سعه متعلّق یا مقید بودن و ضیق متعلّق به مقدمات حکمت بر می‌گردد به همین جهت حکم عقلی که ناشی از این مقدمات حکمت بود، دلیل بر اقوی بودن نهی از امر نخواهد بود. (نظیر بحث عام و خاص که در مثلاً کلّ رجل، کل برای عموم افراد ما بعد وضع شده، ولی اینکه ما بعد مطلق رجل است یا رجل خاصّی، به مقدمات حکمت بر می‌گردد.)

### اللهم الا ان يقال:

هرچند در بحث عامّ و خاصّ ما (مرحوم آخوند و من تبعه) معتقدیم که کلّ صرفاً برای شمول ما بعد وضع شده و نسبت به سعه یا ضیق ما بعد به مقدمات حکمت مراجعه می‌کنند ولی فقهای هستند که در عام و خاصّ بر این باور اند که وقتی که کل برای شمول وضع شده در کلام آمد، ما بعد ظهور در استیعاب در جمیع افراد دارد و نیازی به مراجعه به مقدمات حکمت نیست بلکه همین که کلّ در

معنای خودش (شمول) به کار رفت و ما بعد هم در معنای خودش (طبیعت مهمله یا ماهیت مهمله) به کار رفت، کلام ظهور انصرافی در شمول در تمام افراد پیدا می کند. چنین فقہائی ممکن است در نهی نیز همین سخن را تکرار کنند و نیازی به مراجعه به مقدمات حکمت نسبت به مدخول نهی نبینند.

ولی حرف این فقهاء هم به اقوایت نهی از امر منجر نمی شود و به مجاز بودن اراده ی معنای ضیق از مدخول نهی منجر نخواهد شد چراکه ظهور مورد ادعای آنها در تمام افراد بالوضع نیست هرچند به مقدمات حکمت نیز نمی باشد و در صورتی که قیدی بعد از مدخول نهی یا کلّ ذکر شود، مثل کلّ رجل عادل باشد، مجازی پدید نمی آید بلکه این تضيّق مراد استعمالی از باب تعدّد دالّ و مدلول توجیه می شود. مثلاً در مثال اکرم کلّ رجل عادل امر، لفظ کل، لفظ رجل و لفظ عادل همگی در موضوع له خودشان به کار رفته اند ولی ظهور که در پایان جمله به دست می آید اضیق می شود نسبت به اکرم کلّ رجل

فتامل: که ما خودمان این مبنا را قبول نداریم و مقدمات حکمت را در مدخول جاری می کنیم و ما ظهور انصرافی را در اینجا قبول نداریم زیرا انصراف توسط کثرت استعمال در یک طرف و ندرت در طرف دیگر است، درحالیکه قید خوردن مدلول امر و نهی ندرت ندارد.

### دلیل دوم بر لزوم تقدیم نهی بر امر مطلقاً (بنا بر امتناع):

اگر جانب نهی را مقدّم کنیم و مجمع را ترک کنیم، دفع المفسده می شود و اگر جانب امر را مقدّم کنیم و مجمع را انجام دهیم، جلب المنفعه (مصلحت) می شود. از آنجا که دفع المفسده اولی من جلب المنفعه باید نهی را بر امر (در مقام فعلیت بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی) مقدّم کنیم.

### پاسخ میرزای قمی به دلیل دوم:

قائده دفع المفسده اولی من جلب المنفعه مربوط به امر های استجابی است چراکه در مستحبات، انجامشان منفعت و مصلحت دارد ولی ترکشان مفسده و عقاب ندارد، ولی این قاعده در اوامر وجوبی تعیینی (چون در تخییری با انجام یکی امتثال می شود) جاری نمی شود چراکه در واجبات تعیینی هرچند انجامشان منفعت و مصلحت دارد ولی ترکشان هم مفسده و عقاب دارد.

## نقدِ پاسخِ میرزای قمی:

آخوند خراسانی هرچند دلیل دوّم را قبول ندارد ولی جواب میرزای قمی را هم نمی پذیرد چراکه ظاهراً در کلام میرزای قمی بین مفسده و عقاب خلط شده است، آنچه که در ترک واجب وجود دارد عصیان مولی و استحقاق عقاب است ولی لزومی ندارد که در آن ترک واجب، مفسده باشد.

بعبارة اخری هرجا مصلحت ملزمه بود، وجوب انشاء می شود چه در ترک آن مفسده باشد و چه نباشد. همچنان که در هرجا که مفسده ملزمه بود، حرمت انشاء می شود چه در ترک آن (ترک امثال حرمت) مصلحت باشد و چه نباشد.

## نقد اوّل آخوند:

مسئلاً کلیت این سخن صحیح نیست، همه فقهاء در موارد دوران بین حفظ جان (حفظ نفس محترم) و حرمت غصب، حفظ جان را مقدّم کرده اند با اینکه غصب حرام است و ذو مفسده. (در فرض تراحم همچنان مصلحت و مفسده باقی است و صرفاً فعلیت حکم منهیّ عنه منتفی می شود.)

## نقد دوّم آخوند:

علامه حلّی و کسانی که قاعده فوق را مطرح کرده اند در مورد تراحم در مقام امثال آن را مطرح کرده اند که دو فعل وجود دارد ولی نمی دانیم کدام اهمّ است، ولی بحث ما در ما نحن فیه طبق قول به امتناع اجتماع امر و نهی است که در مقام امثال صرفاً یک فعل وجود دارد و قائل به امتناع به ترکیب اتّحادی و حرمت فعل باور دارد لذا این قاعده بر ما نحن فیه تطبیق نمی کند.

## نقد سوّم آخوند:

با توجه به اینکه قاعده مطرح شده نه آیه است و نه روایت و نه مطلب مُجمَعٌ علیه بلکه صرفاً مستند به عقل است و حکم عقل هنگامی حجت است که قطعی باشد و هیچ وجه عقل به صورت قطعی چنین حکمی ندارد بلکه تنها در صورتی عقل قطعی چنین حکمی می کند که مصلحت و مفسده را کما و کیفاً بشناسد و مقدار مفسده کما و کیفاً بیش از مصلحت باشد. لذا صرفاً محدود به امضائیات می گردد.

## نقد چهارم آخوند:

مرحوم علامه حلّی که این قاعده را مطرح کرده بود، آنرا در موارد تراحم در مقام امتثال و در فرض تحیّر امر و نبود دلیلی که یکی از فعل و ترک را تعیین کند مطرح کرده بود، یعنی درحالیکه در ما نحن فیه اصلاً قصد عملی وجود دارد که یکی از فعل یا ترک را تعیین می کند این اصل عملی عندنا برائت و در نزد برخی احتیاط است.

(اصل، برائت از حکم وضعی است یعنی یک امر مثل صلّ و یک نهی مثل لا تغصب دارم و نمی دانم کدام مقدّم است و شک دارم نمازی که خواندم باطل است یا نه حالا رفع ما لا یعلمون را در موردش جاری می کنم و نمازم درست است. (نظر آخوند))

حکم وضعی مجهول نیست و عبادت صرف اینکه بگویی مومن دارم و عقاب نمی شوم کافی نست و باید بدانی که آن عمل قابلیت تقرّب دارد یا خیر خب اینجا چنین قابلیت برای محرز نمی شود لذا باید احتیاط کنی و خارج از آن محل نماز بخوانی (نظر شیخ))

در موارد تحیر حصر عقلی (نه استقرائی چون امکان ندارد) داریم در مورد اصول عملیه و در هر موردی تحیّر ما را برطرف می کنند ولی علامه قائل به این حصر عقلی نبوده و ایشان یک سری اصول عملیه قائل است مثل استصحاب مطلقاً و برائت و ... ولی چون موارد تحیّر را محصور در این اصول عملیه نمی دانست این فرض را مطرح کرده است که اگر در موردی اصل عملیه نداشتیم چه کنیم.



مرحوم آخوند معتقد است که در ما نحن فیه اگر نتوانیم با دلیل اجتهادی یکی از امر و نهی را مقدّم کنیم، اصل برائت نسبت به حکم وضعی جاری می شود مثلا اگر نتوانیم بین صلوة و غصب یکی را با دلیل اجتهادی مقدّم کنیم، نسبت به صحّت یا بطلان صلوة در مکان غصبی برائت جاری می کنیم

سر مطلب آن است که آخوند معتقد است وقتی که مکلف جاهلِ قاصر به مبعوضِ واقعی شد، قصد تقرّب در آن عمل ممکن خواهد بود.

شیخ انصاری معتقد است که در ما نحن فیه در صورتِ نبودِ دلیل اجتهادی اصل احتیاط جاری می گردد چراکه معتقد است جهلِ اصولی تأثیری در مفسده و مبعوضیت واقعی ندارد و چون عمل عبادی ای صحیح است که قابلیت تقرّب داشته باشد و در ما نحن فیه با آوردنِ مجمع این قابلیت محرز نمی گردد لذا باید احتیاط کند و نماز را خارج از مکان غصبی بخواند ولو کان جاهلا قاصرا او ناسیا.

(در دفع المفسدة اولی شیخ حرف میرزا را در واجبات قبول می کند و صرفا در مستحبات نمی پذیرد ولی آخوند در واجبات هم آنرا رد کرد.)

**دلیل سوّم** (طرفداران تقدیم جانب نهی مطلقا در اجتماع امر و نهی ماموری بنا بر امتناع): (دلیل اول اقوی دلالتا، دلیل دوم دفع المفسدة اولی و دلیل سوّم استقراء است.)

استقراء

نمونه های استقراء:

1) ایّام الاستظهار: زنی که عادت وی هفت روز است، روز هفتم خون قطع نشد و همچنان ادامه داشت، اگر حیض باشد نماز حرام است و اگر استحاضه باشد، نماز واجب است، فقهاء جانبِ حرمت را مقدّم کرده و به حرمتِ چنین نمازی فتوا داده اند.

2) علم اجمالی به نجاست احد الانائین: کسی دو اناء در مقابل اوست و در هرکدام آب است و آب دیگری ندارد، نجاستی در یکی از آندو می افتد ولی نمی داند در کدام یک افتاده است. اینجا امر دائر است بینِ وجوبِ نمازِ با وضو و حرمتِ وضو با آبِ نجس، فقهاء فتوا داده اند که هر دو آب را بریزد و تیمّم کند یعنی جانبِ حرمت (نهی) را مقدّم کرده اند.

نقد دلیل سوّم:

اوّلًا:

با دو مثال استقراء مفید قطع ثابت نمی شود و لذا حجت نیست. (استاد: جالب است طرفداران این مطلب غیر از این دو مثال تا کنون هیچ مثال دیگری پیدا نکرده اند و حداقل ما در نرم افزار اصول مثال دیگری را از آنها ندیدیم.)

ثانیا:

اگر قبول کنیم که استقراء در صورتی حجت است که مفید یقین و یا اطمینان باشد خب در ما نحن فیه با چنین استقرائی حتی اطمینان هم حاصل نمی شود. (که حجیت این اطمینان با سیره عقلاء است، که بحث است که آیا سیره هر دوی احکام و موضوعات را ثابت می کند یا فقط موضوعات را، که استاد می فرماید بعید نیست که فقط در موضوعات باشد.)

ثالثًا:

این دو مثال هیچ ارتباطی با تقدیم جانب نهی ندارند. در مثال اوّل حکم به حرمت نماز به جهت استصحاب حیض (در مثال بیان شده) یا قاعده "کلّ ما امکن ان یکون حیضا فهو حیض" (قاعده امکان) می باشد (گرچه خود آخوند قاعده امکان را به این معنا قبول ندارد ولی معلوم نیست چرا اینجا قبول کرده و به آن تمسک کرده است.) و در مثال دوّم قاعده احتیاط جاری است.

نکته حاشیه ای:

خود مرحوم آخوند در رساله دماء ثلاثه (از صفحه 7 تا 12) راجع به قاعده امکان بحث کرده است و در آنجا تفسیر معروف از قاعده امکان را ردّ کرده و گفته است که قاعده امکان مستند به روایات است و آنچه که از روایات استفاده می شود درباره خونی است که همه شرایط حیضیت را دارد ولی به جهت رنگ یا چیز دیگری در حیضیت آن شک شده است، بنابراین قاعده امکان نباید درباره ی ایّام الاستظهار مطرح شود.

(آخوند در کتاب فقهی که در حیض و نفاس و دماء ثلاثه نوشته می گوید: قاعده امکان و کل ما امکن قاعده درستی است ولی به این معنا نیست، زیرا اجماعی یا عقلی یا آیات نیست بلکه از روایات استخراج شده، و برای جایی است که شرایط اصلی حیض را دارید و اقل الطهر هم حاصل شده و فاصله افتاده و بعد خون دیدید و صرفاً بخاطر شرائطش و مثلاً رنگش شک کرده اید (زیرا اصلاً روایاتی که این قاعده از آنها استخراج شده شرائط و حالات خود خون است نه علل دیگری مثل اینکه از عادت وقتی و عددیه زن تجاوز کند و اینکه هر جا شک کردیم به آن تمسک کنیم. لذا عجیب است که خود آخوند که آنجا این چنین گفته اینجا به قاعده امکان تمسک کرده است.) (رسائل جزوه و یادداشت های قبل از درس شیخ بوده و بعداً شاگردانش به او می گویند بدهید چاپ کنیم که ایشان می گوید به هم ریخته هست و بدر نمی خورد ولی اصرار می کنند و می گویند ما آنها را مرتب می کنیم و بعد می گیرند و مرتب می کنند و بعد از نشان دادن به شیخ و تایید او در زمان حیات شیخ چاپ و کتابش کردند.) (آخوند کفایه اش خلاصه درس خارج شش ساله ایشان است که در دو سال و دو جلد افراد یک دور اصول را بخوانند.)

(حرمت تشریحیه یعنی در ذات العمل حرمت نیست بلکه در نسبت دادنش به شارع حرمت است. مثل آب ریختن سوم در وضو (که عملی توقیفی است) بخاطر اینکه به خدا نسبت داده می شود حرام است (و وضویش هم باطل است زیرا قصد قربتش مشکل پیدا می کند)، نه اینکه خودش و ذاتش حرمت داشته باشد. حرمت ذاتی یعنی در ذات العمل حرمت است مثل شرب خمر))

#### رابعا:

حرمت صلوٰة حائض و حرمت وضو با آب نجس هر دو در حرمت تشریحیه (بخاطر نسبت به خداوند حرام است) هستند و مفسده در انتساب العمل الی الله است (معنای حرمت تشریحیه) در حالیکه بحث ما در حرمت تشریحی نیست. (بلکه در حرمت ذاتی است) (در واقع هم به نظر می رسد باید حرمت نماز خواند حائض تشریحیه باشد، زیرا اگر آن زن نمازش تعلیماً لولده باشد حرام نیست)

#### توجه:

در مثال تیمم برای کسی که تنها دو اناء آب دارد که علم اجمالی به نجاستِ  
احدهما دارد، حکم به تیمم تعبدی است و به جهت روایاتی مثل موثقه سماعة بن  
مهران از امام صادق علیه السلام (يُهْرِقُهُمَا جَمِيعًا وَ يَتَمَّمُ) (ه) يَهْرِقُ قَابِلَ حَذْفِ  
است) است.

چراکه علی القاعده می گفتیم با اناء اول وضو بگیر و هر دو نمازش را بخواند سپس  
با اناء دوم ابتدا مواضع را تطهیر کرده سپس وضو گرفته و مجدداً هر دو نماز را  
احتیاطاً بخواند و تیمم را اجازه نمی دادیم.

با این احتیاط محذور تشریح هم پدید نمی آمد چراکه قصد تقرب در احتیاط بدین  
صورت است: "أَتَقَرَّبُ بِهِ أَوْ بِصَاحِبِهِ" (ولی خب بخاطر روایت هر دو کاسه آب را می  
ریزیم و تیمم می کنیم)

**مساله:** اگر کسی دو ظرف آب دارد و می داند یکی از آن دو نجس است و آب دیگری  
هم ندارد، برای نماز چه باید بکند؟

**پاسخ همه فقهاء:**

باید تیمم کند.

**مشهور فقهاء:**

فتوا به تیمم به جهت روایاتی مثل موثقه سماعة است و الا علی القاعده می  
بایست احتیاط کرد بدین گونه که با اناء اول وضو بگیرد و نماز بخواند سپس با اناء  
دوم تطهیر کرده و وضو گرفته و مجدداً نماز بخواند.

مرحوم ملا محمد کاظم خراسانی:

حکم به تیمم در موثقه سماعه علی القاعده است.

با صرف نظر از روایت مساله را بررسی می کنیم:

کسی که دو آب دارد و می داند یکی از آندو نجس است، یا هر دو آب قلیل هستند و یا لا اقل یکی از آنها کرّ (و ما يلحق به مثل جاری و ...) است. تفاوت آن است که اگر آب قلیل باشد، تطهیر موضع نجس با آب قلیل، نیازمند به تعدّد و جدا شدن غسله بین مراتب تطهیر می باشد ولی در تطهیر با آب کرّ به این امور نیازی نیست.

اگر دو آب در اختیار فرد، قلیل باشند و مکلف با آندو وضو بگیرد، او یقین به نجس شدن موضعی از بدنش دارد، چراکه یا آب اول نجس شده اند و یا با ملاقات با آب دوم.

از سوی دیگر اگر این شخص وضو بگیرد، یقین به استعمال مطهری بعد از تنجیس بدن ندارد لذا استصحاب بقاء نجاست بدن در حق وی جای می گردد و نمازی که می خواند باطل است درحالیکه اگر تیمم کند چنین یقینی ایجاد نمی شود و نمازش صحیح است.

البته اگر آبی که استفاده می کند کرّ باشد، از آنجا که با صرف ملاقات با آب کرّ بدون تعدّد و انفصال غسله، تطهیر حاصل می شود، مشکلی نخواهد داشت و نماز با وضوی وی صحیح خواهد بود.

از آنجا که سوال در مورد روایت از آب قلیل است (سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل معه انائان) اناء ظهور در آب قلیل دارد لذا پاسخ امام به تیمم علی القاعده بوده است نه تعبدا (اناء را به این کوزه هایی که در خانه بود را نیز می گفتند)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

به نظر می رسد، حرف مشهور درست بوده و فتوا به تیمم تعبّدی باشد، چراکه مرحوم آخوند اعلی الله مقامه تصوّرش از احتیاط این است که احتیاطا با هر دو اناء وضو بگیرد، سپس یک نماز بخواند در این فرض، مکلف وقتی که می خواهد وارد

نماز شود یقین به نجس شدنِ مواضعِ وضو دارد و یقین به مطهر ندارد (چون با آب قلیل نمی شود تمامی اجزاء وضو را تطهیر کرد) لذا اشکال آخوند مطرح می شود ولی می توان احتیاط را اینگونه گفت که با آب اوّل وضو بگیرد و نماز بخواند سپس با آب دوّم، مواضع را تطهیر کرده و مجدّداً نماز بخواند در این صورت هرچند یقین دارد که نجاستی بر مواضعِ وضویش موجود شده ولی یقین دارد که یک نماز را با بدنِ طاهر خوانده است.

(استاد: اگر بحث قلت و کر بودن آب در حکم تاثیر داشت امام صادق باید بیان می کردند و الان که نگفتند این می رساند که بخاطر قلت و مطهر نبودنش نبوده است بلکه حکم خودش بوده است و تعبدی است.)

ج 2 ص 69 و 70

الامر الثالث: الحاق تعدّد الاضافات بعدد جهات

آخوند:

تعدد اضافات به تعدّد عنوانات و جهات در اجتماع ماموری ملحق می شوند یعنی اگر تعدد عناوین به هنگام وحدت معنون، در جواز اجتماع امر و نهی ماموری کافی باشد تعدد اضافات هم همینگونه خواهد بود.

دلیل آخوند:

زیرا تعدد مضاف الیه ها

## فصل

فی انّ النهی عن الشیء هل یقتضی فسادہ ام لا؟

ج 2 ص 71

الاول: الفرق بین هذه المسالة و مسالة الاجتماع

چرا فقهاء و اصولیین بحث اجتماع امر و نهی را بحث مستقل از دلالت نهی بر فساد قرار داده اند و آنها را در ذیل یک عنوان بیان نکرده اند؟

آخوند معیار تمایز را غایت می داند و چون غایت این دو مساله متفاوت است، لذا معتقد است که باید این دو مساله را جداگانه بحث کرد.

غایت بحث در اجتماع امر و نهی این بود که تعدّد عنوان با فرض وحدت معنوی (اجتماع ماموری) محذور اجتماع ضدّین را برطرف می کند یا خیر

درحالیکه غایت بحث در دلالت نهی بر فساد، سرایت یا عدم سرایت مبعوضیت از نهی، به آن عمل خارجی است.

توجه:

منظور از نهی در بحث "دلالت نهی بر فساد"، نهی مولوی است و نهی ارشادی محلّ نزاع نیست و همه قبول دارند که در امر و نهی ارشادی، به مقتضای مرشدّ الیه عمل می شود مثلاً نهی که ارشاد به فساد معامله است (مثل لا تاکلوا اموالکم بالباطل و نهی النبی عن الغرر، اینها نهی ارشادی است) بیانگر فساد معامله است.

(اصل اولیه در اوامر و نواهی "عقود و ایقاعات" ارشادی بودن است و این اختلافی نیست و در "عبادات" نیز اصل مولوی بودن است و این هم اختلافی نیست ولی در "توصّلیات غیر عقود و ایقاعات"، اختلاف است که امام می گوید مولوی لذا اگر زابح نخاع را قطع کرد یعنی بجای گردن کل سر را یکجا برید و چهار رگ را برید و نگذاشت تا خون خارج شود و مستقیم کل سر را برید، اینجا امام می گوید زابح گناه کرده ولی گوشتش حرام نمی شود. ولی مرحوم خویی و تبریزی که اصل در توصّلیات غیر عقود و ایقاعات را ارشادی می دانند می گویند در روایت که گفته نخاع را قطع نکن امرش بخاطر این اصل، ارشادی است و لذا گوشتش حرام است. (ولی ملازمه ای با حرمت تکلیفی اش ندارد چون حرمت وضعی و تکلیفی عموم و خصوص منه وجه اند.) این اصول منشاءشان کثرت استعمال است.

الثانی: الوجه فی عدّ المساله من المسائل الفظیة ج 1 ص 71 و 72

بحث دلالت نهی بر فساد بحثی لفظی است و با روش استظهار از لفظ در آن باید بحث کرد و یا بحثی عقلی است و با ملازمه عقلیه در آن بحث می شود؟

شیخ انصاری:

بحث عقلی است. (مرحوم میرزای نائینی و خویی)

آخوند خراسانی:



بحث لفظی است (آقا ضیاء الدین عراقی)

### استدلال آخوند:

برخی فقهاء بوده اند که قائل شده اند که نهی مولوی از معامله، دالّ بر فساد است درحالیکه همه قبول دارند که عقلا ملازمه ای بین منهیّ عنه به نحو مولوی با فساد معامله (حرمت وضعی) وجود ندارد بنابر این هم بحث ما و هم جواب ما به ظهور نهی بر می گردد لذا بحث لفظی است. (از مباحث الفاظ است.)

### استدلال شیخ:

مشهور فقهاء نهی مولوی در عبادات را دالّ بر فساد دانسته اند چراکه گفته اند، منهیّ عنه به نحو مولوی مبغوض و مبعد است و عقلا المبعّد لا یكون مقرّبا و از آنجا که عبادت باید مقرب باشد پس نهی مولوی دال بر فساد است.

استدلالی که آنها کرده اند ملازمه عقلیه است و ما چه آنرا بپذیریم و چه نپذیریم باید عقلی بحث کنیم.

نکته حاشیه ای از مرحوم امام خمینی: (مناهج الاصول جلد 2 ص 150 مناهج به قلم خود امام بوده است.)

مرحوم آخوند به این مطلب تصریح کرده که باید عنوان عامّی را در نظر بگیریم که هر دو را شامل شود ولی درباره اینکه آن عنوان عام چیست؟ سخنی نگفته است. مرحوم امام بحث را هم عقلی و هم لفظی می داند، یک عنوان عام این عنوان عام را "کشف" می داند و در حقیقت عنوان مساله اینگونه خواهد شد، "هل النهی عن شیء یکشف عن فساد ام لا"

در این صورت هم ملازمات عقلیه را شامل می شود و هم مدالیل الفاظ را

الثالث: دخول النهی التنزیهیّ و الغیریّ فی محلّ البحث ج 2 ص 72 و 73 و 74

**مساله:** در بحث "دلالت نهی بر فساد" منظور از نهی خصوص نهی تحریمی است یا اعم از تحریمی و تنزیهی؟ همچنین منظور خصوص نهی اصلی است یا اعم از اصلی و تبعی؟

**پاسخ آخوند خراسانی:**

درست است که ظهور نهی در نهی تحریمی است ولی غرض ما از بحث اعمّ است و نهی تنزیهی و غیره اصلی (که مستقیماً خطاب مستقل دارد مثل نهی نماز در غیر ماکول) و غیره تبعی (خطاب مستقل ندارد مثل امر به ازاله نجاست که لازمه

اش نهی از نماز باشد (بنابر قبول این قول که امر به شیء اقتضاء نهی از ضد خاصش را داشته باشد.) را هم شامل می شود.

شیخ مرتضی انصاری:

محلّ بحث خصوصِ نهیِ تحریمی (نه تنزیهی و کراهتی) است و نهی تنزیهی (کراهتی) از محلّ بحث خارج است. (اقای خوپی و نائینی علاوه بر نهی تحریمی، نهی تنزیهی را هم داخل دانسته اند.)

میرزای قمی:

محلّ بحث خصوصِ نهیِ تحریمی (نه تنزیهی و کراهتی) اصلی (نه تبعی) است و نهی تنزیهی (کراهتی) یا تبعی (تبعی خطاب مستقل ندارد) از محلّ بحث خارج است.

استدلال شیخ مرتضی انصاری:

شیخ انصاری در مطارح الانظار گفته است که ظهور نهی در عنوان "النهی عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا" نهی تحریمی است (میرزای قمی گفته است که صرفاً نهی مستلزم فساد است که فاعلش برای ترک آن نهی عقاب شود شیخ انصاری بخاطر این توهم میرزای قمی گفته است: لذا ظهور از نهی در عنوان بحث، صرفاً نهی تحریمی است اگرچه ملاک بحث (تنافی بین مقتضی نهی (یعنی مرجوحیة) با صحّة) با نهی تنزیهی هم می سازد.)

اگرچه ملاک بحث (تنافی بین مقتضی نهی (مرجوحیة) با صحّة، یعنی چطور می شود چیزی که بخاطر نهی از آن فهمیده ایم مرجوح است، صحت داشته باشد. حالا در عبادات صحت یعنی باطل نباشد و در معاملات یعنی معامله فاسد نباشد.) شامل نهی تنزیهی هم می شود. (زیرا وقتی به چیزی نهی تنزیهی تعلق می

گیرد نشان می دهد مرجوح است صرفا مفسده غالبه آن ملزمه نبوده تا به مرحله حرمت برسد.)

### استلال میرزای قمی:

محل بحث خصوص نهی تحریمی است و نهی تنزیهی از محل بحث خارج است.

نهی تحریمی موجب استحقاق عقاب در صورت مخالفت است حالا اگر نهی تحریمی به عبادتی تعلّق بگیرد یعنی فرد با انجام آن عبادت مستحق عقاب است و از آنجایی که کسی که عبادت می کند، باید با آن عبادت استحقاق ثواب پیدا کند نه استحقاق عقاب، پس معلوم می شود نمازش فاسد است.

ولی نهی تنزیهی موجب استحقاق عقاب در صورت مخالفت نیست علاوه بر اینکه در شریعت عبادات مکروهه (صوم یوم العاشورا، صلوة فی الحّمّام، صلوة فی مواضع الثّهّمه) عبادات مکروه اقل الاصناف ثوابا هستند، گفتیم اقل الاصناف تا صوم یوم العاشورا را هم در بر گیرد) وجود دارد.

(آقای تبریزی: میرزای قمی در قوانین می گوید، محل بحث مختص به نهی اصلی است چرا که نهی اصلی خطابی دارد که می توان از دلالت آن بحث کرد ولی نهی تبعی خطابی ندارد تا از دلالت یا عدم دلالت آن بحث کنیم.)

(میرزای قمی گفته است که چون عقابی بر ترک نهی تبعی وجود ندارد پس موجب فساد متعلّقش نمی شود لذا شیخ انصاری، نهی تبعی را هم در عنوان بحث وارد نمی داند)

### نقد آخوند خراسانی:

اولا:

محل بحث اعمّ از تحریمی و تنزیهی است چرا که هرچند نهی تنزیهی استحقاق عقاب را به دنبال نمی آورد، ولی کاشف از مفسده غالبه غیر ملزمه است و عملی که می خواهد عبادت بالفعل باشد، باید مصلحت آن غالبه باشد نه مفسده آن. (در

مثال هایی که شما می زنید کراهت، کراهتِ اصطلاحی نیست بلکه اقلّ الاصناف  
ثوابا است.)

**ثانیا:**

محل بحث اعم از اصلی و تبعی است چرا که هرچند نهی تبعی خطاب ندارد و  
داخل عنوان "دلالت نهی بر فساد" قرار نمی گیرد ولی ملاک بحث "المبَعَد لا یکون  
مقرَّباً" در نهی تبعی هم جاری است.

**موید آخوند خراسانی:**

اکثر فقهاء گفته اند که اگر کسی دلالت امر به شیء بر نهی از ضدّ خاص را بپذیرد،  
و دلالت نهی را بر فساد قبول کند، باید به فسادِ ضدّ خاص فتوا دهد در حالیکه نهی  
از ضدّ خاص، نهی تبعی است پس معلوم می شود محل بحث اعمّ از اصلی و  
تبعی است. (وجه ضعفش هم این است که خود آخوند دلالت امر بر نهی از ضد  
خاصش را قبول ندارد و می گوید اگر چنین دلالتی هم داشت، از راه ملاک می  
شود آن امر عبادی را تصحیح کرد.)

(علامه طباطبایی سه دور خارج اصول رفته بوده است، خارج میرزای نائینی و  
اصفهان‌ی را کامل رفته بوده و خارج آقا ضیاء الدین عراقی را 4 سال، آقای خویی هم  
سه دور خارج اصول رفته بود، درس خارج اصول هر سه نائینی و اصفهان‌ی و آقا  
ضیاء را رفته بوده است.)

آقای مصباح می گوید در زمانی که علامه اسفار را می گفتند، این درس 12 سال  
طول می کشید، کلا صد نفر طلبه در قم فلسفه و اسفار کار می کردند و بخاطر  
همین هم در سال 50 که مباحث مطرح شد به شدت نیاز بود و کم پاسخگو  
داشتیم. از جمله شاگردان درس علامه، شهید مطهری و آقای جوادی و حسن زاده  
آملی و مصباح بودند. که شهید مطهری که می خواستند زودتر بخوانند به امام می  
گویند اسفار را از جایی به ایشان بگویند تا از جایی درس علامه و همزمان از جایی  
درس امام برود، که با اینکار اسفار را 7 ساله تمام می کنند.)

ج 2 ص 74 و 75

الرّابع: المراد من العبادة في محلّ النزاع

سوال: منظور از عبادت، در دلالت نهی از عبادت بر فساد آن عبادت چیست؟

پاسخ:

عبادت معانی مختلفی دارد.

1. عبادت بالفعل (فعلیه)

الف) صحت عمل منوط به قصد قربت است. (میرزای قمی در قوانین)

ب) علت و مناط آنرا نمی دانیم و تعبداً انجام می دهیم. (شیخ انصاری در مطارح الانظار)

## 2. عبادت شانیّه: (تعریف خود آخوند)

الف) (شانیت امضائی) شانیت آن عمل برای تقرّب ذاتی است (و اگر شارع به آن امر کند امضائی است) مثلاً خضوع و خشوع در مقابل مولی، (استاد: رکوع صرفاً جهت تعظیم است و عبادی نیست ولی سجده صرفاً تعظیم نیست و شانیتش صرفاً برای مولی است). مثل سجده در برابر مولی، نوع عزاداری که در بلادی برای تعظیم متوقّفی صورت می گیرد. (ولی اگر نهی داشته باشد به فعلیت نمی رسند مثل سجده برای ما سوی الله، یعنی صرفاً شانیت دارند)

ب) (شانیت تاسیسی) شانیت آن عمل برای تقرّب ذاتی نیست ولی اگر شارع به آن امر کند عبادت فعلیه می شود. مثل نماز صبح (کیفیت نماز) و ... (که به فعلیت نرسیده اند مثلاً نماز صبح حائض که شانیت این را داشت که عبادت باشد ولی به فعلیت نمی رسد).

منظور از عبادت در بحث دلالت عبادت شانیه است که من (آخوند) تعریف کردم یعنی چیزی که "لولا النهی عنه لكان عبادة فعلية (بخاطر ذاتی بودن مقرّب بودنش)" یا "لو امر به الشارع لصار عبادة فعلية (بخاطر اینکه تاسیسی است)" (زیرا عبادات بالفعل دیگر به مرحله فعلیت رسیده اند و نهی به آنها که موجب فساد نیست و اگر بود به فعلیت نمی رسیدند)

مثلاً صلوة حائض در زمان حیض اگر نهی شارع نبود و شارع بدان امر می کرد، همانند سایر نمازها عبادت فعلیه محسوب می شد و تا مکلف در انجام آن قصد قربت نمی کرد، از ذمه وی ساقط نمی شد.

پس تعاریف میرزای قمی و شیخ انصاری درست نیست زیرا با توجه به این تعاریف اصلاً ممکن نیست که به چنین عملی نهی تعلق بگیرد. (چون فرض بر این است که در آنها امر بطور فعلی موجود است و با وجود امر فعلی، تعلق نهی به آنها محال است بخاطر اجتماع امر و نهی آمری)

## نکته:

در تعریف عبادت بحث های مختلفی شده است ولی از آنجایی که این تعریف ها شرح الاسم هستند و تعریف ما هوی محسوب نمی شوند لذا مرحوم آخوند وارد بحث از این اشکالات نمی شوند و می گوید اشکال به جامع یا مانع بودنشان و طول دادن بحث در آنها، وجهی ندارد.

(مرحوم نائینی پنج معنا برای عبادت گفته است که شهید صدر هم آنها را نقل کرده است)

(تجری: شش مرحله دارد. اولین آن، مجرد القصد الی المعصیه، شیخ در رسائل در بحث تجری این را می گوید)

(ما در شرع، عبادت مکروهه به معنای اصطلاحی مکروه نداریم بلکه اقل الاضناف ثوابا است.)

ج 2 ص 75

الخامس: تحریر محلّ النزاع

سوال: منظور از "الشیء" در عنوان این بحث چیست؟

پاسخ آخوند:

منظور از "الشیء" در عبادی ها و غیر عبادی ها هر چیزی است که قابلیت اتّصاف به صحت و فساد را دارا است، بنابراین:

حالا اگر شیء مورد نظر عبادی باشد: گفتیم که آن عبادتی که قابلیت اتّصاف به صحت و فساد را داراست، عبادت شائیه است. (اعمّ از آنکه شائیت آن ذاتی و امضائی باشد یا تاسیسی) (زیرا گذشت که اگر فعلیه بود قابلیت تعلّق نهی به آن و اتّصاف به فساد را نداشت زیرا اجتماع امر و نهی امری می شد.)



اگر شیء مورد نظر غیر عبادی (معاملات) باشد: (معامله بالمعنی الاعمّ مقصود است که اعمّ از عقود، ایقاعات و امور توسّلی مانند تطهیر الثوب، ذبح الحيوان و ... می باشد) باید قابلیت اتّصاف به صحّت و فساد را داشته باشد.

پس اگر این شیء غیر عبادی:

اصلاً اثر شرعی نداشت. مثل اتلاف مال غیر محترم (زیرا وقتی اثر نداشت دیگر فساد و صحت در آن معنا ندارد زیرا فساد یعنی اثری که از آن انتظار می رود از آن ایجاد نشود و صحت یعنی بشود.)

یا اثر شرعی آن از آن قابل انفکاک نبود مثل "اتلاف مال محترم" که اثر شرعی آن که ضمان باشد (من اتلف مال الغير فهو له ضامن، البته این را ما للغير هم خوانده اند اگر مال الغير باشد، یعنی ملاک ضمان مالیت است پس اگر مالیت نبود ضمانی نیست و اگر ما للغير باشد یعنی ملاک للغير بودن است و مالیت موضوعیتی ندارد. و لذا شیخ آنرا ما للغير می داند و لذا صرف ملکیت را در ضمان کافی می داند اگرچه آنچه مالیت نداشتنه باشد.) هیچگاه از آن جدا نمی شود. یا "غصب" (که اثر آن ضمان است) یا "ملاقات" (که اثر آن طهارت و نجاست است) که اثرشان هیچگاه از آنها جدا نمی شود. (خب چیزی که اثرش از آن هیچگاه جدا نمی شود گفتن اینکه این شیء فاسد است در آن معنا ندارد زیرا فساد یعنی اثری که از آن انتظار می رود از آن ایجاد نشود درحالیکه در این موارد اثرشان از آنها قابل انفکاک نیست) در این صورت از تحت عنوان "الشیء" در بحث ما خارج خواهد بود زیرا اصلاً قابلیت اتّصاف به صحّت و فساد را ندارد.

ج 2 ص 75 و 76 و 77

السادس: المراد من الصّحة و الفساد

**سوال:** منظور از فساد در "هل النهی عن الشیء یقتضی الفساد ام لا" چیست؟

**فساد** در مقابل صحّت مطرح می شود، صحّت و فساد دو امر نسبی هستند (ملکه و عدم ملکه) که به حسب انظار مختلف یا آثار مختلف تفکیک می شوند مثلاً "بیع النّقدین بلا قبض و لا اقباض فی المجلس" به حسب نظر عرفی صحیح است ولی به حسب نظر شرعی فاسد است.

همچنین نماز با تقیه ی مداراتی به لحاظ اثر موافقت با شرعیت اجماعاً صحیح است (المصلیٰ معهم فی صفّ الأوّل کالمجاهد فی سبیل الله) ولی به لحاظ اثر اسقاط تکلیف، (اعادهٔ او قضاءً) اختلافی است.

**صحت** یعنی تامّ الاجزاء و الشرائط و فساد یعنی غیر تامّ الاجزاء و الشرائط

**سوال:** در کتب فقهی معمولاً صحت و فساد به معنای اسقاط اعاده و قضاء و عدم اسقاط به کار می برند ولی در کتب کلامی موافقت با شریعت مطرح است و در کتب اخلاقی و عرفانی از قبول و آثار معنوی سخن می گویند آیا صحت و فساد مشترک لفظی است؟

**پاسخ آخوند:**

صحت مشترک معنوی است و یک معنا بیشتر ندارد و آنهم "تام الاجزاء و الشرائط" است البته عمل تام الاجزاء و الشرائط لوازم و آثار مختلفی دارد که هرگروه از آن لازمه و اثری که مورد نظرشان بوده و به غایت آنها مرتبط بوده، بحث کرده اند. (مثلاً چون غایت فقیه وجوب قضا یا اعاده بوده است لذا گفته، آنچه صحیح است که استسقاط تکلیف می کند ادائاً و قضااً، و چون غایت کلام موافقت با شرع بودن است چیزی صحیح است که موافق با شرع باشد و در عرفان و اخلاق چیزی صحیح است که با آن مقامات تحصیل شود)

موافق شرع اعمّ مطلق است نسبت به موافق امر (شامل مواردی می شود که امر فعلی ندارند ولی به جهت واجدیت للملاک، موافق شرع محسوب می شوند کما فی الامضائیات که خودمان ملاک را می دانیم زیرا در تاسیسیات ملاک را نمی دانیم)

**سوال:** خود فقهاء در صحت و فساد اختلاف دارند منشا این اختلاف چیست؟ آیا بدین معنا نیست که در تفسیر صحت اختلاف دارند؟

## پاسخ:

فقهاء در معنای صحّت با یکدیگر اختلاف ندارند، همه آنها صحیح را به معنای تام الاجزاء و الشرائط معنا می کنند، اختلاف آنها مصداقی است که به امور مختلفی مثل بحث اجزاء بر می گردد، در بحث اجزاء بحث می کنند که اگر کسی مامور به اضطرار را انجام داد سپس اضطرار بر طرف شد، عمل قبلی کافی است یا باید اعاده و قضاء شود؟ همچنین بحث می کنند که اگر کسی مامور به ظاهری را انجام داد سپس جهل برطرف شد و معلوم شد که واقع چیز دیگری بوده، اینجا عمل قبلی کافی (مجزی) است یا باید اعاده و قضاء شود؟ (نه اینکه در معنای صحیح و فاسد نظرشان متفاوت باشد).

مشابه همین مطلب در میان متکلمین نیز مطرح است (دعوی مصداقی دارند) لذا عمل مطابق با مامور به ظاهری را گروهی بعد از انکشاف اختلاف صحیح می دانند و گروهی فاسد.

ج 2 ص 78 و 79

تنبیه: حول مجعولیّة الصّحة و الفساد و عدمها

**مسألة:** آیا صحّت و فساد مجعول شارع است یا امری انتزاعی است و یا حکم قهری عقل است؟

شیخ انصاری معتقد است که صحّت و فساد همانند سایر احکام وضعیّه مجعول شارع نیستند و امور انتزاعی هستند.

1. اگر منظور از صحّت موافقت الامر او النهی باشد (عند المتکلمین این لازمه مورد توجّه بود) اعتباری و مجعول خواهد بود چراکه خود امر یا نهی مجعول شارع هستند. (یعنی شارع امر و نهی را اعتبار می کند و از این اعتبار، موافقت یا عدم موافقت انتزاع می شود.)

2. اگر منظور از صحّت، اسقاط اعاده و قضاء باشد (عند الفقهاء این لازمه مورد توجّه است):

**الف)** اسقاط اعاده یا قضاء با انجام مامور به واقعی: حکم قهری عقل است.

**ب)** اسقاط اعاده یا قضاء با انجام مامور به اضطراری یا ظاهری: امور (اضطراری و ظاهری) مجعول شارع هستند چراکه در آنجا بحث بر این است که شارع با دلیل امر اضطراری یا ظاهری (مثلاً قاعده طهارت یا استحباب) موضوع یا متعلّق حکم اختیاری را توسعه داده است یا توسعه نداده و این گونه امور مجعول و اعتبار شارع هستند.

3. اگر منظور از صحّت، ترتّب اثر مقصود می باشد (در مباحث معاملات فقهاء این لازمه را مورد توجّه قرار می دهند) این معنا امری اعتباری است که از امضاء شارع نسبت به آن معامله انتزاع می شود بگونه ای که اگر امضاء شارع نبود، اصالت الفساد (استصحاب عدم ترتّب اثر) جاری بود.

**نکته:**

در برخی موارد، به سقوط اعاده و قضاء حکم می کنیم ولی این حکم ما مبتنی بر قاعده عقلی نیست بلکه به روایاتی بر می گردد که در آنها شارع به عباد تفضّل کرده و امتنان ورزیده و اعاده و قضاء را ساقط کرده است مثل "حدیث لا تُعاد" در چنین مواردی حکم به سقوط اعاده و قضاء مجعول شارع است.

نکته:

امضاء شارع نسبت به یک معامله یا یک عبادت بصورت کلی و قضایای حقیقیه صورت می پذیرد لذا در مورد معاملات شخصی و جزئی و همینطور در مورد عبادات جزئی که در آنها احکام کلی شارع منطبق می گردند و بر اساس این انطباق به ترتب یا عدم ترتب اثر فتوا می دهیم، حکم قهری عقل هستند.

ج 2 ص 81

السابع: الاصل فی المسألة

**مساله:** اگر کسی نتواند با ادله مطرح شده در بحث دلالت نهی بر فساد، تحصیل حجت کند، آیا اصل لفظی یا عملی وجود دارد که بر آن اساس نظر دهد یا خیر؟

پاسخ آخوند:

اگر کسی نتواند با ادله مطرح شده در بحث دلالت نهی بر فساد تحصیل حجت کند، قطعاً ظهور را نپذیرفته است و از آنجا که منشاء همه اصول لفظیه اصالة الظهور است پس اصل لفظی برای استفاده نخواهد داشت.

اصل عملی جاری برای چنین کسی استصحاب است یعنی در معامله، استصحاب عدم ترتب اثر را جاری می کند و در عبادات، استصحاب عدم سقوط تکلیف را (کأنّ الاصل العملی فی المسأله هو الفساد) اگر ظهور در عموم یا اطلاقی نباشد که صحت در معامله را اقتضاء کند.))

(بحث تخصیص اکثر چون به نظر شیخ و آخوند ثمره برایشان در فقه نداشته، آنرا در کتبشان نیاورده اند ولی در قوانین چند صفحه بحث کرده است. کلا در مباحث اصولی اگر کسی برایش بحثی ثمره فقهی داشته باشد آنرا مطرح می کند و اگر ثمره فقهی برایش نداشته باشد، مطرح نمی کند سید مرتضی قبح عقاب بلا بیانی بود و شیخ طوسی حقّ الطاعه ای بود و بر سر آن نزاء بود. علامه بحث قبح عقاب بلا بیان را بدون ثمره داست زیرا می گفت هم شیخ طوسی و هم سید مرتضی در مرحله عمل هر دو برائت را جاری می کنند و لذا بحث بر سر این بی فایده است و لذا در موردش بحث نمی کند، ولی شهید صدر که قائل به ثمره آن بود و آنرا دوباره مطرح کرد. استاد قول سید مرتضی را قائل است ولی حرف علامه را در بی ثمر بودن هم قبول دارد.)

ج 2 ص 82 و 83 و 84

الثامن: اقسام تعلّق النهی بالعبادة

نهی از امر عبادی: (عبادت شایئه)

1. نهی به تمام العمل العبادی تعلّق گرفته مثل نهی از صلاة حائض

قطعا داخل در بحث است چراکه تمام العمل مبعّد خواهد بود و المبعّد لا یکون مقربا (علی الاقوی یعنی بر فرض اینکه المبعّد لا یکون مقربا، نماز حائض فاسد است)

2. نهی به جزء العمل العبادی تعلّق گرفته مثل نهی از قرائت سُور عزائم در نماز علی القاعده می گفتیم که آن جزء (قرائت انجام شده) فاسد است حالا اگر قبل از آن که محلّ بگذرد، آن جزء را دوباره به صورت صحیح بیاورد، علی القاعده فتوا به صحت نماز می دادیم ولی اینجا محذور دیگری هست و به جهت روایات "من زاد فی الفریضة فعلیه الاعاده" نمی توانیم این نماز را صحیح بدانیم. (برای سوره روایت داریم که می شود سوره افضلی را بعد از سوره ای که خواندیم بخوانیم ولی در همان روایت سوره سوّمی خواندن ممنوع شده ولی برای سایر اجزاء واجب چنین چیزی نداریم) (طبیعت صلاتیه با اجزاء واجب است و اجزاء مستحب مثل قنوت در طبیعت صلاتیه نقشی ندارند.)

3. نهی به شرط العمل العبادی تعلّق گرفته

(الف) آن شرط توصلی است مثل نهی از تطهیر لباس با آب غصبی عمل صحیح است هرچند در این تطهیر گناهکار است (چون ما قائل به ملازمه بین حرمت تکلیفی و وضعی نیستیم)

(ب) آن شرط تعبدی است مثل نهی از وضو با آب غصبی

عمل فاسد است و وقتی که وضو فاسد شد نماز نیز متقیّد به طهارت از حدث نبوده و بالطبع فاسد خواهد بود مگر آنکه بعد از وضوی فاسد و قبل از نماز دوباره با آب غیر غصبی وضو بگیرد. (اینجا مثل مورد شماره 2 فی الفریضة نیست و صرفاً تقیّدش داخل در فریضة است.) (فردی از آقای تبریزی پرسیده بود که مسجد ما بلندگو ندارد و لذا خانم ها به من گفتند که اذکار را بلند بخوانم تا حرکات امام جماعت را متوجّه شوند و من گفتم که پول می گیرم و این کار را انجام می دهم و آنها پول می دهند، آیا نماز من درست است؟ ایشان گفت اگر در مستحبّی صدا را بالا می برده این نمازش صحیح است ولی اگر در اجزاء واجب بوده، نمازش باطل است. حالا اگر در همان اجزاء مستحبّی به قصد ریاء آن را انجام دهد نمازش باز باطل است زیرا از اول تا آخر نماز باید لله باشد. و روایت داریم که نماز ریائی باطل است.)

4. نهی به وصف العمل العبادی تعلّق گرفته

**الف)** وصفِ ملازمِ با موصوف (ترکیب اتحادی) مثل نهی از جهر در قرائت نماز ظهر

همانند صورت دوم است که در نهایت فتوا به بطلان نماز می دهیم (در ترکیب اتحادی چون عرف هر دو معنون را یکی می بیند لذا امر به عنوان را امر به هر دو معنون حساب می کند و حالا که مطابق امر عمل را انجام نداده ایم نماز باطل می شود.)

**ب)** وصفِ مفارق با موصوف (ترکیب انضمامی) مثل نهی از نظر به اجنبی در نماز

نماز صحیح است چراکه عرفا نهی از آن وصف، نهی از موصوف تلقی نمی شود. (بر خلاف مورد قبل)

در مقام اثبات، وقتی که با آیات و روایاتی روبرو می شویم که از عبادتی نهی می کند از دو حال خارج نیست:

1. از ظهور دلیل می فهمیم که در حقیقت منهیّ عنه جزء العمل یا شرط العمل یا وصف العمل است و منهیّ عنه شمردن عبادت، بالعرض است مثل "لا صلوة الا بطهور": همان احکامی که در مقام ثبوت بیان کردیم، تکرار می شود.

2. از ظهور دلیل اینگونه می فهمیم که منهیّ عنه حقیقاً خود عبادت شانیّه است نظیر "لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری": آن عبادت فاسد است همانند نهی از تمام العمل (مثل نهی از صلوة حائض)

(اگر کسی مفهوم الوصف را قبول داشته باشد (مثل شیخ طوسی) همین آیه "لا تقربوا الصلاة و انتم سکاری"، مثالِ قسمِ اوّل و نهی از وصف العمل می گردد.) (برای مناشیء ظهور، قلائد الفرائد از خود شیخ مناشیء ظهور را پرسیده و پاسخ شیخ را نوشته است.)



بیان الحقّ فی المسألة:

المقام الاوّل: فی العبادات

ج 2 ص 85 و 86 و 87

آخوند خراسانی وفاقا للجمهور:

نهی مولوی در عبادت دالّ بر فساد است.

استدلال مشهور:

عبادت دو شرط دارد اولاً عمل قابلیت تقرّب داشته باشد ثانیاً عامل، حین العمل قصد قربت داشته باشد (لا ریاءاً و لا لسائرِ دواعی النّفسانیّة)

وقتی که عملی منهیّ عنه بود، آن عمل مبغوضِ مولی است و مبغّذ عن المولی است و عمل مبغّذ عن المولی قابلیت تقرّب للمولی ندارد.

علاوه بر اینکه اگر فاعل ملتفت به منهیّ عنه بودن آن عمل باشد قصد قربت نیز از وی متمشّی نخواهد شد.

خلاصه در عبادات نمی توان بین حرام بودنِ عمل و صحّتِ عبادیّ آن عمل جمع کرد.

(منهی عنه در عبادت دلالت بر فساد می کند چراکه منهیّ عنه مبغّذ عن المولی است و المبغّذ لا یکون مقرّباً (عبادت باید مقرّب للمولی باشد.))

**اشکال:** (قائل این اشکال معلوم نیست و تنها همین یک اشکال هم در عبادات است و اشکالی قدیمی است)

استدلال مشهور در صورتی درست است که منهیّ عنه حرام یا مکروه ذاتی باشد ولی اگر حرمت، حرمت تشریعی باشد مبغّذتی (مفسده ای) در عمل منهیّ عنه احراز نمی شود و به نظر می رسد که هیچ گاه حرمت یا کراهت عبادت، ذاتی نخواهد بود لذا هیچ گاه نهی از عبادت دالّ بر فساد نخواهد بود.

مستشکل برای اثبات اینکه همواره حرمت عبادت تشریعی است و هیچگاه حرمت ذاتی پیدا نمی کند، اینگونه استدلال کرده است که:

عبادیت یک عبادت به قصد قربت است، وقتی که عمل منهیّ عنه بود (مثل صلوة حائض) مکلف یا نباید قصد قربت کند و یا اگر قصد قربت کند تشریح پدید می آید، وقتی که تشریح پدید آمد، عمل حرمت تشریعی خواهد داشت و با وجود حرمت تشریعی، دیگر همان عمل نمی تواند حرمت ذاتی پیدا کند للزوم اجتماع مثلین (که اجتماع مثلان هم محال است)

پاسخ های آخوند خراسانی:

اولاً:

مستشکل برای اثبات تشریحی بودن حرمت اینگونه گفت که "چون عبادتِ عبادت به قصدِ قربت است، تا مکلف قصد قربت کند حرمت تشریحی پدید می آید" این سخن درباره ی عبادتِ فعلیه معنا دارد که تا قصد قربت نیاید عبادت فعلیه نخواهد بود ولی منظور ما از عبادت در مبحث "دلالت نهی بر فساد عبادت" عبادتِ شانیه است اعم از شانیه ذاتی مثل خضوع، سجود، و ... یا شانیه تاسیسی مثل صلوة بتمامها، روزه و ... در شانیت عبادت قصد قربت شرط نیست.

### ثانیا:

مستشکل گفت که بعد از تعلق حرمت تشریحی به عمل عبادی حرمتِ ذاتی آن بی معناست للزوم اجتماع المثلین، در حالیکه که از آنجا که احکام اعتباری اند، باید محاذیر (اجتماع مثلان) به جهت مبادی و منتهای احکام بررسی شوند. محذور اجتماع مثلین در ما نحن فیه جاری نیست چراکه مفسده حرمتِ ذاتی مربوط به ذات العمل است و مفسده حرمت تشریحی مربوط به انتساب العمل للمولی، پس حرمتِ ذاتی در فعل جوارحی (خارجی) است ولی حرمت تشریحی در فعل جوانحی (فعل قلبی مثل تجرّی و انقیاد که فعل جوارحیشان مبعوض نیست ولی فعل جوانحی و قلبیشان مبعوض مولی است.)، فلا یلزم اجتماع المثلین

### ثالثا:

متشکل تصوّر کرد که اگر ثابت کند که حرمتِ عمل عبادی صرفا تشریحی است، دلالت بر فساد منتفی می شود در حالیکه در همان حرمتِ تشریحی نیز، دلالت بر فساد، پابرجاست چراکه عمل عبادی در صورتی صحیح است که قابلیت عمل لالتقرب احراز شود ولی در حرام تشریحی ما از کجا بدانیم که این عمل قابلیت لالتقرب دارد لذا با عدم احرازِ قابلیت عمل لالتقرب نمی توانیم به صحت عملِ عبادی فتوا دهیم.

(آنقدر این پاسخ های آخوند قوی بود که همه علماء بعد از ایشان آنرا قبول کرده و دیگر آن اشکال کسی وارد ندانست)

### توجه:

آنچه که مشهور علماء دالّ بر فساد عبادت می دانند وقتی است که آن عمل عبادی حقیقتاً منهی عنه باشد، امّا بتمامه او بجزئه او بشرطه التّعبدی او بوصفه الّآزم ولی در مواردی که نهی در حقیقت به چیز دیگری تعلّق گرفته و بالعرض و المّجاز به عمل عبادی نسبت داده می شود، آن عمل عبادی فاسد نخواهد بود، مثلاً کسی که دلالت امر به شیء بر نهی از ضدّ خاص را نمی پذیرد، از منهیّ عنه بودن ترک ازاله نجاست به بطلان نماز نخواهد رسید یا از منهی عنه بودن ترک درس واجب به بطلان زیارت نخواهد رسید.

(قبل از شیخ انصاری مشهور قائل به این بودند که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّش است، ولی بعد از شیخ مشهور فقهاء این اقتضاء را قبول نکردند)

ج 2 ص 88 و 89 و 90

المقام الثانی: فی المعاملات

مسألة: آیا نهی مولوی از معامله بر فساد آن معامله دلالت می کند یا خیر؟

مشهور فقهاء:

نهی مولوی از معامله، دالّ بر فساد آن معامله نیست چراکه نهی مولوی نشان می دهد که آن معامله مغبوض است ولی معامله مثل عبادت نیست که صحّت آن به تقرّب به مولی وابسته باشد تا مبعوضیّت آن با صحّت آن منافاتی داشته باشد.

به همین جهت فقهاء به حرمت بیع حین النّداء لصلوة الجمعة فی عصر الحضور فتوا داده اند. (اذا نودی للصلّاة من یوم الجمعة فاسعوا إلى الذّکر و ذروا البیع) ولی بیع را فاسد ندانسته اند. (مثال مَبغُوضِیَّت سبب، یعنی همان ایجاب و قبول و تجارت)

همینطور حرمت بیع مصحف به کافر که ملکیت کافر بر مصحف مَبغُوض است ولی فروشنده مالک ثمن می شود.

(مثال مَبغُوضِیَّت مسبب یعنی تسلّط کافر بر قرآن)

همینطور قرض ربوی حرام است ولی شخص مالک آن مال می شود. (مثال مَبغُوضِیَّت تسبّب یعنی رسیدن به مسبب از طریق خاص در مثال ربا، سبب مَبغُوض نیست و مسبب هم مَبغُوض نیست ولی راهی که مکلف برای رسیدن به مسبب انتخاب کرده مَبغُوض است.)

(سوال اگر فروشنده حجاب مناسبی نداشت، خرید از او اعانه بر اثم نیست؟)

استاد: آنچه در قرآن آمده نهی از تعاون علی الاثم است، و تعاون یعنی جمع شدن افرادی برای گناه پس این مورد که داخل در این آیه نبود اما اعانه بر اثم که حکم عقل است، در جایی است که شما علت تامّه یا مقتضی برای آن گناه باشی یعنی بخاطر رفتن شما آن بد حجاب یا بد حجابی باقی می ماند چون تمامی معاملات فروشگاه کلا با شما است (علّت تامّه) یا عمده معاملات آن فروشگاه با شما باشد (مقتضی) و اگر شما نیروی فروشنده را عوض می کنند یا خودش را اصلاح می کند اینجا شما نباید بروید ولی در غیر اینصورت رفتن به آنجا هر چند اگر نیروی سود آن فروشگاه کمتر می شود ولی اشکالی ندارد.)

### مسألة:

از یک سو مشهور فقهاء می گویند نهی مولوی از معامله دالّ بر فساد نیست از سوی دیگر به فساد بسیاری از معاملات فتوی می دهند و در دلیل بر آن آیات یا روایاتی را ذکر می کنند که از آن معامله نهی کرده اند. این تهافت چگونه قابل توجیه است؟

پاسخ:

مشهور در دو مورد، دلالت نهی بر فساد را قبول دارند:

**الف)** نهی مولوی به ثمن یا مثنی با تعبیری تعلّق گرفته که عرفاً فساد معامله نیز علاوه بر مبعوضت آن فهمیده شود. مثل موثقه سکونی "ثمن المیتة سُحتٌ"

**ب)** نهی ارشاد به فساد معامله است مثل "لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ"، "نهی النبیُّ عن بیع الغرر"

توجه:

در عبادات اصل بر مولوی بودن است و حمل بر ارشادی، قرینه می خواهد ولی در معاملات بالمعنی الاخصّ اجماعاً و در معاملات اعمّ یعنی غیر از عقود و ایقاعات (مثل ذبح) عند بعض الفقهاء اصل بر ارشادی بودن است (خویی و تبریزی) و حمل آن بر مولوی بودن قرینه می خواهد و عند بعض الفقهاء که اصل بر مولوی بودن است (امام و فاضل و آخوند) حمل آن بر ارشادی بودن قرینه می خواهد.

البته آخوند خراسانی اصل را در معاملات غیر از عقود و ایقاعات، بر مولوی بودن می داند به همین جهت روایت "لا تَنْخَعُ بَدِيحَتِكَ" را به نهی مولوی تفسیر می کند و از آن حرمت تکلیفی قطع نخاع ذبیحه را استفاده می کند ولی به میته بودن آن فتوا نمی دهد.

منشاء اصل:

کثرت در یک طرف و ندرت در طرف مقابل – وقتی که آن اوامر و نواهی را که می دانیم (قرینه داریم) مولوی هستند را با ارشادی در نظر می گیریم می بینیم در عبادات، مولوی بودن غالب و ارشادی بودن نادر است ولی در عقود و ایقاعات ارشادی بودن غالب و مولوی بودن نادر است، این غلبه در یک طرف و ندرت در طرف مقابل اصلی (ظهور) می سازد که در موارد شک طبق آن عمل می کنیم.

## قول مقابل مشهور:

ما قبول داریم که نهی مولوی از معامله، ملازمه عقلیه یا لغویّه (مدلول التزامی) با فساد معامله ندارد ولی دو روایت یا دو نسخه از روایت زراره از امام باقر علیه السلام وجود دارند که دلالت نهی بر فساد معامله را ثابت می کنند.

در این روایت وقتی زراره از امام باقر علیه السلام درباره ی علّت صحّت نکاح فضولی سوال می کنند، امام باقر علیه السلام در پاسخ اینگونه استدلال می کنند که "إنّهُ لم يعصِ الله و إنّما عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائز"

مفهوم این تعلیل آن است که اگر معصیتِ خداوند را می کرد عقد نکاح فاسد بود بنابراین با این تعلیل به فسادِ معامله منهیّ عنه قائل می شویم الاّ ما خرج بدلیل خاص.

(استاد: در مختار اختلاف است، البته روایتی داریم که پسر مختار نزد امام باقر آمد و گفت در مورد پدرم صحبت می کنند و اختلاف نظر در مورد او زیاد است، امام باقر فرمود: زمانی که طرفداران ما به اندازه انگشتان دست بودند مختار برای ما پول جمع می کرد (یعنی به دنبال کمک به ما بود) خب این یک تایید عامّی برای مختار می شود.

اما در مورد ابراهیم نخعی پسر مالک اشتر، حرف است زیرا می گویند چرا وقتی مختار محاصره شده بود نرفت او را نجات دهد با اینکه نزدیک به آنجا بود و چرا وقتی مختار شکست خورد و کشته شد، با طرفداران زبیر که مختار را کشته بودند بیعت کرد؟ خلاصه در عاقبت او تشکیک شده گرچه شیعه و در خانواده شیعه بوده و هم بازی حضرت عباس بوده است.)

## پاسخ مشهور:

با توجه به اینکه شارع، عبد را از تصرفِ بدونِ اذنِ مولی نهی کرده است پس عقد نکاحی که از سوی عبد بدون اذن مولی انجام شده، قطعاً حرمت تکلیفی داشته است و به لحاظ حکم تکلیفی معصیتِ خداوند قطعاً انجام شده است لذا به دلالتِ اقتضاء (که عرفاً فهمیده می شود دلالت سیاقیه) باید بگوییم که مرادِ امام باقر از

"لم يعص الله"، حرمت تکلیفی نبوده است و به ناچار باید آنرا به معصیتِ حرمتِ وضعی معنا کنید، و به قرینه سیاق، مواردِ بعدی "انّما عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ" نیز باید به حکم به لحاظِ حکمِ وضعی معنا شود. لذا معنای این تعبیر اینگونه خواهد بود که اینگونه نیست که خداوند این عقد را امضاء نکرده باشد بلکه امضاء آن به مولی آن عبد بستگی دارد و اگر امضاء کرد نکاح ممضی است و اگر نکرد نکاح باطل است.

(انواع دلالت سیاقیه:

اشاره: اگر صحت معنای روایت و عدم کذبش منوط به معنایی باشد که از نه شرع و نه عرف می فهمیم بلکه لازمه لاینفک آن است.

تنبيه: اگر صحت معنای روایت و عدم کذبش منوط به معنایی باشد که از شرع می فهمیم. مثلا گفته است فروختن عبد حرام است، شرع به ما می فهماند که منظورش عبدی است که در ملکیت ما نیست.

اقتضاء: اگر صحت معنای روایت و عدم کذبش منوط به معنایی باشد که از هر دوی عرف و شرع می فهمیم)

ج 2 ص 90 و 91

تذنیب: حول ما حُكِيَ عن أبي حنيفة و الشيبانيّ

مشهور بین شیعه: نهی مولوی دالّ بر فسادِ معامله نیست مگر در مواردی که نهی مولوی با تعبیری به کار رفته باشد که عرفا با صحّت معامله قابل جمع نباشد. مثل موثقه سکونی "ثمن المیته سحت"



قول شادّ بین شیعه: نهی مولوی دالّ بر فساد است به جهت دو روایت از امام باقر (علیه السلام)

قول ابوحنیفه و شییبانی (شاگرد ابوحنیفه):

نهی مولوی دالّ بر صحّت معامله است. شییبانی گفته است اگر معامله فاسد بود و صحیح نبود، نهی لغو بود. (ابوحنیفه صرفا در معاملات گفته ولی شییبانی تعمیم داده و در عبادات هم این حرف را گفته بود.) (فخر المحققین متوفی 761 حرف ابوحنیفه را قبول کرده است.)

(در پاسخ به این سوال که چرا در اصول گاهی اقوال عامّه هم آورده می شود:

در اینکه چه زمانی باید به اقوال اهل سنّت مراجعه کرد اختلافی است. عدّه ای از فقهاء معتقد اند که در زمان گذشته چون اکثر عامّه بوده اند. لذا علمای شیعه در آن شکل و روش حرف هایشان را بیان می کردند لذا برای فهم حرف های علمای شیعه باید شکل و روش حرف های علمای اهل سنت را دانست. (بروجردی) (آقای متنظری هم زیاد رجوع می کند)

گروه دیگری از فقهاء معتقد اند که مراجعه به کتب عامّه نه تنها مفید نیست بلکه موجب خراب شدن استظهارات فقیه می شود. (امام در اصول اصلا حرف عامّه را نمی آورد ولی در فقه می آورد) سید مرتضی در زمانی که مرجعیت عام داشت، عدّه ای از علوی های شام که به کوفه آمده بودند، اعتراض به شیخ طوسی داشتند و می گفتند تو متسنّن هستی زیرا روایات عامّه را هم در تهذیب می آوری و این باعث می شود شیعه کم کم از بین برود و موجب درگیری شده بودند. سید مرتضی در مقابل سخن آنها نه تنها آن زمان از شیخ طوسی حمایت کرد بلکه آن افراد را از بغداد تبعید کرد.) (قمی ها (محدثین قمی) اوّل یک پیشینه از فرد می گرفتند بعد به حرفش نگاه می کردند، اگر کوفی بود (زیرا کوفی ها روایات ضعیف در فقه زیاد داشتند) بدبینانه مورد توجه قرار می گرفت و با او سریع برخورد می شد ولی اگر بغدادی بود در قضاوت درباره اش کمی احتیاط می کردند، بین قم و ری هم همین مساله بود. در زمان عبدالعظیم حسنی قمی ها مشکلی با ری نداشتند ولی بعد از او و تا زمان شیخ صدوق باز به اختلاف خوردند و باز وقتی شیخ صدوق به ری رفت چون قبلا قم بود و او را می شناختند، اختلاف تمام شد.)

(روایتی را آقای مروی برای استاد نقل می کند می گوید: بهلول که خودش را به دیوانگی زده بود، روزی شاهد پرسیدن سوال های ابوحنیفه از امام صادق بود. روز بعد می بیند ابوحنیفه منبر رفته و می گوید سوال هایی را که از من پرسیدید و وقت نشد پاسخ بدم را امروز جواب می دهم، بعد پاسخ هایی که امام صادق به او داده بود را به عنوان پاسخ های خودش به مردم گفت، سپس گفت، امام صادق فلان جواب ها را می دهد و دقیقا برعکس سخنان امام را به امام نسبت داد و با آیات قرآن آنها را رد کرد! بهلول که ناراحت می شود به او اعتراض می کند، ابوحنیفه پاسخ می دهد: دَعْنَا تَعِيشَ!)

نقد آخوند بر قول ابوحنیفه:

در معاملات:

1. نهی از سبب (مثل نهی مولوی از بیع یوم الجمعة حین النداء)

در نهی از سبب حرف ابوحنیفه و من تبعه باطل است چراکه مبعوض آن است که مکلف بجای شرکت در نماز جمعه، به ایجاب و قبول و تجارت مشغول شده باشد، فرقی نمی کند که انتقال ملکیت صورت گرفته باشد یا نه.

2. مسبب (مثل نهی مولوی از بیع مصحف به کافر)

3. تسبب (مثل نهی مولوی از ربا)

در مورد نهی از تسبب و نهی از مسبب قبول می کنیم که اگر شارع نهی مولوی کرد، آن معامله وضعاً صحیح بوده زیرا اگر وضعاً فاسد بود ملکیتی و تسلطی نسبت به مصحف برای کافر ایجاد نشده بود تا مولی از مبعوض بودن یا نبودن آن سخن بگوید.

در عبادات:

1. عبادت شانیّه، ذاتی است (مثل رکوع، سجود و ...)

در عبادات شانیّه ذاتی، همین که شانیت عبادت در آن وجود دارد کافی است که مولی از آن نهی کند و مبعّدیت آن عمل را به عبد نشان دهد لذا با این که عبادت

فاسد است ولی نهی از آن لغو نیست چراکه اگر نهی نبود عبد آن را مشروع دانسته و انجام می داد مثل نهی از سجود برای بزرگان غیر از خداوند.

2. عبادت شانیّه، تاسیسی است (مثل نماز بتمامه، روزه و ...)

در عبادات شانیّه تاسیسی، منهی عنه بودن این نوع عبادت با صحّت آن عبادت قابل جمع نیست چراکه منهی عنه مبعّد است و عبادت باید قابلیت تقرّب داشته باشد و تنها در صورتی سخن شیبانی قابل توجیه است که کسی در اجتماع امری قائل به جواز باشد.

مفهوم مورد بحث در اصول در مقابل منطوق است و اصولیین منطوق و مفهوم را در جایی مطرح می کنند که سخن از حکم باشد لذا مباحث اصولی مفهوم و منطوق در مفردات گفته نیم شود، هرچند در لغت، مفهوم درباره مفردات نیز به کار می رود. (مفهوم اصولی نسبت به مفهوم لغوی اخص مطلق است)

منطوق (در اصول) = حکم مذکور فی الکلام

مفهوم (در اصول) = حکم غیر مذکور فی الکلام يدلّ عليه الکلام

منشاء اعتقاد داشتن به مفهوم یا عدم اعتقاد بدان، خصوصیتی است که در منطوق وجود دارد، در دو صورت ما مفهوم خواهیم داشت:

1) منطوق به گونه ای باشد که عرفاً ظهور در "علت منحصره" برای حکم داشته باشد. در اینجا اگر قید منتفی شود، چون علت تامه منحصره منتفی می شود، حکم هم منتفی است مثل مفهوم حصر در روایت، "الماء اذا بلغ قدر کرّ لا ینفعل الا اذا تغیر طعمه أو لونه"

2) قید بکار رفته در منطوق به گونه ای است که اگر مفهوم نداشته باشد ذکر آن لغو است.

(فقط به طلبه های پایه هفتم 50 هزار تومان پول بدهید، به همه پایه ها 50 هزار تومان نمی دهند و الا گفتن فقط لغو بود.

به طلبه های پایه هفتم 50 هزار تومان پول بدهید. (البته مقام تاکید یا رفع توهم منع هم نباشد.) -> قرار نیست به همه پایه ها 50 هزار تومان بدهند و الا ذکر پایه هفتم لغو بود.)

(تنقیح الاصول امام خمینی جلد 2 ص 271 ابتدای بحث مفاهیم)

انواع مفهوم:

1. موافق اگر سنخ الحکم در مفهوم و منطوق یکسان باشد، مفهوم موافق است. "لا تقلّ لهما افّ"

منطوق: به پدر و مادر اف نگو (سالبه) مفهوم: به پدر و مادر فحش هم نده (سالبه)

2. اگر سنخ الحکم در مفهوم و منطوق متفاوت باشد. (یکی موجب و دیگری سالبه)  
"الماء اذا بلغ قدرَ كَرٍّ لا يَنْفَعُ الاّ اذا تَغَيَّرَ طَعْمُهْ اَوْ لَوْنُهْ"

منطوق: عدم انفعال (سالبه) مفهوم: انفعال (موجب)

### عُضْدَى و شوکانی:

منطوق = حکمٌ لمذکور (ما گفتیم حکمٌ مذکور) و مفهوم = حکمٌ لغير مذکور

### نقد این تعریف:

در تمامی مفهوم های موافق، موضوع کلام در منطوق ذکر شده است. (موضوع: پدر و مادر و در "لاتقل لهما اف" ذکر شده اند.)

در بحث تعریف مفهوم و منطوق مباحث فراوانی در کتب اصولی آمده که چون این تعاریف ما هوی نیستند و شرح الاسم هستند و هدف از آنها صرفاً ارائه تصویر اجمالی و اولیّه است، جایی برای این مباحث باقی نمی ماند.

(شرح الاسم دو معنا دارد: 1. معنای لغوی 2. جواب ما شارحه قبل از علم به وجود (که بعد از علم به وجود تبدیل به ما حقیقه می شود)

اینجا همان تعریف لغوی منظور است زیرا این تعریف ما بازاء خارجی ندارد که بعد از علم به وجود تبدیل به ما حقیقه شود.)

### توجه:

در کتب اصولی مثل قوانین، مباحث مفصلی مطرح شده که مفهوم وصف مدلول است یا وصف دلالت، مرحوم آخوند چون ثمره عملیه ای برای این بحث قائل نیست این مباحث را کنار می گذارد هرچند بر این باور است که وصف مدلول است (یعنی

مدلول مفهومی و منطوقی داریم) و توصیف دلالت به مفهومی و منطوقی از بابِ وصف به حالِ متعلّق است. (که یعنی متعلّق دلالت که مدلول است منظور است) (استاد: بنده هم کار کردم و دیدم برایم ثمره ای ندارد لذا آنرا رها کردم)

نکته:

برای ما در این بحث مهم این است که آیا آن منطوق ظهور در مفهوم داشتن دارد یا نه پس بحث سر ظهور داشتن یا نداشتن است.

(احکام تکلیفی سه رکن دارند:

1. حکم، 2. متعلّق (فعل اختیاری)، 3. متعلّق المتعلّق (موضوع)

مثلاً: در "لا تقل لهما افّ" حرمت، حکم است، متعلّق، افّ گفتن است، متعلّق المتعلّق (موضوع) پدر و مادر (اگر این پدر و مادر نبود، سالبه به انتفاء موضوع می شد.

احکام وضعی دو رکن دارند:

1. حکم 2. متعلّق یا موضوع (به هر دوی متعلّق یا موضوع اطلاق می شود و در احکام وضعی متعلّق و موضوع یکی اند)

مثلاً: الماء طاهر، حکم، طهارت و موضوع یا متعلّق، الماء است)

(اینکه ما در هفت چیز در مفاهیم داشتندشان بحث می کنیم و می گوئیم این ها ظهور در علیّت منحصره دارد یا نه به استقراء عقلی است وگرنه ما بحث مفهوم علیّت یا مفهوم اشاره هم داریم که دیگر روی مفهوم داشتن آن بحث نمی کنند در (کفایه)

## در جمله شرطیه:

1. منطوق: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط \_ لاخلاف فيه (نکته این به این معنا نیست که می گویند شرط ظهور در علیّت تامّه برای جزاء دارد چون ممکن است شرط اجزائی داشته باشد که بخاطر آنها جزاء بیاید)

2. مفهوم: انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط \_ محل خلاف

(شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ انصاری، میرزای نائینی، آقای خوئی و ... از قائلین به مفهوم شرط هستند.

سید مرتضی، آخوند خراسانی، امام خمینی و ... از منکرین مفهوم شرط هستند.)

## نکته:

محل بحث در مفهوم شرط مواردی هستند که قرینه خاصه بر انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط یا عدم انتفا الحکم عند انتفاء الشرط ندارند.

طرفدار مفهوم شرط باید ظهور جمله شرطیه را در علیت منحصره اثبات کند (یا بالوضع یا با مقدمات حکمت) در حقیقت قائل به مفهوم شرط باید **چهار** چیز را ثابت کند:

1. ظهور جمله شرطیه در "**لزوم الجزاء عند لزوم شرط**" است نه حصول اتفافی جزا عند تحقق الشرط

2. ظهور جمله شرطیه در "**ترتّب الجزاء بر شرط**" است نه معیّت رتبی آن دو

3. ظهور جمله شرطیه در "**علیّت شرط برای جزاء**" است نه ترتب غیر علیّی

4. ظهور جمله شرطیه در "**منحصر بودن علیّت شرط برای جزاء**" است نه جانشین پذیر بودن آن

هر کدام از مقدمات چهارگانه انکار شود مفهوم شرط انکار می شود لذا کار منکر آسان است.

عملاً مقدمه اول و دوم را همه پذیرفته اند و دلیل آن را وضع دانسته اند (علائم وضع: تبادر، صحت حمل و سلب، اطّراد، قول لغوی) و گفته اند، جمله شرطیه بالوضع در لزوم ترتیبی جزاء بر شرط، ظهور دارد ولی در مقدمه سوم و چهارم نزاع است.

مجموعاً هفت راه در اثبات ظهور جمله شرطیه در علیت منحصره مطرح شده است:

یک راه، در قدماء مطرح بوده و در متأخرین قائلی ندارد.

پنج راه، بالوضع یا با مقدمات حکمت ظهور در علیت منحصره را ثابت می کردند که تا زمان آخوند مطرح شده بودند (این پنج راه در کفایه آمده است با نقد)

یک راه، جدید است و از میرزای نائینی

(در تنقیح الاصول مرحوم امام ج 2 هر هفت وجه با نقد آمده است.)

(انسباق:

1. حاقّی = تبادر (من حاقّ الّفظ لا بالقرینة)

2. اطلاقی = انصراف

(از مطلقى بعضِ افرادِ آن به ذهن منصرف می شود مثل انصراف حیوان به ما عدا الانسان)

الوجه المذكورة فى اثبات العلیة المنحصرة للشرط

ج 2 ص 100 و 101 و 102 و 103 و 104



تقریب اوّل: (برای اثبات ظهور جمله شرطیه در علّت منحصره بودن شرط برای جزاء)

تبادر - وقتی که جمله شرطیه را می شنویم متبادر به ذهن ما این است که مقدم علّت منحصره برای جزاء است. (بعد ادامه می دهند که البته در برخی موارد اینگونه نیست ولی آنها قرینه دارند)

دو اشکال آخوند:

اوّل:

وقتی که به موارد استعمال جملات شرطیه در آیات و روایات مراجعه می کنیم می بینیم موارد زیادی از آنها هستند که حتی در علیّت به کار نرفته اند چه رسد به علّت منحصره - در این استعمالات قرینه خاصی هم برای عدم علّت منحصره دیده نمی شود و حتی ملاحظه علاقه و ... از امور معتبر در مجاز نیز دیده نمی شود. همچنین در استعمالات متعارف بین خودمان، لذا نمی توان به تبادر حاقی و وضع جمله شرطیه برای خصوص علّت منحصره ملتزم شد.

ثانیا:

در تمامی موارد استظهارات، بهترین راه، مراجعه به سیره عقلائیه در مقام محاجّه (احتجاج) است. مثلا شاهد در ظهور امر در وجوب این بوده که اگر مولای عرفی (مثلا وزیر) به زیر دست خود امر کند و قرینه ای هم نیاورد، اگر زیر دست آنرا ترک کند لاحتمال ارادة الاستحباب، عقلاء او را معذور نمی دانند.

آخوند خراسانی مدّعی است که چنین سیره ای در مورد مفهوم شرط مُحَرَّر نیست. اینگونه نیست که اگر مولای عرفی جمله شرطیه ای را به زیر دست خود بگوید و قرینه ای هم نیاورد و زیر دست به منطوق آن عمل کند ولی به مفهوم آن عمل نکند، عقلاء آن زیر دست را مستحقّ مجازات بدانند، چنین الزامی و التزامی عند العقلاء فی مقام الاحتجاج، مُحَرَّر نیست. (اینجا به آخوند اشکال شده است که مصادره به مطلوب کرده است و اصلا بحث سر این است که سیره عقلاء در اینجا چیست و این عین تکرار مدّعا است.) (من: ایشان یک دلیل آورد و سپس

تقریب دوّم:

**اکملیّت** (اکمل بودن) - اطلاق کلام ظهور در فردِ اکمل دارد و علّت منحصره فرد اکمل از افراد متصوّره در رابطه شرط و جزاء است.

سه اشکال آخوند:

اوّل:

آنچه که حجّت است ظهور است نه اکملیّت، اکملیّت حتی از مناشئ ظهور نیز نیست (یعنی نه خود ظهور است و نه مناشئ آن)

ثانیا:

حتی اگر اکملیّت یکی از مناشئ ظهور بود، در ما نحن فیه با منشأ دیگری از ظهور که کثرت استعمال است، منافات داشت. (استعمال جملات شرطیه در غیر از موارد علّت منحصره بیش از موارد علّت منحصره است.) (مناشئ ظهور در کتب اصولی فعلی خوب تعریف و خوب یکی یکی بحث نشده اند و در هنگام تعارضشان چه باید کرد، میرزای نائینی و شاگردش علامه طباطبایی (علامه هم شاگرد مرحوم نائینی بوده و هم محقق اصفهانی) وحدت سیاق را قوی تر از همه مناشئ ظهور می داند و این مطلب در استظهاراتشان در تفسیرشان مشهود است، ولی امام کثرت استمال را مقدّم می دارند گرچه وضع را از همه مناشئ ظهور قوی تر می دانند و بعد کثرت استعمال را مقدّم می دارند.) (سیره عقلاء صرفا کاشف از ظهور است ولی باید دید منشاء این ظهور چیست.) (محقق اصفهانی می گوید اگر اطلاق اکمل را برساند باید بگوییم هرگاه کلمه وجود گفته شد، ظهورش در خداوند است که اکمل موجودات است درحالیکه چنین نیست.)

ثالثا:

اصلا اکمل بودنِ علیّت منحصره نیز ثابت نیست چراکه اکمل بودن را در هر چیزی نسبت به خودش باید سنجید، در رابطه ی شرط و جزاء، سخن از ترتّب جزاء بر شرط است و در این ترتّب علّت منحصره و غیر منحصره با یکدیگر تفاوت ندارند، تفاوت آنها به ترتّب ربطی ندارند تا یکی را اکمل از دیگری قرار دهد.

تقریب سوّم:

اجرای مقدمات حکمت در هیات جمله شرطیه (تمسک به اطلاق هیات جمله شرطیه)

## توضیح تقریب:

قبلا در دوران بین تعیینی و تخییری، نفسی و غیره، عینی و کفایی و ... گذشت که مقدمات حکمت (اطلاق) در صیغه امر اقتضاء می کند که ظهور و جوب در وجوب تعیینی، نفسی و عینی باشد، همین بیان را در مورد جملات شرطیه تکرار می کنیم و می گوئیم، اطلاق هیات جمله ی شرطیه اقتضاء می کند که جمله شرطیه ظهور در این داشته باشد که شرط علت منحصره (لازم نیست علت برای اینکه بتوانیم مفهوم مخالف را اتخاذ کنیم، علت تامه باشد و صرفا منحصره بودن آن اهمیت دارد، حتی اگر علت ناقصه باشد زیرا ما صرفا دنبال این هستیم که جانشین نداشته باشد تا هنگام انتفائش حکم هم منتفی شود.) برای جزاء است، چراکه اگر منحصره نبود و جانشین داشت، بر مولی بود که آن جانشین را بیان کند، اکنون که بیان نکرده معلوم می شود که علت منحصره بوده است. (امام خمینی: باید در اینکه جایی بیان زائد می خواهد یا نمی خواهد به عقلاء رجوع کرد و اگر عقلاء بگویند چیزی بیان زائد می خواهد و با این حال مولی نگوید می فهمیم مولی آنرا قصد نکرده است.)

## نقد های آخوند خراسانی:

### اولا:

شما که موضوع له هیئات را جزئی می دانید، نمی توانید به اطلاق افرادی آن تمسک کنید، چراکه یکی از مقدمات حکمت آن است که امکان تقييد باشد. و طبق مبنای شما (مشهور) هیات، معنایی جزئی است و معنای جزئی قابلیت تقييد افرادی ندارد. (امام خمینی به این اشکال پاسخ داده است که در همه آیات و روایات تقييد افرادی نیست بلکه در مثل آیه "و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه" خب این "من" در آیه تقييدش افرادی می شود و درست نیست ولی در بعضی تقييد احوالی است مثلا اینکه "اگر زن حائض شد نماز نباید بخواند" خب در اینها حرفشان مورد قبول است گرچه اشکال دوم آخوند موجب می شود که در همین ها هم نتوانیم اطلاق گیری کنیم.)

### ثانیا:

قیاس ما نحن فيه با بحثِ دوران بین نفسی و غیری، قیاس مع الفارغ است در دوران بین نفسی و غیری عند عرف العقلاء، غیری بودن موونه و بیان زائدی می طلبد بخلاف نفسی، (نکته: عرف عقلاء زمان پیغمبر باید لحاظ شود که در آن زمان این حکم بیان شده، تا بفهمیم آن موقع بیان زائد می خواسته یا نه، زیرا بحث از ظهور است نه تعیین مصداق که به عرف العقلاء زمان امتثال بخواهیم رجوع کنیم. بعد از فهم عرف عقلاء و فهم ظهور، اصالت عدم نقل را در آن جاری می کنیم تا زمان خودمان (عرف عقلاء اماره هست و لذا لوازم عادی و عقلی اش هم مورد قبول است) که امروز به آن قاعده "ثبات ظهور" می گویند. پس در معنا کردن آیه قرآن باید به عرف زمان پیامبر مراجعه کرد و در تعیین مصداقش به عرف زمان امتثال آن حکم) همینطور کفای بی بودن موونه و بیان زائدی می طلب بر خلاف عینی، وقتی که مولی در مقام بیانِ مرادِ ضابطه ای (استعمالی یا تقنینی) و می تواند موونه زائدی بیاورد ولی در عین حال نمی آورد معلوم می شود که آن موونه زائد مراد وی نبوده است، لذا واجب نفسی خواهد بود نه غیری و واجبِ عینی خواهد بود نه کفای و واجبِ تعینی خواهد بود نه تخییری، ولی در ما نحن فيه جمله شرطیه صرفا ترتب جزاء بر شرط را می فهماند ولی اینکه این ترتب به نحو علّت منحصره است، بیان زائدی می خواهد همچنان که اگر این ترتب به گونه ی علّت جانشین پذیر باشد، بیان زائدی می طلبد، لذا از نبودِ موونه زائد نه می توان وجودِ علّت منحصره را نتیجه گرفت و نه وجودِ علّت جانشین پذیر را. (لذا هر دو طرف موونه زائد می خواهد پس اطلاق گیری نمی شود کرد.)

(انواع بیان:

در "قبیح عقاب بلا بیان" اینجا بیان یعنی: حجت (میرزای شیرازی هم همین را می گوید.)

در "مولی در مقام بیان است" اینجا بیان یعنی: مرادِ ضابطه ای، تقنینی، استعمالی در "تاخیر بیان از وقتِ حاجت قبیح است" اینجا بیان یعنی: مرادِ جدّی)

(البته تقیید احوالی ((تقیید حالات) که به آن تعلیق هم می گویند) برای یک شیء جزئی ممکن است و صرفا تضییق و تقیید افرادی ممکن نیست زیرا خودش جزئی و

یک چیز است و بیشتر از آن نمی تواند تضییق شود و لذا چون تقییدش ممکن نیست پس به اطلاق افرادی آن نیز نمی شود رجوع کرد)

(3) مقدّمه از مقدّمات حکمت را همه قبول دارند ولی مورد 4 اختلافی است.

1. مولی در مقام بیان باشد. 2. بتواند قید بزند. 3. قید نزند. 4. قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد.

اگر قدر متیقّنی در مقام تخاطب باشد ظهور جمله به آن منصرف می شود، آخوند این را قبول ندارد ولی آقا ضیاء الدین عراقی و شاگردش آمیرزا هاشم آملی قبول دارند، امام، خویی، نائینی و شیخ عبدالکریم حائری قبول ندارند که قدر متیقّن در مقام تخاطب جزو مقدّمات حکمت باشد.

آمیرزا هاشم آملی به همین جهت استدلال می کرد که روایات آب مضاف، انصراف به قدر متیقّن در مقام تخاطب دارد که دیگ و ظرف های کوچک آب مضاف بوده است نه دیگ های بزرگ پتروشیمی و استخر های آب مضاف لذا روایاتی که می گویند آب مضاف با برخورد با نجس، نجس می شود، بخاطر این قدر متیقّن در مقام تخاطب، اطلاق ندارند، آقای تبریزی پاسخ می دهد ما مقدّمه بودن قدر متیقّن در مقام تخاطب را در مقدّمات حکمت قبول نداریم ولی اگر قبول داشتیم حرف شما درست بود.)

(مدرسه آقا ضیاء بعد از آخوند در نجف طرفدار ایشان بودند ولی مدرسه نائینی و اصفهانی انتقادی و مخالف بودند، مدرسه بروجردی طرفدار آخوند ولی مدرسه آشیخ عبدالکریم حائری که امام و ... باشند مخالفت و انتقادی نسبت به آخوند بودند.)

(دو نوع انصراف داریم یکی با مناشئ ظهور یکی با قدر متیقّن در مقام تخاطب)

(تفاوت در مبانی بسیار تاثیر گذار است، مثلا اگر موثوق الصدوری باشید با اینکه صدور ثقه را فقط قبول داشته باشید بسیار تفاوت دارد، در معلومات خود شخص هم موثر است، آن کسی که موثوق الصدوری است مراجعه اش به کتب تاریخی به مراتب بیشتر از کسی می شود که صرفا صدور ثقه را قبول دارد و لذا قائل به آن در علم رجال به مراتب قوی تر و جامع تر می شود.

شیخ در رسائل هم صدور ثقه و هم موثوق الصدور هر دو را حجّت می دانست.

یا مثلا در تعادل و ترجیح اینکه قائل به این باشید که ترجیح فقط با نص است یا آنرا توسعه به غیر نص بدهید بسیار متفاوت می شود.)

تقریب چهارم:

#### تمسک به اطلاق شرط

جملات شرطیه ای وجود دارند که ظهور در اطلاق شرط نسبت به جزاء دارند و با این جملات، علّیت منحصره اثبات می شود چراکه اگر امری متقدّم بر شرط یا متاخر از شرط وجود داشت که جانشین شرط می شد، با توجه به اینکه مولی در مقام بیان مراد ضابطه ای خویش بوده است، می بایست آنرا ذکر می کرد ولی از آنجا که ذکر نکرده معلوم می شود که تنها علّت موثر در جزاء همین شرط بوده است.

پاسخ آخوند:

ما منکر این مطلب نیستیم که در برخی موارد جملات شرطیه ای وجود دارند که ظهور در اطلاق شرط نسبت به جزاء دارند و علّیت منحصره از اطلاق آنها فهمیده می شود ولی سخن ما این است که این جملات نادر بوده و قرینه دارند (برای اطلاق و مطلق بودن، یعنی خودشان ظهور در اطلاق و در نتیجه منحصره بودن ندارند)، بحث ما درباره ی جملات شرطیه ای است که قرینه ندارند و ظهور چنین جملاتی را در اطلاق و علّیت منحصره - لولا القرینه - قبول نداریم.

تقریب پنجم:

#### تمسک به مقدمات حکمت در شرط

مشابه همان تقریر سوّم است با این تفاوت که در تقریب سوّم، مقدمات حکمت را در معنای حرفی یعنی هیات یا ادات شرط جاری می کرد ولی در این تقریب در خود شرط جاری می کند. به همان بیان که اطلاق امر اقتضاء می کرد که واجب تعیینی، عینی و نفسی باشد، اطلاق شرط اقتضاء می کند که علّت منحصره باشد. (یعنی از ماده شرطی که در جمله شرطیه است مثلا در ان جاء زید، مجیء زید، اطلاق

می گیریم، در تقریب سوّم اطلاق را می برد روی "إن" که ادات شرط است، در حالیه اینجا اطلاق را می برد روی "جائک زیّد"

### پاسخ آخوند:

قیاس ما نحن فیه با بحث دوران بین تعیینی و تخییری قیاس مع الفارغ است. در آنجا ما دو نوع وجوب داشتیم که با هم مغایر بودند و عند العرف و العقلاء یکی موونه زائد می خواست و دیگری نمی خواست (یعنی درست است آندو خودشان دو قید بودند ولی در مقام اثبات چون فقط یکی موونه زائد می خواست فقط همان را شارع باید بیان می کرد بیان زائد می خواست حالا که نگفته پس می شود نسبت به آن اطلاق گیری کرد.) لذا وقتی که موونه زائد نمی آمد با اینکه مولی در مقام بیان بود و می توانست موونه زائد را بیاورد، عینی، نفسی و تعیینی ثابت می شد ولی در ما نحن فیه ما یک سنخ، ترتّب جزاء بر شرط داریم و علّت منحصره و غیر منحصره در این سنخ با هم تغایری ندارند و تعیین هر یک موونه زائدی می طلبد لذا وقتی که بیان زائدی نیامد هیچ یک اثبات نمی شوند.

(مقدّمات حکمت صرفا مراد استعمالی و ظهور را می رسانند و سپس مراد جدی با اصل تطابق ثابت می شود و لذا در جایی که قید منفصل داریم، آن قید منفصل ظهور در اطلاق را از بین نمی برد بلکه ظهورش بر آن مقدّم می شود و مراد جدی را تعیین می کند و جلوی اصل تطابق را می گیرد.)

### آخوند:

بحث ما در مفهوم شرط به مواردی مربوط می شود که قرینه ای وجود نداشته باشد. اینکه در برخی از جملات مثل "اذا طرقت العين أو ركضت الرجل فكل" به قرینه ای همانند استدلال امام علیه السلام ظهور در اطلاق و منحصره بودن علّت را بفهمیم، محلّ نزاع نیست و در چنین مواردی همه از جمله شرطیّه مفهوم گیری می کنند ولی این گونه موارد اتّفاقی هستند و نتیجه بحث را تغییر نمی دهند.

هرچند آخوند خراسانی مفهوم شرط را نمی پذیرد و در مدعا با امثال سید مرتضی علم الهدی هماهنگ است، ولی ادله سید مرتضی را بر انکار مفهوم شرط نیز، نمی پذیرد.

### دلیل اول سید مرتضی: (بر انکار مفهوم شرط)

جمله شرطیه صرفاً نشان می دهد که با آمدن شرط، جزاء نیز خواهد آمد یعنی حکم در جزاء معلق بر شرط است، ولی دلالت نمی کند که با انتفاء شرط، جزاء نیز ممتنع است چراکه ممکن است آن شرط جانشین داشته باشد، مثلاً در شریعت این مضمون آمده است که اگر دو شاهد مرد عادل شهادت دادند، قاضی طبق آن حکم می کند، ولی اگر شرط (شهادت دو مرد عادل) منتفی شد، لزوماً جزاء (حکم قاضی بر طبق ادعای مدعی) منتفی نمی شود زیرا ممکن است، یک مرد و مثلاً دو زن شهادت بدهند و یا قسم بخورند از طرق دیگری اثبات گردد.

همچنین در جملات عرفیه نیز گفته می شود اگر خورشید بتابد، هوا گرم می شود، اینگونه نیست که اگر شرط (تابیدن خورشید) منتفی شد، لزوماً جزاء نیز منتفی شود مثلاً هوا را با ابزارهای دیگری هم گرم می کنند.

### نقد آخوند:

قائل به مفهوم شرط نیز در این موارد، از جمله شرطیه مفهوم نمی گیرد چراکه در این موارد قرینه دارد که شرط جانشین پذیر است و منحصره نیست. بحث در موارد نبود قرینه است.

یعنی هر دو طرف، امکان نیابت شرط را به حسب واقع قبول دارند، بحث در مقام اثبات و لزوم جمله شرطیه است و سید مرتضی چیزی را که این ظهور را ردّ کند نگفته است. مسلماً صرف احتمال جانشین پذیری، مدعای طرف مقابل را ردّ نمی کند چرا که او ادعای قطع یا برهان را ندارد که با احتمال از بین برود بلکه احتمالی ظهور را تخریب می کند که آن قدر قوی باشد که ظنی به طرف مقابل باقی نگذارد و چنین تقویتی در کلام سید مرتضی نیست.

### دلیل دوم سید مرتضی: (بر انکار مفهوم شرط)



اگر جمله شرطیه مفهوم می داشت، باید با یکی از دلالت های مطابقی، تضمینی یا التزامی، مفهوم را به ما می رساند ولی هیچ یک از این دلالت ها در ما نحن فیه وجود ندارد.

### نقد دلیل دوّم:

این استدلال همان تکرار مدّعات، طرف مقابل، ادّعای دلالت التزامی بر مفهوم شرط دارد.

(مرحوم تبریزی: در اقوال لازم نیست همه اقوال را بیاوریم بلکه آن اقوالی که شاگردت خودش نمی تواند جواب دهد را باید آورد)

### دلیل سوّم سید مرتضی:

قائل شدن به مفهوم شرط به تالی فاسد هایی در فقه منتهی می شود که هیچ کس بدان ملتزم نیست مثلا اگر کسی مفهوم شرط را قبول کند، باید از آیه "وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيٰتِكُمْ عَلٰی الْبِغَاۗءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحٰصُنَا" استفاده کند که اگر دختران جوان میل به فحشاء داشتند، ممانعت از آنها لازم نیست.

### پاسخ آخوند:

هیچ کس در چنین مواردی که "صیغ لبیان تحقّق الموضوع" ادّعای مفهوم نکرده است تا با چنین مثال هایی مدّعایش نقض شود، و اساسا چنین جملات شرطیه ای مفهوم ندارند.

نکته حاشیه ای:

دعوی مفهوم شرط، در مواردی است که جمله شرطیه، قید برای تحقق موضوع نباشد، یعنی موضوع هم با وجود شرط معنا پیدا کند و هم با انتفاء آن، سپس بحث می شود که همچنان که حکم موضوع در صورت وجود شرط از منطوق فهمیده شد، آیا حکم موضوع در صورت انتفاء شرط نیز از مفهوم فهمیده می شود یا نه

ولی در امثال "إِنْ رُزِقْتَ وَلِداً فَاخْتِنِه" (حکم: وجوب، متعلق: ختنه کردن، متعلق متعلق: ولد) یا "وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً" با انتفاء شرط، موضوع (مثال اول ولد و مثال دوم دختر عقیف) (حکم: حرمت، متعلق: اکراه کردن، موضوع: فتیات (دختران جوان عقیفه، فتی و فتیات عرفا بار معنایی مثبت دارند لذا دختران فاحشه یا متمایل به فحشا را شامل نمی شوند) منتفی می گردد و موضوع اعم از وجود شرط و انتفاء شرط نیست.

بقی هاهنا امور

الأمر الأول: المراد من انتفاء الحكم

ج 2 ص 107 و 108

سنخ الحکم با شخص الحکم متفاوت است، شخص الحکم یعنی همان فردی از حکم که در منطوقِ قضیه ذکر شده است مثلاً در این جائک زید فاکرمه، شخص الحکم آن فردی از وجوبِ اکرام است که بعد از مجیء زید محقق می شود.

ولی سنخ الحکم، کلی آن حکم است مثل کلی وجوب اکرام.

همه قبول دارند که با انتفاء شرط، شخص الحکم منتفی است، آنچه که محل نزاع است سنخ الحکم است. (آقا ضیاء الدین عراقی شخص الحکم را معنای دیگری کرده است و گفته شما آنرا بد معنا می کنید و گفته اتفاقاً در همان نزاع است) این مطلب اختصاص به بحث شرط ندارد بلکه در بحث وصف، غایت، لقب و ... محل نزاع سنخ الحکم است نه شخص الحکم

**بعضی و شهید ثانی:** (قائل به مفهوم شرط)

ذرای اثبات قول خود و ردّ قول سیّد مرتضی (منکر مفهوم شرط) به استعمالات شرط در وقف ها، وصیت ها، نذر ها و ... استناد کرده اند.

**آخوند:**

همه فقهاء حتی سیّد مرتضی قبول دارند که وقتی که کسی وقف یا نذر مالی را مقید به شرطی یا وصفی و ... می کند، تا آن قید حاصل نشده، حکم ثابت نمی شود و اگر آن قید منتفی شد، آن قید نیز منتفی است.

سرّ مطلب آن است که در موارد وقف، نذر و ... سخن درباره ی حکم شیء متشخص خارجی است و وقتی که آن قید منتفی شد، آن شیء متشخص نیز منتفی می گردد چه مفهوم شرط، وصف و ... را قبول داشته باشیم و چه قائل نباشیم. به عبارت اخری، در وقف، وصیت، نذر و ...، هر آنچه موثر است باید با خود آن صیغه گفته شود لذا با انتفاء قیدی که در صیغه آمده، حکم منتفی است و عقلاً جایی برای علت جانشین پذیر، در این موارد باقی نمی ماند. (زیرا قرینه عقلیه داریم که نذر کننده حکم را معلق بر آن قید کرده است. این عقل، عقل بدیهی هست و قید متصل و از مناشیء ظهور است)

(در هنگام شک داشتن اینکه جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه، در مفهوم داشتنش اصاله البرائت جاری می کنیم به این صورت که بگوییم اینجا جمله شرطیه صرفا این شرط را آورده است، در اینکه شرط جایگزین باشد یا نباشد شک داریم لذا برائت در مفهوم داشتن جاری می کنیم ولی خب این صرفا تکلیف شرعی فرد را می فهماند و لوازم عادی و عقلی آن مفهوم با این برائت ثابت نمی شود زیرا اصل مثبت است.)

اشکال و دفع:

ج 2 ص 108 و 109 و 110

اشکال:

شما ادعا کردید که بحث مفاهیم، مربوط به سنخ الحکم است درحالیه آنچه که در قضایای شرطیه، انشاء می شود، در نهایت امری جزئی و مشخص است (زیرا مثلا گفته ان جائک زید فاکرمه، خب این اکرام در این جمله معلق به مجیء زید شده است و به آن نسبت داده شده پس جزئی شده است، خب شما باید بگویید همین اکرام جزئی به نسبت مجیء زید با انتفاء مجیء زید منتفی می شود که همان شخص الحکم است)، پس چگونه مناط بحث مفاهیم را سنخ الحکم می دانید که کلی است.

پاسخ:

مستعمل<sup>۱</sup> فيه (خارج از جمله) کلی است (و این حکم صرفا در ظرف استعمال و هنگامی که به عنوان جزاء در جمله استعمال شده، جزئی می شود) یعنی حکم مورد بحث در جمله شرطیه، کلی و خوب یا حرمت یا ... است، البته همانند سایر کلیات، عند الاستعمال، مقید به خصوصیات و ویژگی هایی می شود که در نهایت از استعمال یک جمله شرطیه، و خوب مشخصی فهمیده می شود، این مشخص بودن در مقام استعمال، منافاتی با کلی بودن مستعمل<sup>۱</sup> فيه در حکم مطرح در جزاء ندارد.

همچنان که مرحوم آخوند تمامی حروف، هیئات و ... را وضع عام، موضوع له عام، مستعمل<sup>۱</sup> فيه عام می دانست ولی عند الاستعمال خاص می دانست. یا مثلا در خبر و انشاء می گفت در وضع و موضوع له و مستعمل<sup>۱</sup> فيه یکی اند و صرفا در ظرف استعمال انشائی و خبری می شوند و متفاوت می شوند.

نکته حاشیه ای:

مشهور که مستعملٌ فیه را در هیئات همانند استعمال، جزئی می دانند، سنخ الحکم را در مرحله قبل تر تصوّر می کنند یعنی کسی که می گوید، ان جائک زیدٌ فاکرمه" قبل از اینکه این جمله را استعمال کند (و آنرا در هیات جمله شرطیه بیاورد)، معنای کلیّی از وجوبِ اکرام را در ذهن داشته است، سوال این است که آیا آن کلیّ وجوبی که قبل از استعمال عند الكل و قبل المستعملٌ فیه (عند المشهور) توسط گوینده تصور شده است، با انتفاء مجيء زید منتفی می گردد یا نه

اشکال:

جملات شرطیه دو گونه اند:

1. جزای در آن جمله شرطیه انشائیّه هست و حکم در جزاء از هیات امر یا نهی فهمیده می شود، (مثل ان جائک زیدٌ فاکرمه)

در این قسم چون هیئت جزئی است نمی توان پذیرفت که محل بحث از سنخ الحکم باشد چراکه سنخ الحکم کلی است.

2. جزائی در آن جمله شرطیه، خبریه است و حکم در جزاء از ماده امر یا نهی یا فعل دیگر فهمیده می شود. (مثل: ان جائک زید یجب اکرامه)

در این قسم چون ماده کلی است اشکالی ندارد که کسی محلّ بحث را سنخ الحکم بداند.

پاسخ آخوند:

آخوند که قبلا پاسخ داد و با توجه به مبنایش در هیئات مشکلی پیش نمی آمد.

پاسخ شیخ انصاری: (که قائل به جزئی بودن هیئات است)(در مطارح الانظار)

قبول داریم که وجوبِ إخباری (از مادّه فعلِ بکار رفته در جزء وجوب فهمیده می شود مثل ان جائك زيدٌ يجب اكرامه) کلی است و وجوبِ انشائی جزئی است و همچنین قبول داریم که شخص الحكم جزئی و سنخ الحكم کلی است.

ولی از آنجا که متفاهم عرفی از جمله ی شرطیه ای که جزء آن انشاء است این است که شرط علّت منحصره جزء است، لذا با انتفاء شرط، عرفاً سنخ الحكم فی الجزء منتفی می شود. (شیخ مفهوم وصف و لقب را قائل نیست لذا فقط آنرا درست می کند) به عبارت دیگر متفاهم عرفی از جمله ی شرطیه، بحث از علّت شخص الحكم نیست. اگر گوینده بخواهد راجع به شخص الحكم سخن بگوید، متفاهم عرفی آن است که به صورت وصف یا لقب، کلام را ذکر کند، مثل أكرم زيدا الجائی یا "اکرم زيدا"، نه به صورت شرط (مثل ان جائك زيدٌ فاکرمه)(الان هر پنج مدرسه قائل به وضع عام موضوع له عام در هیئات هستند)

#### ادامه سخن شیخ انصاری:

برخی فقهاء گمان کرده اند که از این اشکال نمی توان پاسخ داد مگر آنکه بپذیریم که هیات امر و نهی و انشاء نیز همانند اسماء، وضع عام، موضوع له عام، مستعمل فیه عام هستند و صرفاً عند الاستعمال خصوصیت پیدا می کنند تا بدین طریق مستعمل فیه هم در موارد جزائی اخباری کلی باشد و هم در موارد جزای انشائی و در نتیجه بتوان گفت که همواره بحث از سنخ الحكم است نه شخص الحكم، ولی این گمان باطل است و تفصّی از این اشکال به پذیرش چنین مبنای غلطی مبتنی نیست بلکه با پذیرش این مبنا که موضوع له و مستعمل فیه در هیئات و انشاءات خاص هستند با تکیه بر متفاهم عرفی از شرط که بر خلاف متفاهم عرفی از وصف و لقب است (که در آن متفاهم عرفی شخص الحكم است)، می توان به ایراد پاسخ داد. (این حرف شیخ بخاطر قبول داشتن ظهور شرط در علیّت منحصره بودن و مفهوم داشتنش است، که متفاهم عرفی را در مفهوم شرط سنخ الحكم می داند و در لقب و وصف شخص الحكم که خب چون آخوند مفهوم شرط را قبول ندارد نمی پذیرد و بحث مبنایی است.)

آخوند آخوند خراسانی:

به نظر ما خصوصیات مربوط به استعمال هستند و موضوع له و مستعمل فیه در هیئات و انشائات همانند اسماء هستند در نتیجه در هر دو قسم جمله شرطیه مستعمل فیه در جزاء کلی است لذا بحث از سنخ الحکم است نه از شخص الحکم، همچنین ما نپذیرفتیم که متفاهم عرفی از جمله شرطیه علت منحصره شرط برای جزاء باشد بر خلاف وصف و لقب (که شما می گوید) بلکه چه در شرط و چه در وصف و چه در لقب، ظهور عرفی در علیّت منحصره را انکار کردیم چراکه منشا معتبری برای این استظهار نیافتیم. (لذا نمی توانید بگویید بخاطر ظهور شرط در علیّت منحصره، فهم عرف از جزاء کلی است)

نکته حاشیه ای:

مبنای آخوند در اینکه خصوصیت مربوط به استعمال باشد و موضوع له و مستعمل فیه عامّ باشند، قابل قبول نیست چراکه اگر سخن آخوند درست بود، موضوع له اسماء با هیئات و حروف مرتب یکمی می شد، در نتیجه مترادف بوده و می بایست بجای هم قابل استعمال باشند درحالیکه بالوجدان چنین نیست.

مرحوم آخوند اعلی الله مقامه، به این اشکال متفطن بوده و خواسته است با شرط واضع مشکل را برطرف کند ولی این راه حل کافی نیست چراکه اگر شرط واضع داخل موضوع له باشد که موضوع له حروف جزئی می گردد و اگر خارج از موضوع له باشد، در صورتی که رعایت نشود، صرفاً عصیان واضع عند الاستعمال باید محقق شود نه اینکه معنا منتقل نشود و در ما نحن فیه (با عصیان واضع) انتقال معنا صورت نمی گیرد.

(عصیان شرط واضع که در موضوع له اخذ شده است، درست نیست و باید شرط واضع رعایت شود وگرنه انتقال معنا صورت نمی گیرد ولی عصیان شرط واضع برای استعمال لازم نیست و موجب عدم انتقال معنا نمی شود.)

(چون آخوند فقط دو سال درس خارج شیخ بوده است این اشکالات را با خواندن مطارح الانظار که تقریر درس شیخ توسط مرحوم کلانتر است وارد می کند)

(اینجا هر دو آخوند و شیخ قائل به سنخ الحکم می شوند و در مرحله ثبوت مفهوم گیری را ممکن می دانند و لذا این بحث برایشان ثمره عملی ندارد زیرا در مقام فتوا هر دو یک فتوا خواهند داد.)

ولی کسی که شخص الحکمی است و اصلا در مرحله ثبوت سنخ الحکم را ممکن نمی داند اصلا کارش به مرحله اثبات نمی رسد و لذا از هیچ روایتی مفهوم گیری نمی کند.

به این همین خاطر احتمال داده شده است که سید مرتضی که هیچ گاه مفهوم گیری نمی کرد و صرفا مفهوم موافق را قبول داشت و تنها مفهوم حصر را آنهم از این جهت که منطوقش آنرا می رساند قبول داشت، قائل به شخص الحکم بوده است.)

(شیخ یک دوره ای درس خارجش را تعطیل می کند و می گوید من فقط سطح می گویم و خارج نمی گویم، و در آن ساعتی که خارج داشته است می رود در جایی می نشیند و با خودش می گوید هر که اوّل آمد و در خواست درس کرد به همان درس می دهم، گروهی از طلاب که به دنبال استاد برای جامع المقدمات بودند می بینند عالم نورانی نشسته است پیش او می روند و درخواست تدریس جامع المقدمات می کنند، ایشان از آن روز آن ساعت شروع به تدریس جامع المقدمات به آنها می کند.

شاگردان درس خارج شیخ، هرچه به او اصرار می کنند که برگردد ایشان قبول نمی کند، می روند پیش میرزای شیرازی که بین شاگردان دوره اوّل خارج شیخ، شیخ به او عنایت و توجّه بیشتری داشت، و می گویند که واسطه شود تا شیخ برگردد.

میرزا پیش شیخ می رود و علّت را جویا می شود، شیخ می گوید، یکی از شاگردان ایرانی ام رفته شهرشان و عالم شهر از او پرسیده است که به کدام درس می روی و او هم گفته درس شیخ انصاری می روم. مثل اینکه آن عالم من را نمی شناخته است، به طلبه گفته است که خب ایشان چه می گوید؟ آن طلبه هم قسمتی از درس من را برای او می گوید، آن عالم می گوید حرف شیخ انصاری اشتباه است و من اشتباهات را می نویسم و تو برایش ببر، آن طلبه کاغذی را برایم آورد که حاوی اشکالات آن عالم بود، من خواندم دیدم ایشان حرف من را درست متوجه نشده است و بنا بر برداشت اشتباهی که داشته است گفته است اولاً که فلان است ثانیاً ... و این مطلب من را خیلی ناراحت و عصبانی کرد. بعد فکر کردم من در درس خارج که کلام علمای دیگر را نقد می کنم خیلی جاها حدس می زنم که منظور آن مصنف چه چیزی بوده است مثلاً گفته است این روایت ظاهر در چیزی است و من حدس زده ام که فلان چیز منشاء ظهورش بوده است و آنرا رد



کرده ام، خب این ممکن است نادرست باشد و موجب ناراحتی او از من بشود. لذا تصمیم به تعطیل درس خارجم گرفتم. ولی در دروس سطح، کلامش را می خوانم و توضیح می دهم و نهایتا اگر مثلا بخاطر اجمال نویسی اش برداشت غلط خودم را به او نسبت بدم، تقصیر خود اوست که مجمل مطلب را بیان کرده است و این مشکلی ندارد و لذا تصمیم گرفتم فقط دروس سطح را بگویم.

میرزای شیرازی پاسخ می دهد که: خب شما هم اگر درس خارج نگوید طلبه هایی هستند که منبر می روند و نقد می کنند که ممکن است احتیاط شما را نداشته باشند، اگر شما که احتیاط دارید درس نگوید و کلام علما را روشن نکنید، آنها نقد های به مراتب بدتر که جا ندارد را هم به آنها وارد خواهند کرد در حالیکه ضریب خطایشان به مراتب بالاتر است، کدام برای اسلام و شیعه مهم تر است؟

شیخ حرف میرزا را قبول می کند و از فردا درسش را شروع می کند ولی هر روز دیر به کلاس خارجش می رفته است، شاگردان علت دیر آمدن را جویا می شوند؟ ایشان می گوید من به آن طلبه ها قول داده ام و اول باید به آنها جامع المقاصد بگویم و بعد به کلاس بیایم لذا دیر می شود، شاگردان پیشنهاد می دهند یکی از آنها به آن طلبه ها درس دهند که شیخ نمی پذیرد. دوباره شاگردان شیخ پیش میرزای شیرازی می روند که شیخ را راضی کند.

میرزای شیرازی می گوید حرف شیخ درست است و الحق لمن سبق، شما باید بروید و آن طلبه ها را راضی کنید، خلاصه شاگردان پیش طلبه ها می روند و آنها هم رضایت می دهند که بجای شیخ فرد دیگر به آنها درس بدهد و دوباره درس شیخ به حالت عادی باز می گردد.

استاد: حالا ما شاید ما هم حرف آخوند را در مساله وضع هیئات اشتباه فهمیده ایم و شاید سخن ایشان درست بوده است، فقط امام زمان می تواند بفهمد واقعا منظور ایشان چه بوده است و واقعا حق کدام است، گرچه علی القاعده ایشان باید حرف شیخ را تایید کند! (به شوخی، خنده طلاب) سپس ایشان روایتی را نقل کردند که روزی زرارۀ مشغول تقسیم ارث بود که ابن ابی یعفر آمد و با دیدن محاسبه گفت که اشتباه محاسبه کردی و دوباره حساب کن، زرارۀ دوباره حساب کرد و باز ابن ابی یعفر گفت که اشتباه حساب کرده ای به این خاطر که برای عصبه سهمی تعیین نکرده ای، زرارۀ می گوید من از امام صادق علیه السلام شنیدم که ایشان گفته اند عصبه ارثی نمی برند، ابن ابی یعفر می گوید خیر من خودم از امام صادق شنیدم که ایشان گفتند عصبه ارث می برند، زرارۀ می گوید هذۀ من جراب النّوره! (کنایه از اینکه این روایت تقیّه ای است) ابن ابی یعفر می

گوید از کجا معلوم که روایت تو تقیه ای نباشد؟ خلاصه بحث به نتیجه نمی رسد، ابن ابی یغفور نزد امام صادق می رود و می پرسد که من و زراره به اختلاف خورده ایم و حرف کدام درست است، امام می گوید زراره درست گفته است. ابن ابی یغفور دلخور می شود و می گوید برای زراره مطالب درست را می گویند و برای من مطالب تقیّه ای را؟ امام می گویند: هذا احسن لمصالحنا و مصالحکم.

خب این موردی است که در زمان حضور امام بوده است و دو عالم اختلاف کرده اند و فقط یکی درست بوده است)

الامر الثانی: تعدّد الشرط و وحدة الجزاء ج 2 ص 110 و 111 و 112

اگر چند جمله شرطیّه داشتیم که مقدّم آنها متعدّد است ولی جزاء آنها واحد، طرفدار مفهوم شرط چه باید بکند؟ (مثل اذا خَفِيَ الْأَذَانُ فَقَصِّرْ، إذا خَفِيَ الْجُدْرَانُ فَقَصِّرْ)

طرفدارانِ مفهومِ شرط، در پاسخِ به این سوال چندین نظریّه متفاوت دارند.

نظریّه اوّل: (محقق اصفهانی)

مفهوم هر یک را با منطوقِ دیگری تخصیص می زنیم.

"ان لم تخفی الاذان فلا يجب قصر الصلاة الا اذا خفی الجدران"

طبق این نظریّه خفاء اذان یا خفاء جدران هرکدام به تنهایی عاملِ وجوبِ قصر می شوند.

نظریّه دوّم: (سید یزدی)

در این موارد اصلاً جملات شرطیّه مفهوم ندارند چراکه مفهومِ شرط در جایی بود که با مقدّماتِ حکمتِ بفهمیم، علّت منحصره است و در اینجا قرینه داریم که علّت منحصره نیست، پس هیچ کدام مفهوم ندارد. (نظر استاد هم همین است و لذا هر کدام از این دو شرط زودتر محقق شد بنابر همان نماز را شکسته می خوانیم)

## نظریه سوّم:

اطلاقِ مقدّم در هر کدام را به دیگری تقيید می کنیم، یعنی می گوئیم هر کدام از این جملات بخشی از علّت تامّه را بیان کرده اند.

"اذا خفی الاذان و الجدران معاً فقصر"

## نظریه چهارم: (آخوند خراسانی، سیّد ابوالحسن اصفهانی)

اینجا می فهمیم که خفاء اذان و خفاء جدران، هر دو مصداقِ یک عنوان عامّی بوده اند که آن عنوانِ عامّ جامع، علّت وجوبِ قصر بوده است مثل حدّ ترخّص

و بنابر این چنین نتیجه می گیریم: "اذا وَصِلَتْ حَدَّ التَّرَخُّصِ فَقَصِّر"

## استدلال آخوند خراسانی:

هرچند در نگاهِ عرفی نظر دوّم (یعنی هیچکدام مفهوم ندارند) مناسب تر به نظر می رسند، ولی عقل به نظرِ چهارم حکم می کند، چراکه جزاءِ واحد طبقِ قاعده الواحد، جز از علّت واحد صادر نمی شود. (المعلول الواحد لا یصدر الا عن علّةٍ واحدهٍ) پس در چنین جملاتی می فهمیم که هیچ یک از دو مقدّم، علّت نبوده اند و جامع آندو علّت است.

نکته حاشیه ای از محقق اصفهانی: (آشیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی)

اجرای قاعده الواحد، در چنین جایی صحیح نیست زیرا قاعده الواحد مربوط به واحدِ حقیقی و تکوینی است و در احکام چه شرط و چه جزاء که اعتباری هستند جاری نمی شود. در صورتی اجرای قاعده فلسفی در اصول فقه جایگاه دارد که به لحاظ مبادی آن حکم که همان مصالح و مفاسدی هستند که اموری تکوینی اند، قابل جریان باشند مثل اجرای استحاله اجتماع ضدّین در اجتماع امر و نهی در شیء واحد، بنابر تعلّق احکام به معنون

(آنچه قاعده شیء اقتضاء می کند این است که مسانخت در وحدت و کمال است. یعنی علّتی که یک کمال را دارد معلول هم همان یک کمال را فقط دارد و معلولی که یک کمال دارد علّتش هم آن کمال را دارد (برعکس قاعده الواحد، البته در برعکسش دیگر قید فقط ندارد)(مراجعه شود آموزش فلسفه مصباح ج 2 قاعده الواحد))

(امام خمینی در تنقیح جلد دو صفحه 276 مفصل بحث می کند و تک تک مبانی در منحصره بودن علّت در جمله شرطیه را می آورد و می گوید با توجه به مبانیشان که مثلا دلالت بر علّت منحصره را وضع می داند یا اصلاق و ... اینجا باید چه بگوید.)

### الامر الثالث: تداخل المسبّيات و عدمه

ج 2 ص 113 و 114 و 115 و 116 و 117 و 118 و 119

#### طرح بحث:

اگر چند جمله شرطیه داشتیم که مقدّم آنها متفاوت است و جزاء آنها واحد است، مانند "اذا نُمتَ فتَوَصّی" و "اذا بُلتَ فتَوَصّی"، اگر مکلف هر دو شرط را انجام داد (مثلا هم بول کرد و هم خوابید) یکبار جزاء کافی است (تداخل مسبّيات) یا به تعدا شرط های محقق شده باید جزاء را تکرار کند (عدم تداخل مسبّيات)

#### توجه:

کسانی که در بحث چگونگی جمع بین دو جمله شرطیه، از ظهور در علّت تامّه دست کشیدند و با جمع کردن مقدّم ها با یکدیگر مساله را حل می کردند، مثلا اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفی الجدران فقصر را به اذا خفی الاذان و الجدران معا فقصر تفسیر می کردند، در محل بحث مشکلی ندارند و برای کسی که هم بول کرده و هم خوابیده، یک وضو را کافی می دانند.

ولی طبق سایر مبانی در بحث قبل، سه نظریه در تداخل مسبّيات مطرح است:

1. مشهور و آخوند خراسانی:

عدم تداخل مطلقا

2. فخر المحققین و من تبعه:

تفصیل بین اتحاد جنس شروط و تفاوت آنها (اتحاد جنس مثل بول و غائط)

3. محقق خوانساری و من تبعه: (شارح دروس، حاشیه ای بر الهیات شفاء دارد و کتاب حاشیه فلسفی دیگر که خیلی کتب قوی هستند، آقا حسین، معروف به تلمیذ الکل متولد 1015، آقا جمال پدرش، شرح قواعد دارد)

تداخل مطلقا

آخوند خراسانی قائل به عدم تداخل مطلقا است وفاقا للمشهور، برای رسیدن به این هدف ابتدا مشکل را مطرح کرده و سه جواب مطرح، طبق نظریه تداخل را نقل کرده و مطلقا رد می کند و بدین ترتیب به عدم تداخل مطلقا قائل می شود.

مشکل:

ظاهر مقدم در جمله شرطیه آن است که با حدوث مقدم، جزاء نیز مترتب می شود، بنابر این بر فرض تعدد جملات شرطیه و تحقق مقدم های متعدد، باید به جزاء های متعدد قائل شویم. (عدم تداخل مسببات)

از سوی دیگر ظاهر جزاء در جمله شرطیه (در فرض) این است که مولی طبیعت واحد مطرح در جزاء را می خواهد که با یک فرد محقق می شود، بنابراین ظاهر جزاء، تداخل مسببات می شود.

چگونه می توان بین این دو ظهور متنافی قضاوت کرد؟

راه حل اول:

ملتزم می شویم که در چنین جملاتی، جمله شرطیه ظهور خود را در حدوثِ جزاء عند حدوثِ الشرط از دست داده و صرفاً ظهور در ثبوتِ جزاء دارد. در نتیجه قائل به تداخل شده اند. (فرقش این است که ثبوت یعنی نبوده و بعد ایجاد شده ولی ثبوت

### نقد راه حل اوّل:

خلاف ظاهر است و هیچ منشاء ظهوری از این ادّعا پشتیبانی نمی کند.

### راه حل دوّم:

ملتزم می شویم که حقیقت جزاء، متعدّد بوده است و هر شرطی، جزائی متفاوت با جزاء دیگر داشته است، تنها نامِ واحدی بر این حقائق متعدّد اطلاق شده است. از آنجا که این حقائق متعدد می توانند مجمعِ واحدی داشته باشند، لذا انجامِ یک فرد، موجبِ امثالِ هر دو حقیقت می شود، مثلِ اکرامِ سیّدی که عالم نیز است که این اکرامِ واحد هم امثالِ اکرم العلماء و هم امثالِ اکرم الهاشمی است. (یعنی وحدت آنها صوری و شکلی است و حقیقتاً متعدد اند ولی خوب وقتی شما مجمع را آوردی (وضو گرفتگی)، هر دو آن حقیقت ها را امثال کرده ای)

### نقد راه حل دوّم:

#### اولاً:

که ادّعا بدون دلیل و خلاف ظاهر (هیچ منشأ استظهاری از تعدّد حقیقت پشتیبانی نمی کند) است.

#### ثانیا:

بر فرض که حقیقت جزاء متعدّد باشد، اینکه فعل مکلف مجمع آنهاست و مناطِ هر دو جزاء را دارد، نیاز به دلیل دارد، مناطِ احکام تاسیسی در اختیار ما نیست. (و اکرم الهاشمی و اکرم العالم امضائی بود ولی در مورد وضو تاسیسی است)

(تفاوت ما با غربی ها در هنگام مراجعه به متن قانون: منظور از قانون برای ما ادله اربعه است.)

در هر مونوتیک کلاسیک غربی، چون متن را معصوم نمی دانند بلکه به عنوان متنی می بینند که می خواهند با آن مشکل امروزشان را برطرف کنند و تقدسی برایش قائل نیستند، متن را می آورند در زمان مفسر و لذا نقش مفسر زیاد می شود.

ولی ما که متن را معصوم می دانیم و برایش تقدس قائلیم، خود را به زمان متن می بریم و نقش اصلی با متن می شود و نقش مفسر کمتر میشود و البته به تناسب فاصله زمانی کار سخت تر می شود و فهم متن سخت تر می شود)

### اشکال دیگری بر راه حل دوم:

راه حل دوم درست نیست چراکه مستلزم اجتماع مثلین است.

متعلق احکام، معنون (طبیعت بالحمل الشایع) است، تعدد عنوان چیزی را تغییر نمی دهد، بنابراین در مثل اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً، بر فرض که حقیقت این دو وضوء، دو عنوان متفاوت باشد، وقتی که مجمع فعل واحد شد نمی تواند هم معنون به حکم وجوب وضو للثوم باشد و هم معنون حکم وجوب وضو للبول باشد لزوم اجتماع مثلین فی معنون واحد.

### پاسخ آخوند:

#### اولاً:

کسی که قائل به تداخل است، به دو وجوب برای مسبب قائل نیست تا شما ایراد اجتماع مثلین را مطرح کنید، او یک وجوب قائل است که دو منشأ انتزاع (علامت) دارد. در مثال، یک وجوب غیره برای وضو قائل است که هم از منشأ نوم قابل انتزاع است و هم از منشأ بول.

#### ثانیا:

فقیه‌ی که نظریه دوم را مطرح کرده، قائل به جواز اجتماع امر و نهی است در نتیجه متعلق احکام را عنوان می داند به همین جهت، تعدد عنوان ها را کافی می داند.

(حتی اگر بگوید که وضو دو وجوب دارد) (لذا محذور اجتماع مثلین به او وارد نمی شود و اشکال ما بهتر است).

### راه حلّ سوّم:

آن شرطی که در مرتبه دوم اتّفاق می افتد را تاکیدِ جزاء در شرطی که اوّل اتّفاق افتاده قرار می دهیم.

### نقد آخوند:

نقد مطرح بر نظریّه قبل (خلاف ظاهر بودن) در اینجا هم تکرار می شود. (اصل بر تاسیسی بودن است نه تأکیدی بودن)

### ان قلت:

شما به هر سه پاسخ طرفدارانِ تداخل ایراد گرفتید که خلاف ظاهر هستند و منشأ استظهاری از این پاسخ های سه گانه پشتیبانی نمی کند، طرفداران تداخل هم می دانستند که این پاسخ ها خلاف ظاهرِ مقدّم در جمله ی شرطیه است ولی چون امکان نداشت که به ظهورِ مقدّم جمله ی شرطیه در فرضِ وحدتِ جزاء اخذ کنند به این خلاف ظاهر ها ملتزم شدند.

### قلت:

اگر قبول می کردیم که ظهورِ مقدّم، در تعدّد وجوب جزاء با تعدّد شرط و ظهور جزاء در اطلاق و عدم تقیید به مره آخری است این دو ظهور با یکدیگر تهافت داشتند لذا با یکی از این سه راه یا راه حلّ مشابه، باید از ظهور رفع ید می کردیم. ولی ما اصلاً قول به تداخل را نمی پذیریم و قائل به عدم تداخل می شویم. (و لذا خلاف ظاهر هم مرتکب نمی شویم، یعنی ما که مجبور نیستیم که قائل به تداخل شویم تا بخواهیم برای اثباتش خلاف ظاهر مرتکب شویم)



## ان قلت:

قائل شدن به عدم تداخل مسببات نیز خلاف ظاهر جزاء در جمله شرطیه است، چراکه جزاء مطلق است و مقید به مره آخری نیست.

## قلت:

ظهور در اطلاق در صورتی است که مقدمات حکمت تمام باشد، یکی از مقدمات حکمت، نبود قرینه بر خلاف است، تعدد مقدم ها در جملات شرطیه (ظهور مقدم در جمله شرطیه) خودش می تواند قرینه ای بر عدم اراده اطلاق از جزاء باشد، (زیرا مقدم بالوضع دلالت بر آمدن تالی بعدش دارد، و منشأ ظهور وضع بر منشأ ظهور) بنابراین مقدمات حکمت در ناحیه جزاء نام نیست و اصلاً جزاء ظهور در اطلاق پیدا نمی کند.

نتیجه: قائل شدن به عدم تداخل مسببات مستلزم هیچ خلاف ظاهری نیست. (گرچه مثال وضو دلیل خاص دارد و لذا یکبار بیشتر لازم نیست وضو بگیریم در مثال اذا خفی الاذان فقصر هم علی القاعدة باید دو نماز می خواندیم ولی بخاطر روایت یکی بیشتر نمی خوانیم)

## نظریه فخر المحققین (متوفی 761)، فاضل نراقی:

بحث تداخل یا عدم تداخل مسببات به این بر می گردد که ما جمله شرطیه را سبب (علت) برای جزاء بدانیم یا معرف (علامت و نشانه)

اگر مقدم در جمله شرطیه را سبب (علت) برای جزاء بدانیم، از آنجا که هر علتی معلول خود را می طلبد، باید قائل به عدم تداخل مسببات شویم، ولی اگر مقدم در جمله شرطیه را معرف (علامت) برای جزاء بدانیم، از آنجا که شیء واحد می تواند علامت های متعدد داشته باشد، می بایست قائل به تداخل مسببات شویم.

## نقد آخوند خراسانی:

## اولاً:

اینکه شما مقدّم جمله شرطیّه را سبب بدانید یا معرّف، چیزی را تغییر نمی دهد، چراکه ظهور جمله شرطیّه آن است که جزاء به دنبال شرط حادث شود و لازمه چنین معنایی عدم تداخل مسببات است، چه مقدّم علّت باشد و چه معرّف (معرّف هم نشانه از این است که علّتی پشت آن است، و لذا اینکه شرط خودش علّت باشد یا معرّف باشد در اینکه بگوییم بعدش جزاء حادث می شود یا نه، تاثیری ندارد) (زیرا حدوث بعد از عدم است و هر شرطی آمد ظهور در حدوث جزائش دارد نه صرف ثبوتش)

**ثانیا:** (بر فرض تسلیم اینکه معرّف بودن شرط یا سبب بودن آن برای جزاء موجب تداخل یا عدم تداخل شود)

نه هیچ فقیهی می تواند ملتزم شود که شروط در جملات شرطیّه شرعی همگی سبب برای جزاء هستند و نه می تواند ملتزم شود که همگی معرّف برای جزاء هستند. چراکه در جملات شرطیّه در آیات و روایات، همانند جملات شرطیّه در عرف عامّ، هم موارد فراوانی وجود دارند که شرط، علّت برای جزاء است مثل: "اگر خورشید طلوع کند، هوا گرم می شود." یا "اگر مایع مُسکِر بود، نوشیدن آن حرام است." (اینجا مقدّم علّت است)

و هم موارد قابل توجّهی وجود دارند که شرط، معرّف (علامت و نشانه) برای جزاء است. مثل اینکه گذشتن از حد ترخّص، علّت وجوب قصر باشد، و خفاء صوت اذان یا رویت دیوار شهر، علامتی برای گذشتن از حدّ ترخّص است. (پس حالا که هر دو کثرت استعمال دارند و استعمال شرط در هیچ کدام (معرّف بودن یا سببیت) ندرت ندارد، پس در مسائل شرعی چگونه تشخیص دهیم شرطی معرّف است یا علّت تا بعد قائل به تداخل یا عدم تداخل مسببات شویم؟)

**توجّه:**

پس ظهور جمله شرطیّه در حدوث جزاء عند حدوث شرط است و تعلیق الجزاء علی الشرط را می فهماند، ولی اینکه خود شرط علّت است یا معرّف و نشانه ای بر علّت حقیقی است، فهمیده نمی شود.

**نکته:**

معرف، معانی مختلفی دارد، گاهی در مقابل علت و مؤثر به کار می رود و بدین معناست که خود آن شیء، علت حکم نیست بلکه علامت و نشانه ای برای علت حکم است. (که مطرح شد)

و گاهی در مقابل علت واقعی و دواعی (مصلح و مفسد) به کار می رود، دواعی، همان اقتضاء هستند که علت حقیقی انشاء حکم هستند، "الشیء یكون حسناً فأمر به الشارع و الشیء یكون قبیحاً فنهی عنه الشارع" (یعنی وقتی در اسباب شرعی می گوئیم این سبب (مثلاً شرط) معرف است، به این معناست که این سبب علت حقیقی آن حکم نیست بلکه صرفاً موضوع آن حکم را می فهماند، مثلاً وقتی می گوید "اذا نمت فتوضاً" اینجا نمت علت حقیقی برای وضو نیست بلکه صرفاً موضوع حکم وضو را می فهماند و علت واقعی وضو گرفتن مصلحتی است که در آن وجود دارد بر خلاف اسباب غیر شرعی که در آنها، آن سبب (مثلاً شرط) علت واقعی برای آن حکم و یا آن جزاء است.) (ما این توجیه را قبول نداریم زیرا اولاً در اسباب غیر شرعی هم شرط همیشه علت واقعی برای جزاء نیست و معرف است و از طرفی اگر این توجیه درست هم بود کمکی نمی کرد چون که باز هم باید فقط قائل به عدم تداخل شویم)

اگر منظور فخر المحققین و مرحوم نراقی معنای دوم باشد، بعید نیست که بگوئیم در احکام شرعی، به ویژه تاسیسات شارع، ظهور جملات در معرف بودن شرط برای جزاء است نه داعی بودن برای انشاء جزاء (که این اشکال دوم آخوند را رد می کند) ولی بعید است که منظور آنها این معنای دوم باشد چراکه در این صورت تفصیلی در بحث تداخل مسببات (به نحوی که فخرالمحققین گفته بود) لازم نمی آید.

(گروهی خدمت حاج آقا نور الدین اراکی (شاگرد آخوند خراسانی که حاشیه کفایه هم دارد)، می آیند و او را دعوت می کنند تا برای ختم فلان عالم به مجلس ختمش بیاید، ایشان می گویند ایشان فوت نکرده، پولاتان را حرام نکنید و من هم نمی آیم. پاسخ دادند: اما ایشان مدت زیادی است که به خانه نیامده است، حاج آقا نورالدین می گوید همین که گفتم درست است و صبر کنید. این جریان تمام می شود و آن عالم بعد از چند ماه بر می گردد و متوجه صحبت حاج آقا نور الدین می شود. پیش او می رود و می پرسد شما چگونه متوجه شدید که من نمرده ام. آقا نورالدین جواب می دهد من شما را به عنوان فرد عالم عامل می شناسم، هرگاه عالم عاملی فوت می کند ملائکه بخاطرش ناله و زاری می کنند و اسمش همه جا می

پیچد و از طرفی شیطان بخاطرش قهقهه می زند ولی من تا آن روز چیزی در مورد شما نشنیدم و لذا متوجه شده ام که شما هنوز زنده هستید.

به هنگام مرگ آقا ضیاء الدین عراقی یا محقق اصفهانی هم همین اتفاق می افتد و وقتی یکی از این دو بزرگوار در شب جمعه ای فوت می کند آقا نور الدین اراکی همانموقع در اراک برایش ختم می گیرد درحالیکه بعد از دو سه هفته تازه خبر فوت ایشان به اراک می رسد.

روایت داریم به هنگام فوت عالم، فرشتگان گریه و زاری می کنند و عزادار می شوند و شیطان قهقهه می زند)

(به نقل از آیت الله استادی: وقتی امام از خمین به اراک می آید مطوّل می خوانده و آقای اراکی کفایه می خوانده است، امام که سطح می خوانده، آقای اراکی خارج می خوانده و معالم هم تدریس می کرده است، امام به آقای اراکی می گوید بیایید و به ما تفسیر بگویید، ایشان می آید و برای مدّتی به امام تفسیر می گوید و بعد از یک هفته دیگر ادامه نمی دهد و می گوید دیگر نمی آیم، امام علت را جویا می شود، ایشان می گویند، استعداد شما زیاد تر از این چیزی است که من به شما می گویم و من باید به شما بیشتر از این بگویم ولی فرصت ندارم که برای آن کار کنم و لذا این را موجب اتلاف وقت شما می دانم و لذا حجت شرعی برای گفتن آن به شما ندارم ولی اگر درس اصول را بخواهید به شما می گویم. لذا از آن موقع امام و آقای اراکی همدیگر را می شناختند. آقای اراکی گفته بودند اگر امام خمینی در آن زمان بود، حتما از یاران امام حسین بود)

دختر آیت الله اراکی: (آیت الله اراکی درس معالم را هم پیش همین اقا نورالدین اراکی خوانده است. ایشان بیست سال از امام خمینی بزرگتر بودند.) وقتی امام مریض احوال شدند ما رادیو را از دم دست ایشان برداشتیم تا اگر اتفاقی افتاد و امام فوت کرد بخاطر ناراحتی برای ایشان مشکلی پیش نیاید، شب فوت امام، دیدیم آقای اراکی خیلی ناراحت و نگران است و دارد قدم می زند تا ما را دید گفت جانشین آقا را چه کسی گذاشته اند؟ ما تعجب کردیم و گفتیم ایشان فوت نکرده ولی حالشان خراب است، ایشان پاسخ دادند، من دیشب آقای خمینی را با آقای شریعتمداری دیدم که در بهشت برزخی با هم قدم می زدند فقط الان نمی دانم که جانشین کیست. بعدا اعلام شد که آیت الله خامنه ای به جانشینی امام انتخاب شده اند.)

**سخن ابن ادريس حلّی:** (نوه دخترِ شیخ طوسی، متوفی 598 ه ق) (ایشان حجّیت خبر واحد را قبول ندارد و کلا فتاواى شاذ زیاد دارد زیرا مبانى شاذ زیاد دارد) (شیخ طوسی متوفی 460 است ما در این دوره بین این دو بزرگوار (شیخ طوسی و ابن ادريس) فقهایى داریم مثل ابن همزه (صاحب وسیله)، ابوالصلاح حلبی، سیدّ ابن زهره (صاحب غنیه) غطب راوندی (آیات الاحکام) طبرسی (مجمع البیان)

اصول ما الان اصول شیخ و آخوند است و لذا حرف های علماء ذیل سخن این دو بزرگوار است و در زمان ابن ادريس کلام علماء ذیل کلام شیخ طوسی بوده است، ولی ابن ادريس حرف هایش را ذیل کلام شیخ طوسی نمی زده است. ولی بعد از شیخ طوسی اینگونه نبوده است که بگویند تا زمان ابن ادريس اجتهاد نبوده و تعطیل شده بود، بلکه بود و نظر مخالف هم بود ولی مساله اینجاست که گاهی یک عالم سیطره علمی پیدا می کند، و طول می کشد تا سیطره علمی از بین برود. در زمان ابن ادريس ایشان سیطره علمی شیخ طوسی را به هم زد گرچه مبانى و نقد های خودش مورد استقبال قرار نگرفت و لذا بعد از او محقق حلّی (صاحب شرائع متوفی 676) دسته بندی جدیدی در فقه ارائه داد و علامه حلّی (متوفی 726) هم دسته بندی جدیدی در اصول ارائه داد.

اگر شروط متعدّد از جنس واحد باشند قائل به تداخل مسبّبات می شویم مثلاً کسی که دوبار بول کرده، یک وضو علی القاعده کافی است (ولو نصّ خاصّ هم نداشتیم)

اگر شروط متعدّد از جنس های مختلف باشند قائل به عدم تداخل مسبّبات می شویم. مثلاً کسی که بول کرده و خوابیده است باید دو وضو بگیرد.

(استاد: ما درس آقای اشتهااردی می رفتیم و ایشان می گفت: "ایشان (ابن ادريس حلّی) جوان مرگ شد"، ما تحقیق کردیم دیدیم ابن ادريس بالای 60 سال عمر کرده است!، به آقای اشتهااردی گفتیم، ایشان گفتند که علما زیر هفتاد سال، جوانمرگ محسوب می شوند! خود آقای اشتهااردی حدود نود سال عمر کردند.)

## دلیل ابن ادریس حلی:

اسم جنس برای صرف الوجود وضع شده و صرف الوجود نیز با یک فرد محقق می شود، در مواردی که شروط از جنس واحد هستند، یک اسم جنس داریم که با یک فرد محقق می شوند، لذا تداخل را قائل می شویم. اما در مواردی که شروط از جنس های متعددی هستند ما چند اسم جنس داریم که با چند فرد محقق می شود و لذا عدم تداخل را قائل می شویم.

## نقد استدلال ابن ادریس:

### اولا:

اشتباه ابن ادریس (قدس سرّه) این است که گمان کرده، طبیعت و ماهیت است که علت جزاست، درحالیکه ظهور جمله شرطیه در آن است که هر فردی از شرط، جزائی را مطالبه می کند، در نتیجه با تعدد افراد شرط، ظهور جمله در تعدد جزاء ها خواهد بود. (عدم تداخل مسببات مطلقا) چه از جنس و ماهیت واحدی باشند و چه نباشند.

### ثانیا:

اگر بناء به عناوین انتزاعی باشد، به مقتضای قاعده الواحد، حقیقت شرط در تمامی مواردی که جزاء آنها واحد است یکسان است هرچند ما آن حقیقت واحده را نشناسیم و ظاهر مقدم های جمله شرطیه متفاوت باشند.

(آسید ابوالحسن اصفهانی، بیشتر مدافع آخوند است و صرفا در دو جا مخالف است یکی در معنای حرفی است و یکی در طلب و اراده است. ایشان در فقه یک عروه کامل دارد ولی در اصول صرفا بعضی جاها به آخوند حاشیه زده است که قوی و عمیق است ولی خب دوره کاملی نیست، حاشیه بر مکاسب دارد که از بیع به بعد است که عمیق و خوب است. ولی خب اصول ایشان طرفدار در نجف نداشته ولی درس خارج فقہشان پر طرفدار بوده است)

(فقیه هم باید دقیق باشد و هم جامع باشد تا کلامش با هیچ جای فقه منافات نداشته باشد، در فقهاء سید یزدی در جامعیت معروف است.)

(این داستان را استاد از قاضی زاده و ایشان از بیگدلی و ایشان از پسر شیخ عباس و خود شیخ عباس هم از استادش آقا ضیاء شنیده است) مرحوم آخوند مشروطه خواه بود و سید یزدی مخالف مشروطه بودند ولی تا زمان زعامت آخوند مخالفت نمی کردند وقتی آخوند شهید شد و سید یزدی زعیم شد ورق بر گشت، آقا ضیاء تعریف می کند، من وضع مالی ام خراب بود و وجوهاتی از اراک رسیده بود برای سید یزدی و نماز استیجاری هم می خواستند، گفتم می برم بیت سید یزدی هم وجوهاتی می گیرم و هم نماز ها را می خوانم و پولش را می گیرم (انقدر وضع ایشان از لحاظ مالی خراب بود) بعد که پرسیدم دیدم مقدار کمی به من می دهند و نماز را هم اصلا قبول نکردند. همانموقع طلبه ی بعدی که آمد و وجوهات داد، پول زیادی به او دادند، من علت تفاوت را پرسیدم، مسئول دفتر پاسخ داد چون شما شاگرد آخوند هستی و ما با آخوند اختلاف نظر داریم، من با آنها بحث کردم و سر و صدا شد و بیرون آمدم و به خانه رفتم، خانواده گفت پس خرید ها کجاست مگر پول نگرفتی، من هم گفتم نه، با خودم فکر کردم حالا این وجوهات که دستم هست را چکار کنم، حق تصرف در آن ندارم، با خودم فکر کردم، سید یزدی که پنجشنبه ها به شنا می رود آنجا او را می بینم و از او اجازه تصرف می گیرم، پنجشنبه به کنار شط فرات رفتم جای خلوتی که سید با همراهانش آنجا شنا می کرد. از دور مراقب سید بودم، ایشان شروع به شنا کردن کرد و دور شد، هرچه منتظر ماندم برنگشت به اطرافیان گفتم نکند غرق شده است، گفتند نه ایشان تا بتواند شنا می کند. اطراف غروب برگشت! که معلوم شد گرسنه شده بوده و برگشته بود و گرنه باز هم دیر تر می آمد! خلاصه پیش او رفتم، ایشان گفت: چطوری میرزا؟ گفتم: به برکت دوستان شما خوبم (با کنایه) ایشان پرسید کجا را درس می دهی (در درس خارج فقه)، گفتم اجاره، سوالی از اجاره پرسید، گفتم باید فکر کنم، ایشان گفت من می روم دور می زنم تا آنموقع فکر کن، ایشان برگشت، آقا ضیاء جواب می دهد و جوابی را هم می دهد که می داند سید درست می داند (نمی خواسته آنجا بحث کند) بعد سید یک اشکالی می کند، آقا ضیاء دوباره می گوید باید فکر کنم، سید باز یک دور می زند، و بر می گردد، آقا ضیاء سه پاسخ به آن اشکال می دهد، سید یزدی نه پاسخ به آن اشکال می دهد (درحالیکه سید هنوز قسمت اجاره را در درس خارج فقهش درس نداده بود، که نشانگر جامعیت اوست) بعد آقا ضیاء جریان را تعریف می کند، سید در کاغذی جواز تصرف در وجوهاتی که به نام سید یزدی به آقا ضیاء می دهند را به خودشان می دهد، آقا ضیاء می گوید برای من یک سوّم هم کافی است، سید پاسخ می دهد می خواهم دیگر اصلا نخواهد (به دفتر بروی).

(می گویند استاد میرزا هاشم املی حضور ذهن نداشته است، می گویند روزی یکی از زوّار آمد یک مساله فقهی طهارت را پرسید، ایشان گفت من الان حضور ذهن ندارم ولی چند وقت پیش درس داده ام و در جزوه طلبه ها هست آنجا ببین فتوای من چیست)

(می توان گفت، آن فقهایی که دقتشان بیشتر است اصولشان بیشتر گل می کند و آن فقهایی که جامعیتشان بیشتر است، در فقه این مساله بیشتر خودش را نشان می دهد و لذا فقهشان بیشتر گل می کند نه اینکه اگر کسی اصولش فقط گل کرد یعنی فقهش قوی نبوده یا برعکس.)

(شیخ انصاری فقط منطق را پیش ملا هادی سبزواری در سبزواری خوانده است. ملا هادی می گوید یکی از بهترین شاگرد های من شیخ انصاری بود. ملا هادی درس منطق اش عمومی بوده است، بعد، از این شاگردان درس منطق، اگر از کسانی خوشش می آمد می گفت شما اگر دوست داشتید درس فلسفه هم بیایید. دوباره بین شاگردان درس فلسفه یک عدّه را گلچین می کرده و می گفته اگر دوست داشتید عرفان هم بیایید. ایشان فقیه سبزواری بود و هرچه به او اصرار شد که به شهر های بزرگ برود هیچ گاه از سبزواری خارج نشد. شیخ اصلاً دعایش این بوده است که هر جا عالم قوی بوده، سر درسش شرکت می کرده است. ملا هادی سبزواری به شیخ می گوید درس فلسفه اش هم بیاید ولی چون در سبزواری درس فقه نبوده و شیخ می خواسته درس فقه هم برود، دیگر برای فلسفه در سبزواری نمی ماند)

(آخوند دو ماه نزد خود ملا هادی سبزواری فلسفه خوانده است و در تهران شش سال، نزد شاگردان ملا هادی سبزواری فلسفه خوانده و اسفار را هم تدریس کرده و حاشیه زده است ولی حاشیه اش قوی نیست.)

(آقای اراکی و آسید احمد خانساری با هم شاگرد عبد الکریم حائری بودند و هم بحثی و دوست بودند و بعد از تمام شدن درسشان هم بحث فقهشان ادامه داشت، یک دور جواهر را با هم بحث کردند که در همه جا توافق کردند بجز دو مورد که قرار شد هرکسی مرجع شد در آن دو مورد احتیاط کنند.)

توجه:



محلّ بحث در تداخل یا عدم تداخل مسببات (مسلک مشهور) یا تفصیل (مسلک فخر المحققین، ابن ادریس) مربوط به جایی است که جزاء قابل تعدّد باشد. اگر جزاء قابل تعدّد نباشد، هیچ کس قائل به عدم تداخل مسببات نخواهد بود.

غایة الامر، اگر جزاء قابل تاکید نباشد، از تداخل اسباب سخن می گویند. (مثل طهارت که نه قابل تعدّد است و نه قابل تاکید زیرا هر چیزی یک بار طاهر می شود و طاهر هم نمی شود. خب اینجا مثلا دو شرط و یک جزاء اینگونه بوده اند که "اگر روی چیزی خون ریخت آنرا طاهر کن" و "اگر روی چیزی شراب ریخت آنرا طاهر کن" در اینجا می گوئیم تداخل اسباب پیش می آید و هر دو اینها با هم یک سبب محسوب می شوند.)

و اگر جزاء قابل تاکید باشد، از تداخل مسببات سخن می گویند. (مثل وجوب قتل و اعدام که قابل تعدّد نیست ولی قابل تاکید است. خب اینجا مثلا دو شرط و یک جزاء اینگونه بوده اند که "اگر کسی دیگری را کشت حکمش اعدام است" و "اگر کسی مرتد شد حکمش اعدام است" در اینجا می گوئیم تداخل مسببات پیش می آید نه اسباب یعنی هر کدام از سبب ها که ارتداد و قتل باشند، جزاء خودشان را دارند ولی اجبارا در مسببات تداخل پیش می آید و تنها یکبار می شود آن فرد را اعدام کرد و کشت و قهرا نمی شود کسی را دوبار کشت و لذا در مورد آن نزاعی پیش نمی آید.)

## مفهوم الوصف

وصف اصولی عموم مطلق نسبت به وصف نحوی است. (زیرا وصف نحوی خصوص نعت است ولی وصف اصولی اعم از نعت، حال، تمییز، جار و مجرور و ...)

## مشهور و آخوند:

مفهوم وصف را قبول ندارند ولی برخی از فقهاء مثل شیخ طوسی مفهوم وصف را قبول داشته اند.

## دلیل مشهور:

مفهوم را در جایی قبول می کنیم که شرط، وصف و ...، علّت منحصره حکم باشند که بتوانیم نتیجه بگیریم که با انتفاء آن، حکم نیز منتفی است ولی با صرف آمدن وصفی در کلام، علّیت منحصره حکم فهمیده نمی شود. (لا بالوضع و لا بالمقدمات حکمت و نه با هیچ یک از مناشئ ظهور) پس وصف مفهوم ندارد.

## قدماء:

در جایی مفهوم می گیریم که اگر از قید مورد نظر مفهوم نگیریم، آوردن آن در کلام لغو باشد و اینگونه نیست که اگر کسی مفهوم وصف را قبول نکند، آوردن وصف لغو باشد، فلا وجه للقول بمفهوم وصف

نکته حاشیه ای: (خویی) (مراجعه به محاضرات، سید ابوالقاسم خویی، ابتدای بحث مفهوم وصف) (امام هم مفهوم وصف فی الجملة را قبول دارند ولی چون آقای خویی جداگانه و مفصل تر مطرح و بحث کرده اند لذا به ایشان ارجاع داده شد.)

مفهوم وصف فی الجملة

دو بحث متفاوت:

1. آیا انتفاء وصف دلالت بر انتفاء الحكم می کند. (بحث مطرح در کفایه)

2. آیا ورودِ وصفی نشان می دهد که آن حکم، مربوط به طبیعی و همه افرادِ موصوف نبوده است یا خیر؟ (بحث مفهوم فی الجملة که در کفایه اصلا بحث نشده است)

مثلا بگوید: به طلبه های پایه هفتم پنجاه هزار تومان بدهید، آیا دلالت می کند که به طلبه پایه هشتم پنجاه هزار تومان ندهید. (بحث فعلی کفایه) آیا دلالت می کند که قرار نیست به همه طلباب پنجاه هزار تومان بدهند. (بحث مفهوم وصف فی الجملة)

ادله شیخ طوسی:

دلیل اول:

روایاتی که در آنها معصوم علیه السلام به وصف بکار رفته در روایت یا آیه استدلال می کند. از این روایات معلوم می شود که وصف، مفهوم دارد.

(فردی پیش پیامبر می آید و می گوید فردی دینش را نمی پردازد آیا می توانم خودم از اموالش، دینش را بردارم؟ پیامبر می گویند: "مُطِلُّ الْغَنَى ظَلَمٌ" (یعنی طول دادنِ غنی در پرداخت دینش ظلم است) ایشان که غنی نیست. اینجا الغنی وصف اصولی است و امام معصوم به آن استناد کرده و در واقع گفته است اگر غنی بود می توانی از اموالش برداری چون ظالم است.

یا روایت امیر المومنین که فردی به امیر المومنین می گوید: "صِفَ لِيَ الْعَاقِلِ" امام پاسخ می دهد "من یضَعُ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا" بعد آن فرد دوباره می گوید: "صِفَ لِيَ الْجَاهِلِ" امام پاسخ می دهد: "قَدْ فَعَلْتُ" اینجا من یضَعُ الْأُمُورَ فِي مَوَاضِعِهَا وصف اصولی است و امام به آن استناد کرده است.)

نقد:

محلّ بحث ما مواردی است که قرینه ای بر علّیت منحصره وجود ندارد، در این روایات قرینه بر علّیت منحصره بودن وصف برای حکم وجود دارد مثلا در روایت "مُطِلُّ الْغَنَى"

ظلم" غنی بودن شخص بدهکار که دینش را نمی پردازد، علّت محصره ظالم بودن وی بر طلبکار است. (و در روایت امیر المومنین، علیّت منحصره بودن از اینکه عقل و جهل دو مفهوم متضاد هستند فهمیده می شود)

### دلیل دوّم:

اگر وصف مفهوم داشته باشد، قید احترازی خواهد بود و اگر نداشته باشد، توضیحی و تأکیدی خواهد بود. چون اصل در قیود (بنا بر کثرت استعمال قیود در احتراز) احترازی بودن است پس اصل آن است که وصف، مفهوم داشته باشد.

### نقد:

ما هم قبول داریم که اصل در قیود، احترازی بودن است ولی احترازی بودن قید، ملازمه ای با مفهوم وصف ندارد. قید احترازی موجب تضییق دائره موضوع می شود ولی نسبت به ما عداى آن موضوع ساکت است. (اثبات شىء نفى ما عدا نمى کند)

(البته دلیل دوّم شیخ طوسی مفهوم وصف فی الجمله را می تواند ثابت کند که یعنی آن وصف اهمیت دارد و ما عداى آن بعضاً آن حکم را ندارند ولی مفهوم وصف بطور کلی را نمی تواند ثابت کند)

(اینکه شیخ طوسی فرمود اصل بر احترازی بودن قیود است به این معنا است که کثرت استعمال در احترازی بودن قیود است یعنی منشاء ظهور در اینجا کثرت استعمال است. خب ما هم قبول داریم کثرت استعمال در قیود احترازی بودن است ولی نه احتراز از احکام بلکه ضیق کردن دائره موضوع)

(در "اذا جاء فاسقٌ نبأً" یا السارق و ... اینجا اگر مشتق را بسیط بدانید اینجا فاسق، لقب است و اگر مشتق را مرکب (الذی ثبت له الفسق) بدانید اینجا فاسق، وصف است. ولی خب برای کسانی مثل آخوند و امام که نه مفهوم وصف را قبول دارند و نه مفهوم لقب را، لذا این بحث برایشان ثمره ندارد (و لذا امام اصلاً به این بحث که مشتق بسیط است یا مرکب، با اینکه بحثی فلسفی هست و ایشان می توانست بسیار در آن صحبت کند، نمی پردازد) ولی امثال صاحب فصول که

مفهوم وصف را قبول دارند ولی مفهوم لقب را قبول ندارند این بحث برایشان بسیار مهم است)

(شیخ ابو جعفر طوسی متوفی 460، آخرین فقیهی که کتب قدیمی را قبل از سوختن دیده است، کتاب سوزی و درگیری بین شیعه و سنی در بغداد در سال 456 صورت گرفت که کتابخانه شیخ را سوزاندند بعد شیخ طوسی به نجف رفت و حوزه نجف را تاسیس کرد و نجف آنموقع روستا بود و بخاطر این مساله شهر شد.

ولی حوزه قم تاسیسش معلوم نیست از چه زمانی است ولی قطعا در قرن ششم بوده است.

محدث جزائری که اخباری است و از علمایی است که در اوائل دوره صفویه از جبل عامل به ایران آمده بود یعنی حدودا پانصد سال پیش، او نقل می کند که: یک مدرسه بود در کنار حرم حضرت معصومه (مدرسه فیضیه) و یکی دیگر که گفتند امام رضا در آن آب خورد است (احتمالا منظورش مدرسه رضویه بوده است) من گفتم امام رضا مسیرش از قم نبوده و از اینجا رد نشده است و بحث شد و نزدیک بود درگیری شود!)

### دلیل سوم:

فقهای مختلف با مبانی متفاوت وقتی که به امثال "ان ظاهرَت فاعتق رقبة" و "ان ظاهرَت فاعتق رقبة مومنة" می رسند حمل مطلق بر مقید می کنند، این عمل توجیهی ندارد مگر آنکه مفهوم وصف را بپذیریم چراکه اگر وصف مفهوم نداشته باشد، بین این دو جمله تنافی نخواهد بود تا برای حل تنافی به حمل مطلق بر مقید پناه ببریم ولی اگر وصف، مفهوم داشته باشد، مفهوم "فاعتق رقبة مومنة" با اطلاق منطوق "فاعتق رقبة" تعارض بدوی می کند و در نتیجه حمل مطلق بر مقید معنا خواهد داشت.

### نقد:

ما با اینکه مفهوم وصف را قبول نداریم ولی با این وجود، حمل مطلق بر مقید را در این مثال ها انجام می دهیم.

سر مطلب آن است که چون شرط در هر دو جمله یکسان است (إن ظاهرَت) و از خارج به قرینه اجماع می دانیم که کفّاره ظهار، یک گونه از عتق بیشتر نیست و یا سعه دارد و مطلق عتق رقبه کفّاره است یا ضیق است و خصوص عتق رقبه مومنه کفّاره ظهار محسوب می شود. این مطلب (وحدت شرط و وحدت حکم در جزاء با قرینه اجماع) موجب حمل مطلق بر مقید شده است.

اگر استدلال فوق صحیح نبود، اصلاً حمل مطلق بر مقید، در مثال مورد بحث درست نبود چراکه قانون حمل مطلق بر مقید در صورتی است که مقید اظهر باشد و دلیلی نداریم که مفهوم وصف در "فاعتق رقبه مومنه" اظهر از اطلاق منطوق "فاعتق رقبه" باشد.

**نتیجه:** با اینکه در همین مثال نیز وصف "مومنه" صرفاً تضییق دأثره موضوع کرده است و مفهوم ندارد، تعارض بدوی بین جزاء دو جمله بر قرار شده و حمل مطلق بر مقید صورت می گیرد. (زیرا در منطوق "ان ظاهرَت فاعتق رقبه مومنه" منشأ ظهور وضع است و در منطوق "ان ظاهرَت فاعتق رقبه" منشأ ظهور مقدمات حکمت است و در مناشئ ظهور، وضع بر مقدمات حکمت مقدم است.)

#### نکته:

ما مفهوم وصف را انکار کردیم و دلیل ما بر انکار، عدم احراز علیت منحصره وصف برای حکم و عدم لغویت وصف در صورت انکار مفهوم بود.

سید مرتضی علم الهدی (متوفی 436) نیز منکر مفهوم وصف است ولی برای ردّ مفهوم وصف به آیه "و ربائبکم الّاتی فی حجورکم" استدلال کرده و گفته است کسی که قائل به مفهوم وصف می شود، باید به حلّیت ازدواج با دختر زنی که نزد آن مرد زندگی نمی کند، فتوا دهد.

#### این استدلال درست نیست چراکه:

**اولاً** در مواردی مثل آیه که قرائن دارند، (مثل روایات حرمت دختر زن بعد از مباشرت (دخول) با آن زن) محلّ نزاء نیستند و همه طبق قرائن عمل می کنند.

**ثانیاً** وصف "الّاتی فی حجورکم"، وصف غالبی برای "ربائب" است و طرفداران مفهوم وصف در موارد وصف غالبی، مفهوم گیری نمی کنند. (شیخ طوسی در تهذیبش

هرجا وصف، غالبی است، دیگر مفهوم نمی گیرد و استاد می گوید من خودم این را بسیار در کتاب ایشان دیده ام.) (سید مرتضی مفاهیم را بجز حصر انکار می کند و در ردّ همه آنها به آیه و روایت استدلال می کند، بجز مفهوم حصر، ولی شیخ طوسی که شاگرد ایشان است، مفهوم شرط و وصف را قبول دارد، مفهوم لقب را قبول ندارد.) (سید مرتضی به همه یکسان شهریه نمی داده است و به تناسب استعداد شهریه می داده است، و بعد از صحبت و سوال و جواب با هر طلبه ای، مقدار شهریه اش را مشخص می کرده است. وقتی شیخ طوسی را پیش او می آورند بعد از صحبت با او می گوید این هرچه خواست به او بدهید. شیخ هم هرماه هرچقدر خرجش بوده می گرفته است، مثلا یک ماه دوازده سگّه یک ماه ده تا سگّه، بعد بقیه طلبه ها تعجب می کنند که چرا هر ماه متفاوت می گیرد، از شیخ می پرسند ایشان می گوید من سقف دریافتم را 12 سگّه قرار داده ام و از آن بیشتر نمی گیرم و صرفا هم نیاز ماهم را بر می دارم که گاهی کمتر از 12 سگّه می شود، از آن مقدار هم اگر از نیازم بیشتر ماند، بقیه را بین نیازمندان تقسیم می کنم.) (فرد یهودی که شاگرد طلا فروش بود بعد از از بین رفتن طلا فروشی می آید طلبه شود، سید مرتضی بعد از صحبت با او می گوید هر ماه به او دو سگّه بدهید، یهودی می گوید من فقط می خواهم حساب و هندسه را بخوانم سید می گوید سر کلاس کلام هم باید بیایی و او قبول می کند، جالب است آن یهودی بعدا مسلمان می شود و از متکلمین شیعه می شود و سید هم برای صحبت با یهودیان او را می فرستاده است. جالب اینجاست که صاحب آن مغازه طلا فروشی که یهودی بوده هم بعدا می خواسته طلبه شود که سید مرتضی بعد از صحبت با او می گوید حتی داخل مدرسه هم راهش ندهند!)

## تذنیب: فی اختصاص النزاع بالوصف الأخص من موصوفه

ج 2 ص 122 و 123 و 124

آخوند:

محل بحث در مفهوم وصف بین فقهای شیعه جایی است که موصوف باشد و وصف نباشد. (اگرچه رابطه موصوف و وصف من وجه باشد ولی در وجه افتراقشان وصف اخص از موصوف باشد)

1. موصوف اعمّ مطلق از وصف باشد. "اکرم انسانا عالما" (نزاء در انسانی است که عالم نیست)

2. موصوف من وجه با وصف باشد. "فی الغنم السائمة زکاة" (شیعه: نزاء در غنمی است که سائمة نیست) و "اکرم رجلا عالما" (شیعه: نزاء در رجلی است که عالم نیست)

مثلا در مثال "فی الغنم السائمة زکاة" مشهور علمای شیعه معتقد اند مفهوم ندارد ولی شیخ طوسی معتقد است که این حدیث دلالت می کند که "غنم معلوفة" (غنمی که برایش علوفه می خردند) زکات ندارد. (نکته: فقط به گوسفند غنم می گویند.)

اما از شافعی نقل شده که معتقد بوده، از این حدیث استفاده می شود که اِیْل معلوفة زکات ندارد. (در اِیْل معلوفة هم موصوف منتفی است و هم وصف)

ما (آخوند) سخن شافعی را قبول نداریم چراکه مفهوم را در جایی قبول می کنیم که علّت تامّه منحصره حکم، منتفی شود. و چون در "فی الغنم السائمة زکاة" دلیلی نمی یابیم که غنم سائمة، علّت منحصره باشد، انتفاء آن نیز دلالتی بر انتفاء حکم نخواهد کرد.

شیخ انصاری:

بین موصوف و وصف:



1. نسبت تساوی است. محل نزاع نیستند.

2. نسبت عموم و خصوص مطلق است:

(الف) که یا موصوف اعمّ است. (موصوف باشد و وصف برود) محل نزاع در شیعه

(ب) یا وصف اعمّ مطلق است. (وصف باشد و موصوف برود) محل نزاع نیست

3. نسبت عموم و خصوص من وجه است:

(الف) وصف منتفی شود و موصوف بماند. محل نزاع در شیعه

(ب) موصوف منتفی شود و وصف بماند. محل نزاع نیست

(ج) موصوف و وصف هر دو منتفی شوند. محلّ نزاع شافعی

### اشکال آخوند بر شیخ:

وقتی که شافعی از "فی الغنم السائمة زکاة" مفهوم می گیرد و زکاة را در "إبل معلوفة" نفی می کند، بدین معناست که علّت منحصره حکم را در موصوف دیده است در نتیجه در صورتی که وصف و موصوف مساوی باشند یا حتّی وصف اعمّ مطلق باشد، چون موصوف منتفی است، نزاء شافعی جاری می گردد.

نکته حاشیه ای:

آنچه که از شافعی نقل شده این است که از "فی الغنم السائمة زکاة" نتیجه گرفته که إبل معلوفه زکات ندارد و بیشتر نقل نشده است. (ممکن است که کل "غنم سائمة" را علّت منحصره می دانسته است نه فقط غنم را و از کجا می گویند فقط موصوف را علّت منحصره می دانسته است، که اگر اینطور باشد، فقط همانموردی که شیخ انصاری گفته است محل نزاع شافعی می شود یعنی جایی که وصف و موصوف با هم منتفی شوند.)

شیخ انصاری نظر به آن چیزی کرده که شافعی گفته است.

آخوند خراسانی نظر به آن چیزی کرده که شافعی طبق مبنای خودش می بایست می گفته است.

## و بین هذین النظیرین فرق

(البته اصل این که شافعی چه گفته مهم نیست، و مهم نظر شیخ طوسی و دلائلش برای مفهوم وصف و ردّش بود و تعیین محل نزاع در شیعه)

(حل مشکل متن کفایه: در عبارت بعد از تذنیب، مرحوم آخوند تعبیر "الافتراق من جانب الموصوف" را بکار برد که بدین معناست که موصوف بماند و وصف برود. و لا اشکال فیہ لآنه محلّ النزاع عند الشیعة

در ادامه عبارت، از تعبیر الافتراق من جانب الوصف استفاده می کند که به قرینه مقابله باید به این معنا باشد که موصوف برود و وصف بماند. این معنا با عبارات قبلی ناسازگار است.

مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی پیشنهاد داده که همین معنا را حفظ کنیم و عبارات قبلی را اینگونه معنا کنیم که آخوند فکر می کند که شافعی موصوف را علّت تامّه حکم دیده است لذا با انتفاء موصوف، حکم را منتفی دانسته، چه وصف مساوی با موصوف باشد و چه اعمّ مطلق از موصوف باشد.

نائینی گفته آخوند، علّت منحصره به نظر شافعی را وصف گرفته است و اصفهانی گفته آخوند، علّت منحصره به نظر شافعی را موصوف و وصف با هم گرفته است ولی این با متن شیخ جور در نمی آید.

(منظور از غایت آنچیزی است که بعد از ادات غایت مانند الی و حتی می آید)

در مفهوم غایت دو بحث مطرح است:

1. بحث اوّل: حکم خود غایت در جایی که غایت موضوع است (بحث منطوقی) (مثلاً در "كُلُّ السَّمَكَةِ حَتَّى رَأْسِهَا" آیا خود راس هم خورده شده است یا خیر؟) سه مسلک:

**الف)** آخوند خراسانی، امام، خوینی: مطلقاً (چه با الی و چه حتی) حکم در خود غایت منتفی می گردد. زیرا متبادر و منسبق (اطلاقی) به ذهن از غایت این است که با آمدن آن، حکم قبلی منتفی است و اگر گوینده مطلب دیگری را در نظر داشته باشد باید قرینه ای بیاورد.

**ب)** شیخ انصاری: مطلقاً (چه با الی و چه حتی) حکم در خود غایت باقی است.

**ج)** ابن حاجب و آقا ضیاء الدین عراقی و ...: تفصیل بین ادات غایت (در الی منتفی است و در حتی باقی است).

**نکته:** این اختلافات در غایاتی است که قید موضوع هستند، نه قید حکم و در منتفی بودن حکم در جایی که غایت قید حکم است اختلافی نیست.

2. بحث دوّم: حکم ما بعد الغاية (بحث مفهومی) (مثلاً در صُم إِلَى الْغُرُوبِ، آیا بعد از غروب لزوم صوم وجود دارد یا نه؟)

دو مسلک:

**الف)** مشهور: غایت مفهوم دارد و حکم از ما بعدِ غایت منتفی می گردد.

**ب)** سید مرتضی، شیخ طوسی (اقلیت در علماء): غایت مفهوم ندارد و دلالتی بر حکم مابعد غایت وجود ندارد.

### آخوند خراسانی:

در مواردی که غایت قید حکم است با انتفاء آن، حکم نیز منتفی می گردد و نظر مشهور به چنین مواردی است.

در مواردی که غایت قید موضوع است، صرفاً دایره موضوع را تضییق می کند و دلالتی بر حکم ما بعد الغایة نخواهد داشت (و در مورد حکم غیر موضوع ساکت است). سید مرتضی و شیخ طوسی به این موارد توجه کرده اند. (که قائل به عدم مفهوم غایت شده اند و گرنه آندو هم قائل به مفهوم داشتن غایت در هنگامی که قید حکم است می شدند) بنابر این باید همواره به این مطلب نظر کنیم که غایت بکار رفته در آیه یا روایت قید حکم است یا قید موضوع

صحیحہ عبد اللہ بن سنان از امام صادق علیه السلام:

"كلّ شیءٍ فیہ حرامٌّ و حلالٌ فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه"

در چنین مواردی که غایت قید حکم است، همه قبول دارند که حکم مغیّی در خودِ غایت نیز منتفی است چراکه اگر منتفی نباشد، اجتماع ضدّین (در این مثال حلال و حرام) لازم می آید.

كُل السمكة حتی رأسها (غایتِ موضوع (سمکه))

(در مواردی که غایت و مغیّی، ضدّانِ لا ثالث لهما باشند دیگر مفهوم غایت معنا ندارد زیرا چیزی بعد از غایت قابل تصوّر نیست، مثلاً در صم الی الغروب، مغیّی (قبل از غروب) و خود غایت (غروب)، ضدّانِ لا ثالث لهما نیستند و بعد از غروب شب هم

وجود دارد تا بررسی کنیم که آیا حکمِ مَغِیّی در آن منتفی است یا خیر ولی در امثال، "کلّ شیءٍ فیهِ حرامٌّ و حلالٌ فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه" مَغِیّی (حلال) با غایت (حرام) ضِدّان لا ثالث لهما هستند، و لذا اصلاً بعد از حرام چیزی وجود ندارد که بحث کنیم حکمِ مَغِیّی در آن منتفی است یا نه لذا در چنین جملاتی که مَغِیّی و غایت ضِدّان لا ثالث لهما هستند اصلاً مفهومِ غایت قابل تصوّر نیست و مطرح نمی شوند، لذا چنین مثال هایی که زده شده است درست نیستند و صرفاً برای زدن مثالی برای جایی که غایت، غایتِ حکم است مثال زده شده اند.)

## مفهوم الحصر

## الجملة المشتملة على كلمة إلا

با توجه به تعداد قائلین قوی ترین مفهوم ها به ترتیب. 1. حصر (اقوی المفاهیم و اجماعی نزد شیعه و صرفاً اختلاف است که منطوقی است یا مفهومی برخلاف سنّی ها که ابوحنیفه قبول ندارد) 2. غایت 3. شرط 4. وصف 5. عدد 6. لقب (اضعف المفاهیم، ابوحنیفه آنرا قبول دارد)

مفهوم حصر اقوی المفاهیم (در میان مفاهیم مخالف (مخالفت مفهوم با منطوق به لحاظ ایجاب و سلب)) است.

در میان شیعه همه قبول دارند که حکم مستثنی منه در مستثنی منتفی است. اختلاف در آن است که این دلالت مفهوم است (کما علیه الاکثر) یا منطوقی (سیّد المرتضی)

ولی در عامّه ابوحنیفه مفهوم حصر را انکار کرده است به دلیل "لا صلوة الا بطهور" چرا که نمی توان حکم به عدم صلوة (مستثنی منه) را در طهور (مستثنی) نفی کرد. یعنی نمی توانیم بگوییم طهور، نماز است. یا در "لا نکاح الا بولی" (روایتی در کتب عامّه) خب اینجا یعنی ولی نکاح است و این معنا ندارد. (به نظر می رسد ابوحنیفه بآء را زائده گرفته است و یا به علتی دیگر به آن توجه نمی کرده است و لذا به چنین معنای عجیبی از این روایات رسیده است)

## نقد سخن ابوحنیفه:

## اولاً:

حدیث درست معنا نشده، منظور از "لا صلوة الا بطهور" یعنی "لا صلوة كاملة الا بطهور" می باشد و مطلب درستی است چراکه نماز بدون طهور نماز کاملی نیست (حکم مستثنی منه) و نماز با طهور نماز کاملی است. (انتفاء حکم مستثنی منه در مستثنی) (بنا بر قول صحیحی اصلاً نماز بدون طهور نماز نیست و بنا بر قول اعمی نماز است و صرفاً صحت ندارد.)

ثانیا:

بارها گفتیم که ذکر موارد استعمال که غالبا همراه با قرینه هستند، به صورت دلیلی بر ثبوت یا عدم ثبوت مفاهیم، قابل قبول نیست. (قرینه مفهوم نداشتن، که ادّعی ابو حنیفه است هم این است که ولی نمی تواند نکاح باشد یا طهور نمی تواند صلوٰه باشد، اگرچه این قرینه اش بخاطر ترجمه اشتباهش از حدیث بوده است)

(در پاسخ به این سوال که حالا آیا مفهوم داشتن این روایت هم قرینه دارد و اگر دارد، قرینه اش چیست؟)

استاد: قرینه مفهوم داشتن این روایت، صحیحه حمّاد و صحیحه لا تعداد و آیه قرآن "فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق" می تواند باشد.

برخی از علمای شیعه در ردّ ابو حنیفه به "لا اله الا الله" استناد کرده اند و گفته اند که اگر مفهوم حصر درست نباشد، از این جمله اَلُوْهِيَّتِ اللّٰهِ فهمیده نمی شود و در نتیجه شهادت محسوب نخواهد شد و هو خلاف الاجماع

آخوند:

این نقد نیز همانند خود استدلال ابو حنیفه درست نیست، چراکه در این مثال، ابوحنیفه می تواند ادّعا کند که برای مفهوم داشتن، قرینه وجود دارد (همانطور که ما بر علیه مثال او برای مفهوم نداشتن، گفتیم که در مثال شما قرینه بر عدم مفهوم وجود دارد و لذا مورد قبول نیست) و بحث اصولی در تحصیل حجّت عامّی است که در ابواب مختلف قابل استفاده باشد. (و لذا شاهدی مثال (در اینجا لا اله الا الله) اگر با قرینه مدّعی را اثبات کند، فایده ای ندارد زیرا نمی شود از این مثالی که قرینه دارد به قاعده عامّی رسید.)

اشکالی کلامی در معنای "لا اله الا الله":

"لا" در این جمله "لا نفی جنس" است و خبر می خواهد، در مورد خبر این جمله دو قول معروف است:

1. خبرش "موجود" است.

در ناحیه مستثنی منه اشکال می کنیم چراکه اله های متعددی، موجودند چراکه اله یعنی عبادت شده و امور زیادی در عالم عبادت شده اند. (لذا این جمله کاذب می شود) همچنین با این جمله عدم امکان اله دیگری غیر از الله اثبات نمی شود. (زیرا عدم وجود اعم است از عدم امکان)

2. خبرش "ممکن" است.

در ناحیه مستثنی اشکال می کنیم چراکه در این صورت، معنای مفهوم حصر این جمله، امکان الله است و این (امکان وجود خداوند) برای شهادت، کافی نیست. (و در شهادت می خواهیم به وجود خدا شهادت دهیم نه صرف امکان وجودش)

پاسخ:

همچنان که برخی لغویین مثل ابن منظور در لسان العرب گفته اند، اله یعنی "ما من شانه أن يُعبد" که همان واجب الوجود بالذات است. (خب اینجا که کلام خداوند است منظور از ما من شانه ان يعبد واجب الوجود بالذات است نه آن بتی که مردم قابل عبادت می دانستند، لذا به قرینه کلام خداوند بودن، باید بگوییم منظور از اله اینجا ما من شانه ان يعبد از نقطه نظر خداوند است نه همه مردم که گمراهانی هم ما بینشان است که برای اشیاء دیگر هم شانیت عبادت قائل اند)

در نتیجه با خبر گرفتن "موجود" مشکلی پدید نمی آید، این جمله می گوید تنها کسی شایستگی پرستش دارد، الله است (که در این صورت نه مشکلی در ناحیه مستثنی پیش می آید و نه مستثنی منه)

در فلسفه نیز گفته اند که در واجب الوجود بالذات حالت امکانی و منتظره وجود ندارد، هر کمالی که برای واجب الوجود بالذات ممکن بالامکان العام باشد، قطعا محقق می شود لذا اگر امکان داشت که واجب الوجود بالذات دوّمی هم باشد که شأنیّت پرستش داشته باشد، قطعا موجود می شد. (مراجعه کنید به معارف قرآن مصباح، ذیل خداشناسی، ذیل معنای اله)



(بعضی متکلمین که ذوق های ادبی داشته اند این اشکال به لا اله الا الله را در کلام مطرح کرده بودند و پاسخ داده بودند و به تناسب بعدی ها هم آنرا مطرح و جواب داده اند.)

(مدرّس افغانی در نوار شرح تصریفش می گوید: روزی خدمت آقای خویی در نجف رفتم، ایشان همه را تحویل گرفت بجز من، منم با خودم گفتم خب باشد، من را تحویل نمی گیری؟ بعد استفتائی کردم و ایشان جواب داد، از دلایلش پرسیدم و روایت را خواند، گفتم اینجا را اشتباه خواندی، گفت خب گذشت، گفتم یعنی چه گذشت دوباره بخوان، ایشان دوباره خواند و گفتم باز اینجا را اشتباه خواندی، ایشان بیتی از الفیه در تایید اعرابش خواند، من با خودم گفتم ایشان فکر کرده من با یک بیت الفیه کم می آورم! به او گفتم گفته است که گفته است، الفیه اشتباه کرده است مگر شما مقلد الفیه هستی، مجتهد باید در مبادی اجتهاد هم مجتهد باشد، ایشان دوباره خواند باز گفتم به این علّت اشتباه خواندی تا تمامی اعراب ها را خواند و همه را گفتم اشتباه خواندی، بعد خود آقای خویی گفت خب شما درستش را بخوان، من همان اعراب اولی را که ایشان خوانده بود را خواندم، ایشان گفت اینکه همانی بود که من اول خواندم! من گفتم بله ولی می خواستم به شما بفهمانم که شما ادبیّات بلد نیستی! از آن موقع به بعد هر وقت من وارد می شدم، آقای خویی می گفت: "آقای مدرّس تشریف آوردند"، (با احترام)) (استاد: من وقتی می بینم طرف مقابلم از این افرادی هست که خیلی درگیر ادبیّات است و اینکه هی قول ابو فلان چی بوده و ابو فلان هم در مقابل فلان می گوید، برایش صرفاً ترجمه روایت را می گویم و روایت را نمی خوانم! چون اگر بخوانم، می دانم فقط یک ساعت وقتمان در روایت تلف می شود! درحالیکه ربطی به اصل بحث هم ندارد، البته این به این معنا نیست که ادبیّات را نباید خوب خواند، باید خوب خواند ولی درگیر نباید شد به این صورت قیل و قالی)

همه فقهاء شیعه قبول دارند که حکم مستثنی منه در مستثنی منتفی است، اختلاف در آن است که فهم این مطلب به منطوق بر می گردد یا به مفهوم؟

### سید مرتضی:

این دلالت منطوقی است. "ما جائنی القوم الا زید" به این معناست "ما جائنی القوم أستثنی زیداً" بنابراین انتفاء مجیء در زید همان مدلول "أستثنی" است لذا منطوقی است.

### مشهور:

این دلالت منطوقی نیست. "الا" حرف است و نمی تواند به معنای "أستثنی" باشد، لذا اینکه زید آمده است مفهوم "ما جائنی الا زید" است نه منطوق آن.

### آخوند خراسانی:

داوری بین این دو قول به این مطلب بر می گردد که "الا" حرف است و معنای ربطی دارد یا اسم است و معنای استقلال دارد و به معنای "أستثنی" است؟ هر دو مبنا در ادبیات عرب مطرح شده و قائلینی دارد ولی از آنجایی که این دو مبنا در استنباط تغییری ایجاد نمی کنند، به تفصیل این بحث نمی پردازیم.

همه قبول دارند که "انما" همانند "الا" از اداتِ حصر است و برای این مدعا به تبادر و قول لغوی استدلال کرده اند.

**اشکال مهم:** (خود آخوند مشهدی است و مادرش هم مشهدی است ولی پدرش از هرات بوده است که به مشهد می آید و با مادر آخوند ازدواج می کند و همانجا ماندگار می شود)

با توجه به اینکه شما اهل لسانِ عربی نیستید (مادرزاد عرب نیستید) نمی توانید برای فهم معانی واژگان به تبادر مراجعه کنید، شما باید ابتدا آن واژه را در زبان خود بیابید سپس تبادر را در آن معادل به کار ببرید ولی از کجا می خواهید بفهمید که کدام واژه در زبانِ مادری شما معادل واژه عربی مورد بحث می باشد؟! لذا عملاً راهی برای استفاده از تبادر برای شما باقی نمی ماند.

(استاد: من خودم اول لغت نامه های مهم (مثلا العین، مقاییس، قاموس، لسان، تاج العروس، منتهی و ...) را نگاه می کنم اگر همه یک معنا کرده بودند دیگر اطمینان می کنم ولی اگر آنها اختلاف کرده بودند و اطمینان حاصل نمی شد، شروع می کنم این احتمالات اختلافی را در موارد استعمالِ مختلف بررسی می کنم، بعد می روم می بینم فقهای قبلی به همان معنایی که من رسیدم رسیده اند یا نه بعد اگر دیدم نرسیده اند علتش چه بوده و آنرا بررسی می کنم بعد اتخاذ مبنا می کنم. مثلاً در طهور همین کار را کردم و در آخر رسیدم که به معنای طاهر و مبالغه در آن است. البته هیچ کدام از این چیزها مثلاً رجوع به فهم فقهاء از لغت موضوعیت ندارد و حصول اطمینان مهم است)

**پاسخ:**

تبادر محدود به تبادرِ خود شخص نیست تا این ایراد وارد شود بلکه تبادرِ اهل لسان نیز مطرح است و ما (آخوند) از تبادرِ اهل لسان (از اهل لسان منظور لغوی نیست، گرچه قول لغوی هم اگر اطمینان آور باشد حجت است) استفاده می کنیم.

(همینطور صحت حمل و سلب)(البته اشکالی که امام به کبرای تبادر می کنند هنوز باقی است و آن اشکال این است که از کجا می دانید که معنای منسبق به ذهن هیچ قرینه ای نداشته است و لذا چون نمی توانیم این را بفهمیم دیگر به آن یقین پیدا نمی کنیم و لذا علت حجیت تبادر هم که همین یقین آور بودنش است زیر سوال می رود و لذا حجیت تبادر زیر سوال می رود و لذا صرفاً باید سراغ اطّراد رویم.)

(عمّار بن موسی سبابی (که از فارس های خوزستان بود) به امام صادق علیه السلام گفت من خیلی حرف ها و احادیث را از شما می شنوم و حفظ می کنم ولی هنگام نقل همان کلمات را بازگو نمی کنم، بعد برای عرب ها که حدیث را می گویم می پرسند: امام فلان کلمه را گفت یا فلان را؟ درحالیکه من فکر می کردم این دو کلمه یکی هستند، آیا من می توانم نقل حدیث کنم؟ امام فرمودند اشکالی ندارد)

بل:

1. ما قبل از "بل" از روی غفلت و سبق لسان صادر شده.
2. ما قبل از "بل" برای مقدمه چینی بوده و "بل" برای تاکید است.
3. إضراب (ردع و ابطال ما قبل و اثبات ما بعد). صرفا این دال بر حصر است.

میرزای قمی ادعا کرده است که اگر مبتدا "ال" داشته باشد، افاده حصر می کند و در نتیجه، مفهوم نیز خواهد داشت، (مفهومش به اینگونه است که ال افاده ی حصر مدخولش را بر محمولش می کند) مثل "الحمد لله رب العالمین"، "التوکل علی الله"، الأئمة من قریش"، "الامیر حسین"

### نظر آخوند خراسانی:

اگر "ال" استغراق باشد یا حمل در قضیه، حمل اولی باشد و یا قرینه خاصی وجود داشته باشد، سخن میرزای قمی تصحیح می گردد ولی غالباً اینگونه نیست. (زیرا اصل در "ال"، جنس بودن و اصل در حم ل، شایع بودن است (بخاطر کثرت استعمال))

مشهور قبول دارند که اصل در "ال" جنس است و حمل آن بر استغراق قرینه می خواهد.

مشهور قبول دارند که اصل در حمل، شائع صناعی است و حمل اولی ذاتی نیازمند به قرینه است.

بنابراین وقتی که با جمله ای مثل "الضاربُ زیدٌ" روبرو می شویم که نه قرینه ای بر استغراقی بودن "ال" داریم و نه بر حمل ذاتی اولی، نمی توانیم از آن، حصر را استفاده کرده و به گوینده نسبت دهیم. (مثلاً در "الضاربُ زیدٌ"، جنس ضارب با زید اتحاد مصداقی دارد یعنی یکی از مصادیق ضارب، زید است ولی اینکه ضارب مصداق دیگری غیر از زید دارد یا ندارد، از این کلام اثبات نمی شود.)

(انصراف یعنی کثرت استعمال در یک طرف و ندرت استعمال در طرف دیگر)

## مفهوم اللقب و العدد

مشهور علمای شیعه مفهوم عدد را قبول ندارند ولی این مطلب را انکار نمی کنند که در مواردی به جهت قرینه، عدد مفهوم دارد (منظور از عدد، عدد عرفی است نه عدد فلسفی که 1 و اعداد اعشاری مثل 0.5 را عدد نمی دانند).

گاهی قرینه داریم که عدد برای تضييق حکم چه از جانب زیادت و چه از جانب نقيصه آمده است، در این صورت از هر دو طرف مفهوم دارد. مثل عدد تسبیحات در صلوٰة جعفر، عدد تسبیحات در تسبیحات فاطمه زهرا سلام الله علیها، عدد طواف ها در حج

گاهی قرینه داریم که عدد برای تضييق حکم از جانب نقيصه است. اینجا صرفا کمتر از آن عدد نفی می شود. مثل عدد لعن در زیارت عاشورا، عدد تسبیحات واجبه در نماز، تحدید به ده روز در قصد اقامت مسافر که منجر به تمامیت نماز و صحت روزه می گردد.

گاهی قرینه داریم که عدد برای تضييق حکم از جانب زیاده است. اینجا صرفا بیشتر از آن عدد نفی می شود مثل تعزیر که بیشتر از 100 ضربه نمی تواند باشد ولی کمتر می شود.

خلاصه مشهور معتقد اند، وقتی که عددی در آیه ای یا روایتی می آید فقط می فهمیم که با حفظ این عدد، آن حکم بر قرار است ولی با کمتر از آن یا بیشتر از آن چه می شود، از لام فهمیده نمی شود و نیاز به قرینه دارد. البته از منطوق فهمیده می شود که کمتر از آن عدد مورد قبول نیست. (زیرا دیگر بر آن صدق آن عدد نمی شود ولی در صورت عدم قرینه در زیاده شک می کنیم که جایز است یا نه ولذا اصل عدم منع و یا همان برائت را جاری می کنیم).

## مفهوم لقب

در شیعه هیچ کس به مفهوم لقب قائل نیست و انتساب به شهید نیز درست نیست و تنها در مواردی از لقب می توان مفهوم گرفت که قرینه باشد. (منظور از عدد، عددِ عرفی است)



## المقصد الرابع

### فی العامّ و الخاصّ

#### و فيه فصول:

#### فصل تعريف العامّ و اقسامه

#### تعريف العامّ

#### تعريف عامّ:

در فصول، هداية المسترشدين، قوانين و ... تعاريف متعدّدي برای عامّ و خاصّ ذکر شده و درباره جامعيت و مانعيت اين تعاريف بحث شده است ولی مرحوم آخوند معتقد است که این بحث ها درست نیست و جایی ندارد چراکه این تعریف ها تعريف ماهوی نیستند بلکه شرح الاسم هستند که صرفا برای معرفي اجمالی عنوان بحث به کار می روند تا اشاره ای به مصادیق عنوان مورد بحث صورت پذیرد.

علاوه بر این، تعريف عامّ و خاصّ ممکن نیست، چراکه معرفّ باید اجلی از معرفّ باشد درحالیکه مفهوم عامّ و معادل های آن در زبان های مختلف کاملا واضح هستند و تعريف های ارائه شده، اجلی از آنها نیستند.

و لذا این تعاريف صرفا برای این است که افراد آن چیز را معرفي کنیم و سپس احکام آنها بیان کنیم.

#### نکته حاشیه ای:

مرحوم آخوند می گوید، "فانّها تعاريفٌ لفظيةٌ تقع فی جواب السؤال عنه ب"ما" الشّارحة، لا واقعة فی جواب السؤال عنه بماء الحقیقه"

اشکال مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی:

ظاهر عبارت آخوند، مساوق بودن تعريف لفظی، با جواب سوال، از "ما" شارحه است. درحالیکه تعريف لفظی (شرح الاسم) اعمّ اس و به علاوه اینجا در تعريف از عام، معنای لغوی عامّ لحاظ شده است.

تعریف لفظی در دو جا بکار می رود:

الف) تعریف های لغوی (یعنی لغتی را با معادل آن به مخاطب فهماندن که در فرهنگ لغت ها بکار می رود.)  
ب) جواب سوال با "ما" شارحه، که ممکن است با تعریف ماهوی یکسان باشد ولی چون قبل از علم به وجود (قبل از سوال با هلی بسیطه) مطرح می شود، شرح الاسم خوانده می شود.

در ما نحن فیه، منظور از شرح الاسم همان تعریف لفظی است و آخوند نمی بایست، آنرا بجواب سوال از "ما" شارحه معنا می کرد.

(اگر عموم منشاء ظهورش وضع باشد به آن در اصول، اصطلاحاً عامّ می گویند و اگر منشاء ظهورش تعلیقی باشد یعنی مقدمات حکمت یا عقل، به آن مطلق می گویند)

## اقسام عامّ

1. استغراق افراد (افرادى، استغراقى، شمولى)

هر فردى جداگانه موضوع حکم شرعى است. لذا هر فردى اطاعت و عصيان خودش را دارد. مثل وجوب نماز "اقم الصلاة لعلوک الشمس" برای مکلف

2. استغراق مجموعى

مجموعه افراد معاً موضوع حکم شرعى هستند لذا اطاعت با انجام تمامى افراد و عصيان به ترکى یک فرد محقق مى شود. مثل ولايت ائمه عليهم السلام (بايد کلّ 12 امام را قبول داشته باشى)(به نظر استاد: تحقق وجوب کفایى برای افراد، استغراق افرادى دارد ولى در سقوطش که با به حد کفایه رسیدن است استغراقش مجموعى است)

3. استغراق بدلى

يکى از چند فرد، على البدل موضوع حکم شرعى است. لذا با انجام یک فرد اطاعت مى شود و صرفاً با ترکى جميع افراد عصيان مى شود. (بر عکس مجموعى) مثل "أعتق اى رقبه شئت"

## توجه:

عامّ در این سه قسم، مشترک لفظى نیست، بلکه عامّ، در همان معنای عرفى شمول به کار رفته است (مشترک معنوى است) ولى نحوه و چگونگى شمول متفاوت است. (مرحوم نائینى اشکال کرده اند که عام بدلى نداریم زیرا متناقض است و اگر عام باشد بدلى نیست و اگر بدلى باشد دیگر عام نیست، این که عام به معنای عرفى شمول (شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق علیه) است این اشکال را هم پاسخ مى دهد.)

سوال:

آیا اسماء اعداد مثل عشره، عشرين و ...، عامّ محسوب می شوند یا خیر؟

پاسخ آخوند:

اسماء اعداد عامّ نیستند و از ملحقات به عامّ محسوب می شوند. (چون در احکام، شبیه عامّ می شوند، مثلا در اطعام شصت مسکین، عمومش مجموعی است و تا همه را اطعام نکنی امتثال نمی شود.) چراکه عامّ عنوانی است که بر هر فردی از مصادیق آن عنوان، صدق می کند، حالا چه کیفیت تعلق آن به صورت افرادی باشد و چه مجموعی باشد و چه بدلی ولی در اسماء اعداد عنوان (مثل عشره و ستّین و ...) بر افراد صدق نمی کنند.

## سوال:

آیا الفاظی برای عموم و خصوص در عرف و شریعت وجود دارند تا ما از احکام آنها بحث کنیم یا نه؟

## ابوبکر باقلانی:

اصلا الفاظ عموم وجود ندارند لذا جایی برای بحث از عام و خاص وجود ندارد.

## مشهور:

الفاظ عموم داریم لذا برای کیفیت استنباط آنها باید بحث کنیم.

## آخوند خراسانی:

حق با مشهور است و "ادلّ دلیل علی امکان شیء وقوعه"

واژه های همانند "کل"، "جمع"، "همه"، "هر" و ... وجود دارند که برای عموم وضع شده اند و متبادر از آنها عام است و استعمال آنها در خاص، مجاز است. (چه طبق مسلک مشهور (مجاز = استعمال در غیر ما وضع له) چه طبق مسلک سگّاکي و امام (مجاز = حقیقت ادّعائیة))

واژه هایی همانند اعلام شخصیه وجود دارند که برای خاص وضع شده اند و متبادر از آنها خاص است و استعمال آنها در عموم مجاز است، لذا می فهمیم در شریعت هم عام وجود دارد و هم خاص (چه طبق مسلک مشهور (مجاز = استعمال در غیر ما وضع له) چه طبق مسلک سگّاکي و امام (مجاز = حقیقت ادّعائیة))

(اساسا در علم اصول، به دنبال امکان و استحاله نیستیم بلکه به دنبال وقوع اموری هستیم که در استنباط حکم شرعی (تحصیل حجّت من ناحیه عامه) دخیل

هستند لذا اگر واقعا الفاظِ عامّی در شریعت نمی یافتیم از امکان آن بحثی نمی کردیم.)

دو دلیل باقلانی:

دلیل اوّل:

لزوم اخذ به قدر متیقّن

مواردی که فقهاء به عنوانِ عامّ ذکر می کنند، همگی قدر متیقّنی دارند و در دورانِ بینِ عموم و اراده قدر متیقّن، اخذ به قدر متیقّن لازم است.

مثلا "اکرم کلّ فقیه" را به عنوانِ عامّ ذکر می کنند در حالیکه قدر متیقّن آن فقیه اعلم است و ما اخذ به قدر متیقّن می کنیم.

نقد دلیل اوّل باقلانی:

اوّل:

بحث ما در ظهور است و منشاء ظهور ادّعا شده در آن، وضع است. یعنی تبادر، صحت حمل و سلب، اطّراد، قول لغوی نشان می دهند که کلمات "کلّ"، "جمع"، "همه"، "هر" و ... برای عامّ وضع شده اند و این وضع منشاء ظهور می گردد در حالیکه لزوم اخذ به قدر متیقّن، مربوط به مواردِ اجمال دلیل است در حالیکه ما در اینجا اجمالی نداریم. (مرحوم حکیم می گوید همین قدر متیقّن گرفتن از عامّ هنگامی معنا دارد که عامّ وجود داشته باشد و صرفا حدود و صغورش را ندانیم و اگر عامّ نباشد اصلا قدر متیقّن گرفتن معنایی ندارد)

ثانیا:

مواردی وجود دارند که نصّ در عموم هستند یعنی اراده عموم از آنها قطعی است، چگونه در چنین مواردی ادّعای اخذ به قدر متیقّن از عام می کنید؟

## دلیل دوم باقلانی:

لِزومِ کثرتِ مجاز بنا بر پذیرش عموم

فقهاء عموم را قبول می کنند سپس با تخصیص های فراوانی روبرو می شوند، تا جایی که می گویند "ما من عامِّ الا و قد خُصَّ" و این مستلزم کثرت مجازات است. ما از اوّل عامّ را قبول نمی کنیم تا کثرت مجازات لازم نیاید.

## نقد دلیل دوم باقلانی:

اولاً:

در تخصیص، مجاز لازم نمی آید بلکه در تخصیص از باب تعدّد دالّ و مدلول متوجّه می شویم که مراد جدّی متکلم خاصّ بوده است نه اینکه الفاظ در موضوع له خود بکار نرفته باشند تا مجاز لازم آید.

ثانیاً:

صرف کثرت مجاز اشکالی ندارد، آنچه که ایراد دارد، استعمال مجازی بدون قرینه است که مخلّ به تفهیم و تفهّم بوده و منافی با حکیم بودن متکلم است.

(آنچه که در تخصیص قبیح است تخصیص اکثر عنوانی است آنهم عناوینی که هم عرض یکدیگر هستند و تخصیص اکثر افرادی قبیح نیست)

## دلالة العام على العموم متوقفة على اطلاقه

## توجه:

در استنباط حکم شرعی صرف وجود عام کافی نیست و باید اطلاق داشتن مدخول ادات عموم نیز بررسی گردد.

مثلا یکی از ادات عموم، نکره (اسم جنس نکره) در سیاق نفی یا نهی است همه قبول دارند که این سیاق، دال بر عموم است، چرا که اسم جنس نکره بر طبیعت دلالت می کند و وقتی که در کلام نهی یا نفی قرار می گیرد معلوم می شود که تحقق این طبیعت مبعوض مولا است لذا اگر حتی یک فرد از این طبیعت محقق شود، تکلیف مولی عصیان شده است. بنابراین نکره در سیاق نفی یا نهی مسلما عموم را می فهماند ولی برای رسیدن به حکم شرعی باید این مساله نیز مورد بررسی قرار گیرد که آیا مقدمات حکمت در آن نکره تمام هستند یا نه. اگر تمام بوند می توانیم نتیجه بگیریم که هیچ فردی از آن طبیعت علی الاطلاق نباید محقق شود ولی اگر مقدمات حکمت تمام نبود به چنین نتیجه ای نمی رسیم.

همین مطلب در باره "کل" و "جمع محلی به ال" و سایر ادات عموم نیز تکرار می شود.

مثلا در "انما یخشی الله من عباده العلماء"، "جمع محلی به ال" وجود دارد که از ادات عموم است ولی از آنجا که خداوند در آیه شریفه در مقام بیان علماء اهل خشیت نیست، مقدمات حکمت در مدخول ال تمام نیست لذا نمی توان استنباط کرد که همه علماء اهل خشیتند.

البته درباره واژه "کل" می توان ادعای انصراف کرد، که اگر قرینه ای نباشد ظهورش در آن است که مدخولش مطلق است ولی درباره سایر ادات عموم چنین انصرافی ثابت نیست.



## توجه:

درباره ادات عموم لزوماً اجماعی وجود ندارد، مثلاً مرحوم آخوند خراسانی "مفرد محلی به ال" را عامّ نمی داند و ظهور "ال" را ناشی از مقدمات حکمت می داند به همین جهت "مفرد محلیّ به ال" را مطلق می داند نه عام. (چون آخوند اصلِ در "ال" را "ال" زائده می داند)

## حجّية العامّ المخصّص في الباقي

اگر عامّی تخصیصی خورد، (کما هو الغالب فی العمومات) آیا می توان در ما عدا المخصّص، به عامّ تمسّک نمود عند الشّک یا خیر؟ (اصالة العموم جاری کرد یا خیر؟) مثلاً روایات فراوانی در اکرام عالم و فضیلت عالم وجود دارد و روایاتی نیز وجوب دارند که برخی از علماء را مضرّ به دین و دیانت معرّفی می کنند، که قطعاً این گروه از تحت عمومات اکرام خارج اند. اگر در گروهی از علماء شک کردیم، آیا می توانیم به اصالة العموم مراجعه کرده و آن احکام عامّ را در این گروه جاری بدانیم؟ (شک کردیم که از تحت عمومات خارج می شوند یا نه)

## قول مشهور: (اجماع شیعه)

عامّ مخصّص در ما عدا المخصّص، حجّت است. (به عامّ می توان تمسّک کرد.)  
به نظر مشهور، اگر عامّی بر اکرام عالم وارد شد و سپس مخصّص منفصلی آمد و برخی علماء را خارج کرد، عامّ اولیّه در ما عدا المخصّص، مطلقاً حجّت است. اگر عامّی بر اکرام عالم وارد شد و سپس مخصّص متصلی آمد و برخی علماء را خارج کرد، عامّ اولیّه در مواردی که یقین داریم که تحت مخصّص نبوده اند حجّت است.

## غزالی:

عامّ مخصّص در موارد مشکوک مطلقاً حجّت نیست و تنها بر قدر متیقّن از عامّ باید اکتفاء کرد.

## بلخی:

تفصیل بین مخصّص متّصل و منفصل

## استدلال مشهور:

در مخصّصِ منفصل، ابتدا عامّ تمامی افراد را شامل می شود، وقتی که مخصّصِ منفصل وارد شد، گروهی را از باب تقدیمِ اظہر بر ظاہر، خارج می کند لذا چه مواردی را که می دانیم تحتِ خاص نیستند و چه مواردی را که احتمال می دهیم تحتِ خاص نباشند، به عمومِ عامّ تمسّک می کنیم. (چون ما تا دلیل اظہری پیدا نکنیم عمومِ عامّ باقی است)

ولی در مخصّصِ متّصل، از ابتدا ظهورِ عامّ ضیق می شود در نتیجه تنها در مواردی که می دانیم تحتِ مخصّصِ متّصل قرار نگرفته اند، به عمومِ عامّ تمسّک می کنیم (پس اگر شک کرده ایم نمی توانیم تمسّک به عامّ کنیم، چون شبهه مصداقیه در خود عامّ است)

## دلیل غزالی:

وقتی که عامّ وارد شد ظهورِ آن بالوضع در همه افراد است، بعد از آنکه مخصّص آمد (چه متّصل و چه منفصل) می فهمیم که معنای حقیقی، (همه افراد) مراد نبوده است و معنایی مجازی اراده شده است ولی مجازاتی که می توانیم تصویر کنیم متعدّد هستند و ما قرینه ای نداریم که کدام مجاز اراده شده است لذا کلام مجمل شده و باید به قدرِ متیقّن از آن اکتفا کنیم. هر مجازی را مقدّم کنیم ترجیح بلا مرجّح خواهد بود.

## پاسخ آخوند:

اصلاً قبول نداریم که در تخصیص مجازیّتی وجود داشته باشد تا سخن از تعدّد مجازات مطرح شود.

در مخصّصِ متّصل، کلمات در موضوع له خودشان به کار رفته اند وجدانا و از جهتِ تعدّدِ دالّ و مدلول، فهمیده ایم که ظهور و مراد جدّی هر دو، ضیق هستند. (و اصلاً باقی افرادی نیست که از حجّیت آن بحث کنیم.)

در مخصّص منفصل، نه تنها کلمات در موضوع له خودشان به کار رفته اند بلکه مراد استعمالی نیز عام است و صرفاً به جهت تقدیم اظهر بر ظاهر یا نصّ بر ظاهر، در ناحیه مراد جدّی تضییق پدید آمده است.

((منابع دست اوّل لغت مثل: کتابُ العینِ خلیل و مقایسِ ابنِ فارس

منابع دست دوّم لغت مثل: مجمع البحرین و قابوس و مصباح المنیر)

امام قول لغوی را حجّت نمی داند ولی در تحصیل اطمینان آسان گیر است مثلاً بعضی از فقهاء برای تحصیل اطمینان از قول لغوی فقط رجوع به منابع دست اوّل لغت را قبول دارند ولی در آثار مرحوم امام در منابعی که ایشان برای اطمینانش به معنای لفظی بیان کرده می بینیم ایشان به مراجعه به منابع دست دوّمی مثل مجمع البحرین اکتفا کرده است.)

(برای فهم حقیقت و مجاز نگاه می کنیم که کلمه بطور مفرد در موضوع له خودش استعمال شده است یا نه

برای فهم ظهور و مراد استعمالی، تمام جمله را نگاه می کنیم.

برای فهم مراد جدّی باید تمام ادلّه را بررسی کنیم.)

(برای مراجعه به اصول اهل سنّت، می توانید به کتاب الاصول العامّه برای مرحوم حکیم، که کتاب اصول است و اقوال اصولی عامّه را هم با سند و منبع در کنار آراء اصولی شیعه نقل و نقد می کند، مراجعه کنید.)

**نقد آخوند بر استدلال غزالی:**

استعمال عام در ما عدا المخصّص اصلاً مجاز نیست پس همچنان وضع منشا استظهار است.

**لایقال:** با قبول حقیقی بودن استعمال در ما عدا المخصَّص همچنان مشکل اجمال پا برجاست چرا که یک احتمال آن است که تمام افراد عام به جز افراد مخصص اراده شده باشد ولی احتمالات دیگری وجود دارد و ما مرجحی بین این احتمالات نداریم.

**فانه یقال:** وقتی که مولی عام را گفت کلام ظهور در تمامی افراد به صورت انحلالی پیدا می کند این ظهور با آمدن مخصص منفصل از بین نرفته است بلکه مخصص منفصل از باب تقدیم نص و اظهر بر ظاهر بعض افراد را از تحت عام خارج کرد نسبت به باقی افراد ظهور عام همچنان با برجاست و نص یا اظهری بر خروج برخی دیگر از آنها وارد نشده است. و صرف احتمال نیز ظهور را از بین نمی برد.

**نکته:**

تفاوت مخصص متصل و منفصل در این است که در مخصص منفصل ظهور عام در تمامی افراد منعقد می شود و سپس با ورود منفصل از باب تقدیم اظهر بر ظاهر حجیت عام نسبت به برخی از افراد سلب می شود. ولی در مخصص متصل از ابتدا دایره ظهور ضیق می شود. (ضیق فم الرکیه)

هر چند در هر دو صورت الفاظ در معنای حقیقی خود بکار می روند.

**پاسخ میرزای قمی به استدلال غزالی:**

بر فرض که بپذیریم که عام بعد التخصیص مجاز است نمی توانیم بپذیریم که عام بعد التخصیص مجمل باشد چرا که اذا تعددت المجازات فاقرب المجازات اولی.

**نقد پاسخ میرزای قمی:**

مدعای شما و مشهور علما آن است که وقتی که عام تخصیص خورد مقدار حد اکثر از عام باقی مانده برای ما حجت است ولی دلیل شما این مقدار را اثبات نمی کند چرا که اعتبار اقرب المجازات نسبت به سایر مجازات در جایی است که یک مجاز کثرت استعمال و مجاز های دیگر ندرت استعمال داشته باشد و لزوماً این گونه نیست که مقدار حد اکثری کثرت استعمال و باقی مقادیر ندرت استعمال داشته باشد.

### پاسخ شیخ انصاری به استدلال غزالی:

بر فرض قبول مجازیت، اجمالی پدید نمی آید، چراکه وقتی که خطاب عام از سوی شارع وارد شد، تمامی افراد خود را به صورت انحلالی در بر گرفته است. بر فرض که در برخی افراد، مخصّصی آمد و مانع از حجّیت عام در آن افراد شد، این مطلب چه ربطی به سایر افراد دارد، مقتضی که در سایر افراد بود، با توجّه به اینکه مانعی نسبت به آنها احراز نشد، اثر خود را می گذارد و اگر هم در وجود مانع برای باقی افراد شک کردیم، "اصالة عدم المانع" جاری خواهد بود.

### نقد آخوند خراسانی بر پاسخ شیخ:

اگر بپذیریم که این استعمال مجازی است، یعنی از وضع دست کشیده ایم. در این صورت منشائی برای استظهار باقی الأفراد، از عموم باقی نمی ماند. لذا اصلاً مقتضی برای حجّیت در باقی الأفراد نخواهد بود تا با انضمام "اصالة عدم المانع" بر طبق آن حکم کنیم، چراکه آنچه که مقتضی حجّیت بود ظهور بود و ظهور با منشاء استظهار، اعم از وضع یا قرائن خاصّه یا عامّه یا سیاق ثابت می شد. در مساله قرینه خاصّه یا عامّه یا کثرت استعمالی برای ظهور در باقی الأفراد ادعا نشده است و بر فرض پذیرش مجازیت، وضع نیز منشأ چنین استظهاری نخواهد بود و لذا مقتضی برای حجّیت عام در باقی الافراد باقی نمی ماند.

## هل يسرى إجمال المخصّص إلى العامّ

## مسأله:

اگر عامّی در شریعت وارد شد (مانند "و اعلموا انّما غنمتم من شیء فانّ للهِ خُمُسَه و لذی القربی و ..."، "قل لا اجد فیما اوحی علیّ طاعمّ یطعمه الا ان یکون میتة او دماً مسفوحاً") که مخصّص متّصل (الا ان یکون میتة او دماً مسفوحاً) یا منفصلی (پاسخ امام رضا علیه السلام علیه السلام در جواب ابراهیم بن محمد الهمدانی (همدانی بوده و در همدان فتوای شیعه را پاسخ می داده) درباره محاسبه خمس نوشت "بعد إخراج معونته و معونة عیاله و خراج السّلطان" (الکافی جلد 2 ص 737) داشت و آن مخصّص متّصل یا منفصل اجمال داشت (مثل اجمال در معنای میتة که آیا "غیر مذکّی" است یا "مرده بدون زبح شرعی" یا "مطلق مردار" و یا در تعیین مصداق میتة و مثل اجمال در معنای موونه که آیا منظور هزینه های اوّلیّه است (مربوط به حفظ حیات) یا اعمّ از هزینه های اوّلیّه و ثانویّه (هزینه های ثانویّ مربوط به رفاه هستند) و یا در تعیین مصداق موونه) چه باید کرد؟ آیا می توان به عمومات تمسّک کرد یا نه؟

## پاسخ:

## الف) شبهه مفهومیّه

مرحوم آخوند وفاقاً للجمهور معتقد:

1. اگر مخصّص متّصل باشد، اجمال مخصّص به عامّ سرایت می کند لذا نمی توان به عامّ تمسّک کرد، چه دوران بین اقلّ و اکثر باشد و چه متباینین (زیرا از همان اوّل ظهور عام تخصیص خورده است)

2. اگر مخصّص منفصل باشد.

اگر دوران بین اقل و اکثر باشد (مثل مثال معونه) اینجا در مازاد بر اقلّ به عامّ تمسّک می شود. (اجمال سرایت نمی کند.)

سر مطلب آن است که عامّ در مخصّص منفصل، ظهور در عموم پیدا کرده است، در مورد اقلّ، چون ظهور خاصّ قوی تر از عامّ است از باب تقدیم اظهر بر ظاهر، از عموم عامّ دست کشیدیم ولی در مازاد بر اقلّ چون اظهري برای ما احراز نشده است، باید طبق ظهور آن عامّ عمل کنیم.

اگر دوران بین متباینین باشد، اینجا به عموم عامّ نمی توان تمسّک کرد.

سر مطلب آن است که اگر هر دو طرف متباین را از عامّ خارج کنیم، مخالفت عملیّه قطعیه پدید می آید و اگر یک طرف متباینین را از عامّ خارج کنیم، ترجیح بلا مرجّح معتبر عند الشارع پدید می آید.

لذا به جهت علم اجمالی، نمی توانیم در هیچ یک از دو طرف متباینین، به عامّ عمل کنیم.

زمانی که در قم اصلا ماشینی نبود یک تاجری که بنز وارد کرده بود به آقای بروجردی گفت که می خواهم یکی از این بنز ها را به شما هدیه بدهم. آقای بروجردی فکر کردند و گفتند اگر من قبول کنم هر تصرفی در آن کنم جایز است یا اینکه باید فقط خودم سوار شوم؟ گفت: خیر هر تصرفی کنید جایز است. ایشان آن ماشین را قبول کرد و گفت بفروشید و پولش را بدهید به طلبه ها، ماشین را برای فروش گذاشتند ولی هیچ مشتری نداشت چون کسی قدرت خریدش را در قم نداشت بعد یک کسی که تولیت جایی بود و پولدار بود گفت من می خواهم ماشین بخرم و من می خرم، همان هم پولش را نداشت و قرار شد قسطی به او بفروشند!

به آقای بروجردی

به جهت عناوین ثانویه

آیا اگر کسی شاننش پراید بود و ماشین چند صد میلیونی خرید آیا این اسراف است؟

اسراف است و زیاده روی است ولی آیا حرام هم هست، کلا و اشربوا و لا تسرفوا که در قرآن گفته است حرمت اسراف در اکل و شرب است نه هر اسراف و زیاده روی، در روایات در مورد کسانی که آب بیشتر از نیاز از رودخانه برای کشتشان می گرفتند را هم حرام دانسته اند که اسراف در منافع عمومی است ولی در غیر اینها اسراف و زیاده روی حرام نیست.



## ب) شبهه مصداقیّه

**مساله:** اگر عامّی وارد شد و در تعیین مصداق مخصّص شک کردیم. (مفروض: مفهوم مخصّص را می دانیم،) آیا می توانیم به عموم عامّ تمسّک کنیم یا نه؟

"و اعلموا انّما غنّمت من شیء فانّ لله خُمُسَهُ و للرّسول و ..." در روایت ابراهیم بن محمّد همدانی از امام رضا علیه السلام در جواب سوال از کیفیت اخراج خمس "بعد اخراج معونته و معنونه عیاله و خراج السّلطان" شک کردیم که فلان نوع از ماشین، موونه برای شخص مورد نظر محسوب می شود یا نه؟ آیا می توانیم به عدم تمسّک کنیم و خمس مازاد بر قیمت ماشین یا پایین تر را واجب بدانیم؟

و یا "لا اجذّ فی ما اوحی الیّ محرّما علی طاعمٍ یطعمه الا ان یکون میته او دما مسفوحا" فرض آن است که مفهوم میته برای ما اثبات شده ولی در مصداق خارجی شک می کنیم که میته هست یا نه، می توانیم به عموم مخصّص تمسّک کنیم یا نه؟

## پاسخ:

**الف)** در مخصّص متّصل: اجماعی است که نمی توان به عامّ تمسّک کرد چراکه از ابتدا دایره ظهور ضیق است و اصلا نمی دانیم ظهور عامّ مشکوک را گرفته یا نه؟

**ب)** در مخصّص منفصل: اختلافی است.

## مشهور قدما:

در موارد اقلّ و اکثر به عامّ می توان تمسّک کرد. (به همان بیانی که در شبهه مفهومیّه گذشت)

## مشهور متاخرین:

مطلقاً نمی توان به عامّ تمسّک کرد. (و لذا در این مثال برائت جاری می کنند زیرا شک در اصل تکلیف می شود)

## دلیل متاخرین:

وقتی که عامّ تخصیص خورد و مفهوم مخصّص برای ما معلوم شد، می فهمیم که مراد جدّی مولی از عامّ دقیقاً چه عنوانی بوده است و در نتیجه حجّیت محدود به همان عنوان میشود، در مثال عالمیّت زید، بعد از آمدن "لا تُکرّم الفسّاق" می فهمیم که مراد جدّی مولی در "اکرّم العلماء" خصوصاً عالم عادل بوده است و وقتی که در عالم عادل بودن زید شک کردیم نمی توانیم به عموم اکرّم العلماء استناد کنیم، چراکه تردید داریم که زید مصداق، عالم عادل بوده باشد.

## نکته:

تفاوت شبهه مصداقیّه با مفهومیّه در میان مشهور متاخرین از اینجا ناشی می شود که در شبهه مفهومیّه چون در معنای مخصّص شک داشتیم، مراد جدّی مولی را احراز نمی کردیم لذا اگر چیزی در مراد استعمالی مولی (ظهور) داخل بود و دلیلی بر خروج آن نداشتیم، عامّ را در آن مورد حجّت می دانستیم ولی در شبهه مصداقیّه، مراد جدّی مولی را از خاصّ و عامّ می دانیم، در نتیجه بودن مشکوک در مراد استعمالی از عامّ تأثیری ندارد. (لذا اینکه مخصّص متصل و منفصل را ذکر کردیم بخاطر کار قداماء بود وگرنه اینجا متصل بودن یا منفصل بودن مخصّص منشاء اثر نیست زیرا مراد جدی مولی از مخصّص و عام کاملاً مشخص است و لذا مباحثی که در جایی که مفهوم مخصّص مجمل بود، اینجا اصلاً مطرح نمی شود و منشاء اثر نیست. اینکه می گوئیم در جایی که شبهه مصداقیّه است نه می شود به عموم مخصّص تمسّک کرد و نه عموم عامّ به این خاطر است که الحاق آن مصداق به هر یک از ایندو، ترجیح بلا مرجّح است و لذا شبهه بدویّه می شود و برائت جاری می کنیم)

## مساله:

اگر خطاب عامّی وارد شد (مثل لعن الله بنی امیّة قاطبة) و دلیل لَبّی وارد شده که احتمال می دهیم مخصّص یا مقید آن عامّ باشد (مثل اجماع بر عدم رجحان لعن مومن یا عادل) و در مصداق خارجی (مثل عمر بن عبد العزیز) شک داریم، چه باید بکنیم؟ (آیا می توانیم به عموم تمسّک کنیم یا نه؟) (تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص لَبّی) (انواع دلیل لَبّی: اجماع و عقل)

## پاسخ آخوند:

مخصّص لَبّی بر دو گونه است:

1. عقل بدیهی یا از ضروریات دین است: (در اینجا تمسّک به عامّ جایز نیست.)

در اینجا مولی نیازی به ذکر آن مخصّص ندارد و در حقیقت همانند قرینه حالیه متّصله ای است که از ابتدا جلوی ظهور عامّ را در عموم می گیرد. (زیرا بدیهی اصلا گفتن نمی خواهد و مثل قرینه حالیه است)

2. عقل نظری یا اجماع است: (در اینجا تمسّک به عامّ جایز است.)

در اینجا مولی نمی تواند به مُتفاهم عرفی اکتفاء کند و اگر نظر داشته باشد، باید آن مخصّص را تبیین کند.

مثلا اگر مولی بگوید "اکرم جیرانی" و به دلیل لَبّی بدانیم که نمی خواهد عدّوش اکرام شود ولی اینکه فلان شخص عدوّ او محسوب می شود یا خیر، امر بدیهی نیست. در اینجا می توان به عموم اکرم جیرانی تمسّک کرد و مشکوک را اکرام کرد ولی اگر اینکه فلان شخص عدوّ او محسوب می شود یا خیر، با تأمل اندکی فهم شود در اینجا نمی توان به عموم اکرم جیرانی تمسّک کرد و مشکوک را اکرام کرد.

ظهور عامّ در صورتی تبعیّت می شود که وجود مخصّص لَبّی بدیهی که همانند متّصله محسوب می شود احراز نشده باشد.

## سوال:

چرا در شبهه مصداقیّه در مخصّص لفظی، مطلقاً تمسّک به عامّ را اجازه ندادید ولی در شبهه ی مصداقیّه ی مخصّص لَبّی تفصیل می دهید؟

پاسخ:

تفاوت در این است که در مخصّص لفظی، ما به دو عنوانِ صادر از شارع می رسیم، مثل مال مازاد بر موونه و مال در ضمن موونه" در نتیجه باید احراز می کردیم که تحت کدام یک از دو عنوان قرار داشت و وقتیکه شک می کردیم، به هیچ کدام نمی توانستیم تمسّک کنیم لذا تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص لفظی را مطلقاً انکار کردیم. (جایز ندانستیم) ولی در مخصّص لَبّی تنها یک عنوان از مولی صادر شده است که همان عنوان عامّ است لذا اگر دلیل اظهري پیدا کردیم، از عمومِ عامّ دست می کشیم و اگر پیدا نکردیم، به عمومِ عامّ تمسّک می کنیم، البته اگر دلیل لَبّی ما بدیهی باشد، چون قرینه حالیّه محسوب می شود و از ابتداء ظهور را ضیق می کند، لذا در لَبّی بدیهی نمی توانیم به عامّ تمسّک کنیم.

توجه:

در مثال هایی همانند "لعن الله بنی امیه قاطبة" که مخصّص لَبّی ما بدیهی نیست، نه تنها به عمومِ عامّ تمسّک می شود، بلکه از آنجایی که شارع بیان خاصی برای خروج امثالِ عمر بن عبد العزيز ارائه نکرده، معلوم می شود که این افراد، اصلاً عادل نبوده اند.

عمر بن عبد العزيز مَمَّنْ يَجُوزُ لَعْنُهُ بِمَقْتَضَى تَمَسُّكٍ بِالْعَمُومِ، كَلَّ مِنْ يَجُوزُ لَعْنُهُ فَلَيسَ بِمُومِنٍ، فَعَمْرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ لَيْسَ بِمُومِنٍ

موضوع تحقیق: نقد نظر آخوند در تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص لَبّی (سید ابو القاسم خوئی، المحاضرات، ج 5، ص 183)

## مساله:

تمسک به عامّ در شبهه مصداقیّه مخصّص لفظی را مطلقا قبول نکردیم، آیا راه دیگری وجود دارد که بتوان حکم عامّ را مترتب کرد؟

## پاسخ آخوند:

اگر استصحاب عدم ازلی را بپذیریم، می توانیم از طریق دیگری، در مخصّص های لفظی "منفصل" یا "متّصل کالمنفصل" به عامّ تمسک کنیم.

اگر مخصّص منفصل باشد یا کالمنفصل (یعنی مودّایش چیزی جزء بیان منافات بعضی از اوصاف با آن حکم عام نباشد و صرفا متکفّل آنچه هایی باشد که از تحت عنوان عام خارج هستند نه اینکه دلالت بر مدخلیت وصف دیگری در حکم کند، مثل استثناء در "اکرم العلماء الا الفسّق یا شرط در اکرم العلماء اذا لم یكونوا فسّاق

زیرا آن مخصّص های منفصلی که مدخلیت وصفی را در حکم می رساند (مثل عادل در اکرم عالما عادلا، در اینجا با استصحاب عدم نعتی فسق در زید (که عدالت و فسقش مشکوک است) صرفا عدم فسق را ثابت می کنید ولی از عدم فسق نمی توانید نتیجه بگیرید پس عادل است زیرا اصل مثبت می شود ولی در مواردی که صرفا مخصّص متّصل، خواسته چیز هایی را از تحت عام خارج کند بدون اینکه بخواهد مدخلیت وصفی را در آمدن حکم عام بگوید، در اینجا به صرف نفی آن چیز توسط استصحاب عدم ازلی، موضوع حکم عام محقق می شود و لذا می توان حکم عام را بر آن فرد مشکوک جاری کرد) باشد در صورتی که عنوان مخصّص نفی شود، ظهور عامّ حجت خواهد بودف استصحاب عدم ازلی را نسبت به عنوان مخصّص جاری می کنیم.

مثلا "المرئۃ تحيض الی خمسین سنة" و "القرشی تحيض الی ستین سنة"

زنی در 51 سالی خون دیده که نمی داند حیض است یا استحاضه و نمی داند که قرشیّه است یا غیر قرشیّه (قرشیّه اعم از سید بودن است، و مثلا بنی امیه و بنی عباس را هم شامل می شود)

اگر استصحاب عدم ازلی را قبول داشته باشیم، (مثل آخوند خراسانی، شیخ انصاری، مرحوم خوپی، تبریزی و ...) از آنجا که قرشی بودن امر حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است، عدم قرشیت را استصحاب می کنیم، در نتیجه عنوان مخصّص منتفی می گردد و عامّ و ظهور عامّ بلا معارض شده و حجّت خواهد بود، در نتیجه فتوا به استحاضه بودن آن خون می دهیم.

ولی اگر استصحاب عدم ازلی را قبول نداشته باشیم، (مثل میرزای نائینی، امام خمینی، فاضل و ...) نمی توانیم به عامّ تمسّک کنیم، چراکه مراد جدّی برای ما معلوم است، که زن قرشی حیضش 60 سال است و زن غیر قرشی حیضش تا 50 سال و نمی دانیم که این زن تحت کدام یک از دو عنوان قرار دارد، نمی توانیم به عامّ تمسّک کنیم لذا به اصول عملیه مراجعه می کنیم (مثلا به قاعده "کلّ ما أمکن" رجوع می کنیم و در فرض وجود شرائط این قاعده در زن، به حیضیت فتوا می دهیم).

(مرحوم نائینی، امام، فاضل، استصحاب عدم ازلی را قبول ندارند استدلال امام این است که در استصحاب عدم ازلی وحدت موضوع ها احراز عرفی نمی شود اگرچه عقلا محرز است، و چون در وحدت موضوع ها، احراز عرفی شرط است لذا استصحاب عدم ازلی حجّت نیست. وحدت موضوع از نظر عرف احراز نمی شود زیرا عرف سالبه به انتفاء موضوع و محمول را با سالبه به انتفاء محمول، یکی نمی داند، اگرچه دقت عقلی آندو را یکی بداند.)

(استصحاب عدم ازلی برای قائلینش در دو جا درست است:

1. مبتلا به معارض نباشد.

2. موضوع ذی اثر شرعی باشد.

مثلا در خنثی مشکله هم مرد بودن حادث است و هم زن بودن و هر دو هم ذو اثر شرعی هستند. یعنی هر کدام که با استصحاب عدم ازلی نفی شود، موضوع اثر شرعی است.)

(مرحوم وفسی تعریف می کند که روزی آسید ابوالحسن اصفهانی به او می گوید استفتائاتی که به من می رسد زیاد است و کسی برای کمک می خواهم به هر کسی هم نمی توانم اعتماد کنم، ایشان می گوید خب من که با شما هم مبنا نیستم، ایشان می گوید هر جا هم مبنا هستیم همان را بگو بقیه را فتوا به احتیاط بده، ایشان قبول می کند که به آقای اصفهانی کمک کند. فردایش پیش ایشان

می رود و می بیند استفتائات خیلی زیاد و است و یک گونی نامه است، نگاهی به آقای اصفهانی می کند و می گوید من مشغولیت دارم و نمی توانم تمام روز بمانم، ایشان می گوید اشکالی ندارد شما صرفاً تا ظهر بمانید، آقای آسید ابوالحسن اصفهانی یک حجمی از نامه ها را کنار آقای وفسی می گذارد و حجمی را کنار خودش، آقای وفسی می گوید یک ساعت که گذشت من مثلاً 6 تا نامه جواب داده بودم چون برای هر نامه باید به وسائل الشیعه مراجعه می کردم و بعد با مبانی خودم تطبیق می دادم و ...، ولی دیدم آقای اصفهانی استفتائات طرف خودش را تمام کرده و دوباره حجم دیگری از نامه ها را کنارش گذاشت و شروع به پاسخ دادن کرد! من نگاه کردم دیدم تند تند دارد می نویسد، یکی از نامه ها را برداشتم و خواندم و گفتم جوابش چیست؟ ایشان سریع پاسخ داد گفتم چرا؟ دیدم دلیلش را هم مفصل می داند و حضور ذهن دارد. به این نتیجه رسیدم که شاید بخاطر این سرعت عمل ایشان است که امام زمان را برای مرجعیت عامّه برگزیده باشد.)

(استصحاب در زن قرشی، استصحاب عدم ازلی است نه عدم نعتی، زیرا عدم نعتی یعنی یک زمانی منعوت بوده ولی نعت نبوده است درحالیکه ممکن نیست در ما نحن فیه که منعوت زن هست، زن باشد و نعتش که قرشی بودن است، نباشد.)

## راه حل صاحب جواهر:

از طریق عنوان ثانوی وضعیت مشکوک را مشخص می کنیم. وقتی که مثلا شک کردیم وضو با آب گلاب صحیح است یا نه (این مثال فرضی است، مثال خود صاحب جواهر: شک در وجوب حج بر کسی مشغول به تالیف علمی است که اگر به حج برود معلوم نیست تمام شود) می توانیم با عمومات ثانویه مساله را حل کنیم. مثلا بگوییم نذر کند که با گلاب وضو بگیرد (این مثال فرضی است مثال صاحب جواهر: نذر کند هر عرفه ای در کربلا باشد) سپس با تمسک به عموم "اوفوا بالندور" این نذر وجوب وفا پیدا می کند. و از آنجا که امر فاسد، واجب الوفا نخواهد بود معلوم می شود که این وضو صحیح است. (این مثال فرضی است، مثال خود صاحب جواهر: هیچ گاه حج بر چنین کسی واجب نخواهد شد)

## دلیل صاحب جواهر:

همه قبول دارند که روزه در سفر صحیح نیست ولی طبق روایت علی بن مهزیار در صورت نذر کردن روزه در سفر این روزه واجب و بالتبع صحیح خواهد بود (یا سیدی نذرتُ أن أصوم کلَّ یوم سبت - فکتب و قرأته لا تترکه إلا من علة و لیس علیک صومهُ فی سفر الا ان یکون نویتَ ذلک (روزه در سفر را)) (نذر کرده بوده که هر روز شنبه روزه بگیرد، امام گفته بود نذر روزه روز شنبه را ترک نکن مگر اینکه مریض شدی و نمی خواهد در سفر روزه بگیری مگر اینکه نذر کرده باشی اگر در سفر بودی هم شنبه را روزه بگیری)

همچنین همه قبول دارند که احرام باید از میقات انجام شود ولی طبق روایت عبدالله حلبی در صورت نذر کردن احرام قبل از میقات، این احرام واجب و بالتبع صحیح خواهد بود (سالت ابا عبدالله علیه السلام عن رجل جعل لله علیه شکرا ان یحرم من الکوفه فقال فلیحرم من الکوفه و لیف الله بما قال)

نقد آخوند بر این قول:

عناوین ثانویه:



**الف)** اغلب عناوین ثانویه ناظر به حکم اولی هستند مثلاً وفا به نذر در صورتی است که متعلق نذر به لحاظ حکم اولی رجحان داشته باشد، وجوب اطاعت والد در صورتی است که متعلق امر والد حرام نباشد در چنین مواردی باید اول، حکم اولی در مورد آن متعلق احراز گردد. سپس نوبت به عنوان ثانوی می رسد لذا وقتی که وضو با گلاب رجحانش ثابت نیست نمی توان با وجوب وفا به نذر آن را تصحیح کرد، و این کار، تمسک به عام، در شبهه مصداقیّه خود عام است. (چون اصلاً نمی دانیم اوفوا بالنذور آنرا می گیرد یا نه) (اگر بودن در کربلا در روز عرفه برای کسی که مستطیع است رجحانش ثابت نشد و نمی توان با وجوب وفا به نذر آن را تصحیح کرد).

**ب)** برخی عناوین ثانویه ناظر به حکم خاصی نیستند و بر هر حکم اولی جاری می گردند، مثل "لا ضرر" و "نفی حرج"، طبق برخی مبانی در چنین مواردی اگر عنوان ثانویه با حکم اولی تفاوت داشت اهم (اقوی) ملاکاً مقدم می شود و اگر اقوی احراز نشد هر دو طرف تساقط کرده و به مقتضای اصل عملی عمل می شود.

**توجیحات ارائه شده برای صحت روزه منذور فی السفر** (روایت علی بن مهزیار) و **صحت احرام منذور قبل المیقات** (صحیحہ عبید الله الحلبي): (توجه: اینها همه توجیه است و علی القاعدة باید نذر در آن موارد باطل باشد و صرفاً چون روایت گفته است پذیرفته ایم)

1. روایات نشان می دهند که آن مانعی که در روزه در سفر یا در احرام قبل از میقات، در حالت عادی وجود داشته، به واسطه نذر مرتفع شده است. (یعنی نذر موجب انعدام مانع از تاثیر می شود).

2. روایات نشان می دهند که روزه در سفر یا احرام قبل از میقات که در حالت عادی مقتضی (مصلحت غالبه) ندارد، به واسطه نذر مصحلت غالبه پیدا می کنند. (یعنی نذر موجب ایجاد مقتضی شد).

3. روایات نشان می دهند که عموماتی یا اطلاقاتی که دلالت بر لزوم رجحان متعلق نذر دارند، در موارد روزه در سفر یا احرام قبل از میقات، تخصیص خورده اند و در این دو مورد، رجحان یا حتی اباحه متعلق نذر (لولا النذر) لازم نیست.

## لا يقال:

توجیحات ارائه شده صرفاً وجوب وفاء به نذر در روزه در سفر و احرام قبل از میقات را تصحیح می کنند که وجوبی توصلی است ولی خود روزه و احرام دو عبادت هستند و اموری تعبّدی هستند، قصد قربت در این امور، احرازِ مطلوبیّتِ آنها را می طلبد، مطلوبیّتِ آنها را از کجا احراز کنیم؟

## فانّه يقال:

وقتی که در روایت علی بن مهزیار امام علیه السلام روزه منذور در سفر را تأیید می کند کشف می کنیم که حتماً چنین روزه ای مصلحت غالبه داشته است. و همچنین وقتی در روایت صحیحہ علی بن مهزیار امام علیه السلام احرام منذور قبل از المیقات را تأیید می کند کشف می کنیم که حتماً چنین احرامی مصلحت غالبه داشته است.

## (سند روایت احرام منذور:

1. حسین بن سعید اهوازی (برادری به نام حسن دارد) (هم دوره امام هادی و حسن عسکری) صاحب 10 اصل از اصول اربعه مائة است (البته اختلافی است که اصول اربعه مائة دقیقاً چهار صد تا هست یا خیر بعضی می گویند دقیق است بعضی می گویند مقداری کمتر از چهارصد و بعضی می گویند مقداری بیشتر از چهارصد)

2. حمّاد بن عیسی الجهنی: اوّل فقیه نبود و تاجر بود بعد امام صادق گفت نماز بخوان برایم (همان صحیحہ حمّاد که برای اطلاق مقامی استفاده می شود) که امام به او گفت حیف نیست یک عمر نماز غلط بخوانی و برایش نماز خواند، بعد از این جریان حمّاد به دنبال تحصیل علم رفت و فقیه شد و از اصحاب اجماع هم شد، و در نهایت در مسیر حج جایی سیل آمده بود رفت آنجا غسل ارتماسی کند و گفتند جلو نرو گفت می خواهم مطمئن شوم که کامل بدنم زیر آب رفته است یا نه و آب او را برد و غرق شد!

3. عبید الله حلبی: (امام صادق و امام کاظم) فقیه است و خودش صاحب کتاب است و روایاتی که از امام می شنیده خودش می نوشته و لذا نقل به لفظ او برایمان مهم است.)

روایت احرامی که ذکر شد صحیحہ اعلائی است چون همه امامی ثقه اند و واسطه آن هم کم است. (3 نفر)

(علی بن مهزیار اهوازی که 33 جلد کتاب داشته و از اجلاّی اصحاب امام هادی است و از طرف امام صادق به اهواز رفت و آنجا جواب سوالات شرعی مردم را می داده است و مقامی مثل عبدالعظیم حسنی داشته است به اینها خُوز می گفتند یعنی فارس هایی که در خوزستان بودند گرچه اختلافی است که عرب بوده یا فارس)

(قم دهات بوده است، و زرتشتی هم بودند. اشعری ها اواخر امامت امام صادق، در زمان منصور دوانقی که بگیر و ببند ها زیاد شده بود، از دست ماموران فرار کردند و رسیدند به روستایی که راهزن ها آمده بودند روستایی ها را غارت کنند اینها راهزن ها را فراری می دهند، کدخدای روستا می گوید شما اینجا بمانید و از ما هم دفاع کنید، ما باغ انار به شما می دهیم، اینها قبول کردند، بعد اینها می بینند جای خوبی است و حکومت کاری با آن ندارد،

(آن موقع مدائن یا ری پایتخت بوده و برای رسیدن به قم حکومت باید از کویر می گذشتند و مردم قم هم درآمد زیادی نداشتند و اهل خراج دادن هم نبودند، چون حکومت باید از کویر رد می شد و بعد هم بخاطر مقدار کمی پول با قمی ها درگیر می شد لذا اصلا با قم کاری نداشت و لذا جای خوبی برای شیعیان بود.)

لذا به بقیه شیعیان هم گفتند بیایند، و کم کم شهر شد در معجم البلدان هم می گوید قم روستا بود و عرب ها آنرا شهر کردند و پس از آمدن اشعری ها قمی ها تحت تاثیر قرار گرفتند و شیعه شدند، خلاصه قم از زمان امام صادق شهر شد. اشعری ها بعدا سر سهم آب با قمی ها درگیر شدند.

وقتی اشعری ها با قمی ها درگیر می شوند به امام صادق می گویند کسی را بفرست تا مشکل ما را برطرف کند، امام ذکریا بن آدم قمی را می فرستد قم، و او هنگام ورود به قم مقبول می شود، زیرا از طرف امام صادق آمده بود و لذا اشعری ها پذیرفتند و قمی بود لذا قمی ها پذیرفتند، خلاصه او بزرگ قم شد و در قم ماند و پاسخ سوالات شرعی را می داد بعد هنگامی که سنش زیاد شد (که در زمان امامت امام کاظم بود و آن موقع امام رضا در مدینه بود) به مدینه رفت و خدمت امام رضا رسید و به ایشان گفت قم بزرگ شده و احمق ها هم زیاد شده اند من دیگر حوصله قم را ندارم، می خواهم بیایم مدینه و آخر عمر پیش شما زندگی کنم و نمی خواهم به قم برگردم، امام رضا به او می گوید برگرد "اتک امانّ لاهل قم، کما ابی (امام کاظم) امانّ لاهل بغداد" (به این مضمون) که حرف بزرگی نسبت به ایشان است)

(اکثر ایران تا زمان امام کاظم زرتشتی بودند مثلا کل شمال تا قرن پنجم ششم، زرتشتی بودند و علوی های فراری در زمان امام صادق و بعد امام کاظم به آنجا

رفتند و مردم را شیعه کردند، برای سیر تشیّع در ایران رجوع کنید به کتاب رسول جعفریان، تاریخ تشیّع در ایران که مفصّل است و اگر مختصر تر می خواهید کتاب علی شیرخانی (ناشر نهاد رهبری در دانشگاه ها) نیز خوب است.

### مساله:

در مواردی که خطاب عامّی وارد شده است،

مثل "الماء اذا بلغَ قدرَ كَرٍّ لم يُنجِّسه شیءٌ الا اذا تغيّر طعمُه أو لونه" (عام: آب قلیل به مجرد ملاقاتِ نجس، متنجّس می شود).

یا مثل "أكرم العلماء"

یا مثل عمومات لزوم اعطاء سهم سادات از خمس

و می دانیم که چیزی از تحت این عام خارج شده است، مثلا در اوّلی "ماء الاستنجاة که به مجرد ملاقات لزوما نجس نمی شود" یا در دوّمی "لا تُکرّم زید بن خالد" یا در سوّمی "عدم اعطاء سهم سادات که فقط مادرش سید است" خارج شده است.

آیا خروج این فرد، تخصّصا است در نتیجه از سایر احکام آن موضوع هم خارج است، یا اینکه خروج این فرد حکمی (تخصیصا) است و در نتیجه از سایر احکام آن موضوع خارج نیست.

### برخی از فقهاء:

باید حمل بر تخصّص کنیم، زیرا کلام ظهور در عمومیت حکم دارد، اگر تخصیص بگیریم، باید از این ظهور در عمومیت حکم، یعنی اصالة العموم (یا اصالة عدم تخصیص) دست بکشیم ولی اگر تخصّص بگیریم از ابتدا دایره ظهور عام ضیق بوده است لذا از ظهوری دست نکشیده ایم، بدین جهت با تکیه بر اصالة العموم، بناء را بر تخصّص می گذاریم.

(نکته: مراجعه به اصول لفظیّه به هنگام شک در مراد است نه کیفیت اراده، حالا از کجا می گوئیم که مراجعه به اصول لفظیّه در کیفیت اراده نمی آید؟ در تفسیر عیاشی که می بینیم هرچا دوران بین حقیقت و مجاز بوده حقیقت گرفته و هرچا شک بین مطلق و مقید بوده، مطلق می گرفتند، می فهمیم این کار ها و این سیره

امضا شده بودند ولی در این مورد امضایی نداریم و تاییدات ائمه برای مراجعه به اصول لفظیّه، در شک در مراد بوده است نه شک در کیفیت اراده (مثلا تخصیصی یا تخصّصی بودن)، و اگر سیره ی الان هم، اینطور باشد خب ما امضایی از معصوم برای تاییدش نداریم.)

نقد:

هرچند اصالة العموم (اصالت عدم تخصیص) از اصول لفظیّه بوده و حجّت است ولی حجّیت آن مربوط به موارد شکّ در مراد متکلم است نه شکّ در کیفیت اراده، چراکه اصول لفظیّه اعتبار خود را از سیره عقلاء گرفته اند و این سیره، صرفا مربوط به موارد شکّ در مراد است. (استاد: از طرفی درست است که شما با تخصّص گفتن، مشکل دست کشیدن از اصالة العموم در حکم را حل کردید ولی در موضوع این مشکل را حل نکردید و از اصالة العموم در موضوع دست کشیده اید.)

پس اوّلا:

اصل این سیره، در شکّ در کیفیت اراده، ثابت نیست.

ثانیا:

بر فرض که این سیره در شک در کیفیت اراده وجود هم داشته باشد، چون در مرأی و منظر شارع و در امور شرعیّه بودن آن ثابت نیست، دلیل بر امضاء آن سیره نداریم. (و لذا حجّیت ندارد.)

برخی دیگر از فقهاء:

استصحاب عدم تخصیص را جاری می کنیم.

نقد:

اوّلا:

مبتلا به معارض است. (استصحاب عدم تخصّص)

## ثانیا:

مثبت است. (شما استحاب عدم تخصیص را می کنید تا تخصّص (که لازمه عرفی است) را نتیجه بگیرید و بعد آثار شرعی را بر آن بار کنید.)

(فضل بن شاذان مفتی بوده و تمام خراسان از او استفتاء می کردند و در رجال کشی در مورد فضل بن شاذان داریم که نیشابوری بوده و سبزواری اسم قدیمش بیهق بوده که غالباً شیعه بوده اند. مرکز خراسان، نیشابور بوده که بزرگ بوده و سنی و شیعه بوده اند، سبزواری ها سختشان بوده است که زیر بار تقلید یک نیشابوری بروند ولی نیاز به فقیه هم داشتند، خلاصه رفتند یکی از اصحاب امام را که اصالة عرب بود را به عنوان فقیه به سبزواری آوردند، اطرافیان فضل بن شاذان شروع به سم پاشی علیه آن فرد کردند که شیعه را منحرف می کند و جعّال است و همچنین اطرافیان آن فرد سم پاشی علیه فضل بن شاذان کردند. فضل بن شاذان که فکر می کرد این فرد جعّال است، کاری کرد که جو منفی نسبت به او ایجاد شود و از خراسان اصلاً به او وجوهات ندهند که با توجه به اینکه فضل، نیشابوری بود و در خراسان جا افتاده بود و آن فرد اصالة عرب بود، فضا خیلی برای آن فرد سخت شد به نحوی که آن فرد سبزواری را رها کرد و رفت پیش امام هادی و از فضل بن شاذان به ایشان شکایت کرد، امام هادی یک نامه تندی به فضل نوشت و گفت مگر تو فقیه نیستی؟ اگر کسی به تو چیزی گفت نباید می رفتی تحقیق می کردی که درست است یا نه؟ خب این نشان می دهد ائمه روی فقهاء بزرگ حساس بوده اند و اگر مشکلی می دیدند تذکر می دادند.)

## العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

## سوال:

آیا عمل به عامّ (برای اجرای اصالة العلوم) قبل از فحص از مخصّص جایز است یا نه؟ بر فرض عدم جواز تا چه حدّ باید فحص کرد؟

## پاسخ:

ادّعای اجماع شده بر اینکه عمل به عامّ قبل از فحص از مخصّص جایز نیست، چراکه اصالة العموم مستند به سیره عقلاء است و سیره عقلاء در برخورد با عمومات، دوگونه است:

**الف)** اگر عامّ را در معرض تخصیص ببینند، مثل اینکه می بینند که گوینده سخنانش را به تدریج بیان می کند، اینجا تا فحص از مخصّص نکنند به عمومات تمسّک نمی کنند.

**ب)** اگر عامّ را در معرض تخصیص ندانند، مثل اینکه می بینند که گوینده همه مطالب مرتبط با آن موضوع را در یک جا بیان می کند، اینجا از همان ابتدا به عامّ مراجعه می کنند.

دأب شارع چه در آیات و چه در روایات بر بیان تدریجی مطالب است، لذا عمومات، در معرض تخصیص بوده و تا فحص انجام نپذیرد، نمی توان به عامّ تمسّک کرد.

مقدار فحص تا آنجایی است که عرفا از معرض تخصیص خارج شود یعنی ظنّ نوعی حاصل شود که دیگر مخصّصی نیست ولی قطع به عدم مخصّص لازم نیست. (برای ما که اصلا دیگر ممکن هم نیست چون دسترسی به امام نداریم) چراکه اعتبار اصالة العموم بر پایه ظنّ نوعی عقلائی است.



(عقلاء، ظن شخصی را حجّت نمی دانند زیرا در مقام محاجّه، عقلاء آنرا حجّت نمی دانند، که مثلا فرد منشئی برای ظنّش بگوید که عقلاء از آن ظن حاصل نمی کنند بلکه فقط خود آن شخص از آن ظنّ حاصل می کند و لذا صرفا ظنّی را حجّت می دانند که مناشئی آن به گونه ای باشد که نوع عقلاء از آن به ظنّ برسند نه فقط شخص آن فرد.)

### سوال:

آیا با وجود علم اجمالی به مخصّص و مقیّد در شریعت هیچ گاه می توان به اصالة العموم تمسّک کرد؟

### پاسخ:

تا زمانی که علم اجمالی منجز وجود دارد، نمی توان به اصالة العموم تمسّک کرد ولی بعد الفحص و یافتن تعدادی مخصّص، آن علم اجمالی به موارد علم تفصیلی و شک بدوی منحلّ می شود، در این زمان می توان به اصالة العموم تمسّک کرد.

### نکته:

فحصى که اجماعا لازم است، فحص از قرینه منفصله است ولی فحص از قرینه متّصله که از تقطیع روایت و ... پدید می آید، خلاف اصل است. (اصل عدم تقطیع و اینکه آن راوی ثقه ای که دارد از امام کلامی را نقل می کند درست و کامل نقل می کند) لذا تا زمانی که قرینه ای (مثلا برای تقطیع) نداشته باشیم، فحص از قرینه متّصله لازم نیست.

نکته حاشیه ای از مرحوم آقای بروجردی، امام و ...:

باید دأب راوی لحاظ شود، در برخی از روایات مثل سماعه بن مهران، تقطیع یک روایت به چند روایت و یا جمع چند روایت در یک روایت شایع است، در چنین روایاتی فحص اولیّه از قرینه متّصله نیز لازم است.

ولی در برخی از روایات مثل زراره، تقطیع یک روایت به چند روایت و یا جمع چند روایت در یک روایت، نادر است، در چنین روایاتی فحص اولیّه از قرینه متّصله لازم نیست.

ایفاظ: الفرق بین الفحص ها هنا و الفحص فی الاصول العملیّه ج 2 ص 166 و 167

مساله:

در بحث عامّ و خاصّ، فقهاء می گویند عمل به عمومات شارع که در معرض تخصیص هستند، از آنجایی که دأب شارع بر تدریجی بیان کردن احکام است، قبل از فحص جایز نیست و فحص تا حدّی که از معرض تخصیص خارج شود واجب است. (ظنّ نوعی به عامّ حاصل شود، یقین به عدم تخصیص لازم نیست)

در بحث اصول عملیّه، فقهاء می گویند عمل به اصول عملیّه در شبهات حکمیّه قبل از فحص از مخصّص جایز نیست و فحص واجب است.

بین این دو وجوب چه تفاوتی است؟

پاسخ:

در بحث عامّ و خاصّ، وقتی که فحص از مخصّص منفصل را واجب می دانیم، فحص از وجود مانع می کنیم، چراکه همین که جمله تمام شد، ظهور منعقد شد و ظهور مقتضی حجّیت را می آورد ولی به جهت تدریجی بودن بیان شارع، این ظهور اولیّه در معرض تخصیص قرار می گیرد لذا فحص می کنیم تا ببینیم دلیل اظهري یافت می شود که جلوی ظهور اولیّه را بگیرد یا نه

ولی در بحث اصول عملیّه در شبهات حکمیّه، تا فحص نکنیم، مقتضی برای حجّیت پیدا نمی کنیم بنابراین فحص از اصل مقتضی است یعنی اول باید فحص کنیم تا ببابیم که دلیل اجتهادی وجود ندارد، آنگاه نوبت به اصول عملیّه در شبهات حکمیّه می رسد.

ان قلت:

پاسخ شما در امثال برائت شرعیّه و ... درست نیست، چراکه در ادلّه برائت شرعیّه آمده "رفع ما لا یعلمون" پس همین که نمی دانیم برائت شرعیّه می آید، چه فحص کرده باشیم و چه نکرده باشیم، ادلّه برائت شرعیّه نسبت به فحص اطلاق دارند.

**قلت:** (پاسخ آخوند)

هرچند ادله برائت شرعیّه و ... نسبت به فحص اطلاق دارند، ولی این اطلاق در شبهات حکمیّه به سبب اجماع تقیید می خورد و اجماع موجب می شود که در شبهات حکمیّه تا فحص نکرده ایم، حقّ جریان برائت شرعیّه و ... را نداشته باشیم. ولی در شبهات موضوعیّه چنین اجماعی نیست لذا فحص لازم نیست.

نکته حاشیه ای از مرحوم شیخ جواد تبریزی:

اجماع در اینجا مدرکی است و اعتبار ندارد، آنچه که موجب تقیید اطلاق ادله اصول عملیّه در شبهات حکمیّه می شود، روایاتی مثل صحیحه عبد الرّحمن بن حجاج که می گفت امام صادق فرمود: "اذا اصبتُم بمثلِ هذا و لم تدرُوا فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألُوا عنه و تعلّموا" و موثقه مسعده بن صدقه در مورد قیامت که به فردی که می گوید نمی دانستم می گویند: "افلا تعلّمَت حتّی تعلم" و روایت عمّار در تیمم که پیامبر به او گفت چرا یاد نگرفتی و ... هستند که مقیّد اطلاق این ادله در شبهات حکمیّه می شوند.

ولی در شبهات موضوعیّه نه تنها چنین روایاتی نداریم بلکه روایاتی داریم که مخاطب را به جهت فحص در موضوعات مذمت کرده اند، (مثل روایت امام رضا (علیه السلام): "انّ الخوارج ضیّقوا علی انفسهم") و یا بر عدم وجوب فحص تاکید کرده اند (مثل فقره 5 از صحیحه زراره در استصحاب)، در نتیجه در شبهات موضوعیّه اطلاق ادله اصول عملیّه حفظ می گردد.

(مالک اشتر ورودش به مدینه بخاطر کشتی گرفتن و به زمین زدن حضرت علی بود چون وصف پهلوانی ایشان را شنیده بود، آن موقع جوان و البته جوانمرد بود. ایشان حضرت علی را نمی شناخت. در کوچه های مدینه راه می رفت که جوان قوی هیکلی دید و گفت احتمالاً همین امام علی است، گفت می خواهم با علی کشتی بگیرم، ایشان گفت با علی چه کار داری؟ مالک اشتر عصبانی شد که آن جوان سریع جواب نداد و همانجا شروع به کشتی گرفتن با آن جوان کرد! با هم کشتی گرفتند و آن جوان او را زمین زد، بعد گفت شما اینجا غریب هستی به خانه ما بیا و مهمان ما باش، مالک به خانه او رفت و پدر آن جوان را دید و متوجه شد او هم درشت هیکل و پهلوان است، بعد آن جوان شروع به توضیح کرد که من ایشان

را در کوچه دیدم و ایشان می خواست با علی کشتی بگیرد و چیزی از اینکه خودش با او کشتی گرفته و او را زمین زده به پدرش چیزی نگفت، مالک از این مرام آن جوان خوشش آمد و بعداً متوجه شد آن جوان امام حسن و پدرش امام علی است. ببینید چنین آدمی که انقدر عصبی بود به چه مقامی می رسد و چگونه روی خودش کار می کند که بعداً در آن جریانی که او را مسخره می کنند به مسجد می رود و برایشان طلب آمرزش می کند.)

در بحثِ خطاباتِ شفاهیة سه مساله مورد بحث قرار می گیرد:

1. درباره جعل شارع - آیا جعل احکام فقط برای موجودین است و یا اعمّ از موجودین و معدومین است؟ (بحث عقلی (اعمّ از ادلّه لفظی و غیر لفظی))

پاسخ مشهور منهم آخوند:

جعل حکم فعلی برای معدومین معقول نیست، چراکه معدوم اصلاً وجود ندارد تا مولی از او بخواهد که مُنبَعث یا منزجر شود ولی جعل انشائی برای معدومین معقول است. اکنون به صورت انشائی حکم می کند، هرگاه که به وجود آمدند و شرایط را داشتند، منبعث یا منزجر شوند. نظیر وقت که یک بار صیغه وقت را انشاء می کند، ملکیت نسل موجود از موقوف علیهم فعلی است و ملکیت نسل های بعدی اکنون صرفاً انشائی است.

توجه:

امکان دارد که شارع حکمی را اکنون به صورت مقید انشاء کند که در زمان انشاء فعلیت ندارد و بعد ها فعلیت می یابد مثل جعل احکام مرتبت با قضاوت و اقامه حدّ که فعلیت برخی از آنها، مربوط به بعد از ظهور امام عصر عجل الله است.

2. درباره خطابات شارع - آیا طرف خطاب شارع، خصوص حاضرین هستند یا اعمّ از حاضرین و غائبین و معدومین؟ (بحث عقلی (البته در خصوص خطاب های شارع یعنی ادلّه لفظی))

## پاسخ مشهور:

خطاب فعلی در صورتی حکیمانه است که دو شرط وجود داشته باشد، اولاً مخاطب حاضر باشد، ثانیاً مخاطب حاضر، ملتفت باشد، و الا خطاب فعلی لغو است ولی خطاب انشائی نسبت به غائبین یا آیندگان معقول است یا مانعی ندارد.

3. الفاظی که بعد از اداتِ خطاب واقع می شوند، مختصّ حاضرین هستند یا اعمّ از حاضرین و غائبین؟ (بحث لفظی)

## مشهور منہم الآخوند خراسانی:

موضوعّ له الفاظ در خطابِ حقیقی، خصوصِ حاضرین است ولی اداتِ خطاب لزوماً برای خطابِ حقیقی وضع نشده اند، بلکه موضوع له آنها آن خطاب انشائی است که به دواعی مختلف استعمال می شود. (انشاء = ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الأمر) مثلاً یا ایّها" برای خطابِ حقیقی وضع نشده بلکه برای خطابِ انشایی، (یعنی ایجادِ نسبتِ ندائیّه (منادی و منادی) با الفاظ) وضع شده که ایجاد این نسبت به دواعی مختلف صورت می پذیرد. یکی از آنها داعیِ نداء حقیقی است، که تنها با مخاطب حاضر معنا دارد ولی می تواند این نسبت به دواعی دیگری ایجاد شده باشد که نسبت به غائبین یا حتّی معدومین نیز معنا داشته باشد.

البته در تمامی این انشائات، انصراف به نداء حقیقی است و حمل آن بر دواعی دیگر، نیازمند به قرینه است مثل ادات استفهام که برای استفهام انشایی (ایجاد نسبت استفهامیّه با ادات استفهام) وضع شده اند این استفهام انشایی گاهی به داعی استفهام حقیقی و گاهی تقریر و گاهی توبیخ و ... به کار می رود هرچند منصرف الیه از آن داعی استفهام حقیقی است.

## شاهدی بر تأیید سخن مشهور:

هرگاه بخواهیم، خطابِ عامّی ابراز کنیم که هم حاضرین را شامل شود و هم نسل های آتی را، از همین اداتِ خطاب، مثل "یا ایّها" و ... استفاده می کنیم، بدون آنکه مجازیتی لازم آید.

درحالیکه اگر موضوعاً له، خطاب و نداء حقیقی بود، بدون استفاده از قرینه صارفه نمی توانستیم، چنین معنای عامی را منتقل کنیم.

### ان قلت:

در مواردی که معنای عام و اعمّ از حاضرین، اراده می شود، باز هم استعمال مجازی و با قرینه صارفه است ولی مجازی بودن آن و قرینه داشتنش ارتکازی و نا آگاهانه است.

### قلت:

امور ارتکازی و ناخودآگاه، اموری هستند که بدو انسان به آنها توجه ندارد ولی بعد از التفات و تفتیش (جستجو) آنها را می یابد، در ما نحن فیه، ما هر چقدر که در خودمان فحص کردیم، مجازیتی و قرینه صارفه ای نیافتیم و مستشکل نیز صرفاً ادّعا کرده و دلیلی بر ارتکازی بودن قرینه صارفیّه و مجازیت ارائه نکرده است.

(چیزی که ارتکازی است یعنی اوّل ناخودآگاه است ولی بعداً که تفتّن می شود، می فهمد که ارتکازی بوده است.)

(آشوخ محمد اصفهانی در بحث انصراف ظهوری و بدوی این مثال را می زند، می گوید فرد ابتدا در هنگام شنیدن رود، یک انصراف بدوی پیدا می کند مثلاً زاینده رود، بعد می بیند هیچ منشاء ظهوری آنرا پشتیبانی نمی کند زیرا در زمان معصوم زاینده رود در آن شهر راوی نبوده است، و لذا می فهمد این انصراف بدوی غلط بوده است. مثلاً در زمان یک راوی در مسجد بالای آن بوده است که طرف امام جماعت بود، خب اینجا راوی می گوید تا وارد شدم اقتدا کردم، اگر کسی این مساله را نمی دانست فکر می کرد اتصال در نماز واجب است، راوی چگونه تا وارد مسجد شده است اقتدا کرده است، خب این مساله را که در مسجد را اینگونه می ساختند بخاطر این است که روایت داریم که کراهت دارد که از آن در وارد مسجد شوی.)



## میرزای قمی:

موضوع له در ادات تخاطب (یا ایّها النّاس اتّقوا) و سایر تخاطب های شارع که بدون ادات نیز صورت می گیرند، (لله على الناس حج البيت) تخاطب و نداء حقیقی است و لذا آنها مختصّ به مشافهین (حاضرین در مجلس تخاطب) هستند و تعمیم آنها به غائبین یا نسل های بعدی، نیازمند به قرینه است.

(اگر کسی چنین مبنایی را اتخاذ کند، ادله علمی اش کمتر می شود و لذا چیز هایی که باید در آن احتیاط کند، بیشتر خواهد شد و موجب عسر و حرج می شود و لذا انسدادی می شود، انقدر مبانی به هم ارتباط دارند)

## اشکال صاحب فصول به میرزای قمی:

این سخن میرزای قمی با مبانی اعتقادی اسلام که به احاطه خداوند بر همه امور باور دارد، نمی سازد وقتی که خداوند به همه امور احاطه داشت، حاضر و غائب و نسل موجود و نسل های معدوم، معنا ندارد. بلکه همه امور نسبت به خداوند علی السّویه هستند. ادّعای میرزای قمی بر فرض اینکه درست باشد، صرفاً در خطاب های مردم عادی با یکدیگر معنا دارد و در خطابات الهیه حتی میرزای قمی نیز باید به تعمیم ملتزم شود.

(صفات فعلیه که رابطه خدا با مخلوق اند به تبع محدودیت مخلوق، اینها هم محدودیت پیدا می کنند زیرا دو سوپه هستند، بر عکس صفات ذاتیه که ربطی به مخلوق ندارد و لذا محدودیتی هم ندارد.)

(در روایت امام صادق داریم که اینکه واقعیات را در عالم ذر به فرد عرضه می کنند بطور شهود است نه قول و لذا اینکه او می گوید بلی بطور تکوین است نه قول)

## آخوند خراسانی:

هرچند حرف میرزای قمی درست نیست و موضوع له، خصوصاً تخاطب حقیقی نیست بلکه تخاطب انشائی است.

ولی اگر کسی موضوعی له را حقیقی می دانست، اختصاص به حاضرین را باید بپذیرد و برای تعمیم، باید قرینه بیاورد، و این مطلب را منافی با احاطه خداوند به همه امور، نیست. چراکه مخاطب، صفت فعل است که از رابطه خدا با مخلوق سخن می گوید و چون مخلوق، محدودیت های زمانی دارد، در آن، موجود و معدوم معنا پیدا می کند و چون محدودیت مکانی دارد، حاضر و غائب معنا پیدا می کند، لذا طرح حاضر و غائب یا موجود و معدوم، به قُصورِ مخاطب بر می گردد و منافاتی با احاطه خداوند ندارد.

## دو مبنای کلامی درباره خطابات قرآنی:

### 1. مبنای مشهور:

خطاب های قرآن در حقیقت خطاب به مردم هستند و پیامبر (صل الله علیه و آله و سلم) صرفا واسه ای است که این خطاب های خداوند را به مردم که طرف خطاب هستند می رساند. مباحث قبلی همگی بر اساس همین مبنای مشهور گفته شد.

### 2. مبنای غیر مشهور:

خطاب های قرآنی در حقیقت خطاب به پیامبر (صل الله علیه و آله و سلم) هستند و باقی مردم مخاطب حقیقی نیستند.

طبق این مبنا مسلماً خطاب های قرآنی که با قرائنی می دانیم سایر مردم را نیز در بر می گیرد (مثل **لِلّٰهِ عَلَيْهِ النَّاسُ حَجَّ الْبَيْتِ مِنْ ...** و **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَ...**) خطاب های انشائی هستند و با توجه به قرائن، غائبین و معدومین را شامل می شوند. (و به هنگام وجود معدومین آن حکم انشائی برایشان به فعلیت می رسد.)

## ثمره عموم الخطابات الشفاهية

ثمره اول (ادعا شده از سوی میرزای قمی برای اختصاص خطاب به مشافهین و یا تعمیم آن):

اگر کسی قائل به تعمیم باشد و خطاب را مختص به مشافهین نداند، استظهار های خود را نیز حجت خواهد دانست.

ولی اگر کسی قائل به تعمیم نباشد و خطاب را مختص به مشافهین بداند صرفاً استظهار های حاضرین در مجلس تخاطب را حجت می داند لذا باید استظهار های آنها را یافته و با قاعده اشتراک در احکام، به خودش تعمیم دهد.

## نقد های آخوند

## اولاً:

این ثمره بر این مسلک مبتنی است که حجیت ظواهر را محدود به "من قُصِدَ بالإفهام" بدانیم در حالی که ما به حجیت ظواهر "مطلقاً" قائل هستیم.

## ثانیا:

حتی اگر حجیت ظواهر را محدود به مَنْ قُصِدَ بالإفهام بدانیم، باز هم استظهار خودمان را (البته بعد الفحص عن المخصّص و المقيّد و القرائن) حجت می دانیم و محدود به استظهار های حاضرین در مجلس تخاطب نخواهیم بود، چراکه ما نیز "من قُصِدَ بالإفهام" هستیم. روایاتی مثل "قال امام صادق عليه السلام: أُكْتُبُ وَ بُتَّ عَلَمَك فِي اخوانِكَ فاذا مِتَّ فأورث كتبك بَنِيكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ لَا يَأْنِسُونَ فِيهِ إِلَّا بَكْتَبِهِمْ" (الكافي، ج 1، ص 52 چاپ اسلاميان) نشان می دهند که تمامی مردم إلى يوم القيامة مقصود بالإفهام بوده اند نه خصوص حاضرین در مجلس تخاطب

ثمره دوم (از سوی میرزای قمی):

تمسک به اطلاقات

اگر کسی تعمیم خطاب یا به لحاظ جعل یا به لحاظ مخاطب را بپذیرد و آن را مختصّ مشافهین نداند، می تواند به اطلاقات تمسک کند مثلاً می تواند به اطلاق "اذا نودی للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا ... " تمسک کرده و اصل وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت نتیجه بگیرد و از آنجا که بر نفی تعیینی بودن این وجوب در عصر غیبت دلیل دارد به وجوب تخییری آن فتوا دهد کما هو المشهور

ولی اگر کسی (همانند میرزای قمی) به اختصاص خطاب و جعل به خصوص مشافهین قائل شود نمی تواند به اطلاق خطاب تمسک کند. با قاعده اشتراک در احکام نیز نمی توانند اصل وجوب نماز جمعه را در عصر غیبت نتیجه بگیرد، چراکه قاعده اشتراک در احکام با اجماع ثابت شده و اجماع دلیل لّبی است و در دلیل لّبی باید به قدر متیقّن اکتفاء کند که مواردی است که اتّحاد در صنف (یعنی موضوع) احراز شود و بین افراد در عصر حضور با افراد در عصر غیبت کبری چنین اتّحاد در صنفی، محرز نیست.

نقد آخوند:

هر دو گروه می توانند به اطلاق خطاب تمسک کنند و بقاء اصل وجوب را نتیجه بگیرند. مشهور که خطاب را عامّ می دانند و خود را لا اقل انشائاً مخاطب می دانند (گرچه فعلیت را تا زمان وجود و تحقق شروط عامّ و خاص در آن غائبین انکار کرده اند) ولی امثال میرزای قمی می توانند اطلاق را به لحاظ همان افرادی که در عصر حضور زندگی می کردند، جاری کنند.

مثلاً بگویند، افرادی که در همان مجلس حاضر بودند، اگر در وجود قید "حضور معصوم" برای وجوب نماز جمعه شک می کردند می توانستند با تمسک به اطلاق آیه، این قید (حضور معصوم) را نفی کنند، (و لذا اگر این قید وجود داشت شارع باید بیان می کرد حالا که بیان نکرده) پس نتیجه می گیریم این وجوب مقید به قید حضور نبوده است.

ان قلت:

کسانی که در آن زمان بودند واجدین وصف حضور بودند لذا در آن تقیید شک نمی کردند تا با اطلاق بتوانند آنرا نفی کنند. (تا بتوانیم بگوییم اگر شارع نگفت، پس حتما چنین قیدی مد نظر شارع نبوده است.)

**قلت:**

**اوصاف افراد:**

**الف)** لا يتطرق اليه الفقدان (مثل اصل وجود) (یعنی وصف از آن وصف هایی هست که آن موقع، احتمال عقلائی فقدانش را نمی دادند)  
خب در این موارد، شک در تقیید حکم معنا ندارد و تمسک به اطلاق هم نمی شود.  
**ب)** يتطرق اليه الفقدان (مثل حضور معصوم) (یعنی وصف از آن وصف هایی هست که آن موقع، احتمال عقلائی فقدانش را می دادند)  
برای واجدین آن وصف هم شک در تقیید حکم به آن وصف معنا دارد و تمسک به اطلاق صحیح است و ما نحن فيه (شک در تقیید اصل وجوب نماز جمعه به حضور) نیز از همین قسم است.

**نکته:**

این مطلب درست است که قاعده اشتراک در احکام در صورتی جاری می شود که اتحاد در موضوع (اتحاد در صنف) احراز شود، ولی منظور، اتحاد در خصوصیات است که احتمال عقلائی دخالت آنها در حکم، داده شود نه اتحاد در همه خصوصیات (مثلا چاقی، لاغری، قد بلندی حاضرین!) و الا این قاعده هیچ موردی پیدا نمی کرد. (چون اگر اتحاد در همه خصوصیات لازم باشد، دیگر هیچ گاه حاضرین با غائبین اتحاد حکم پیدا نمی کنند زیرا فردی را نمی شود پیدا کرد که در تمامی خصوصیات مانند شخص دیگری باشد.)

در ما نحن فيه هرچند کسانی که در عصر حضور بوده اند، معنون به عنوان حاضرین فی عصر المعصوم بوده اند، ولی این عنوان از عناوینی است که فقدان آن حتی در همان زمان محتمل بوده، لذا اطلاق خطاب، چنین تقییدی را برای اصل وجوب، نفی

می کند و در نتیجه اصلِ وجوبِ نمازِ جمعه برای ما نیز، مقید به قیدِ حضورِ معصوم علیه السّلام نخواهد بود.

نکته حاشیه ای امام خمینی:

اگر ما خودمان را جزو "من قصد بالافهام" دانستیم، حتما شارع باید در صورت لزوم، قید "حضور معصوم" برای وجوب نماز جمعه را بیان می کرد، حالا که بیان نکرده یعنی قید حضور لازم نبوده است.

## تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

آیه شریفه "و المطلقات یتربصن بانفسهنّ ثلاثه قروء ..... و یعولتھنّ احقّ بردھنّ" همه قبول دارند بعولتھن مخصوص به مطلقه رجعیه است. (ضمیر هنّ بعولتھنّ به المطلقات بر می گردد)

## مساله:

وقتی که در خطابی عامّی وارد شد و سپس ضمیری آمد که می دانیم منظور از آن ضمیر همه افراد عام نیست، آیا این ضمیر قرینه می شود که از ابتدا افراد خاصی از خطاب اراده شده اند یا خیر و عام به عمومیتش باقی می ماند.

مثلا ظهور اولیه "المطلقات" در آیه عام است و هم رجعی را می گیرد و هم بائن را ولی ضمیری که در "بعولتھن" آمده است به خصوص رجعی بر می گردد اجماعا، آیا این اجماع موجب می شود که بگوییم از ابتدا منظور، خصوص رجعی بوده و ظهور اولیّه عامّ مورد نظر نبوده است یا خیر؟

## تعیین محل نزاع:

محلّ نزاع جایی است که ضمیر بعد از حکم عامّ وارد شده است ولی اگر قبل از آن می آمد مثلا می گفت "و المطلقات ازواجهنّ احقّ بردھنّ و یتربصن ... " مسلما ضمیر قرینه بود و منظور خصوص رجعی بود.

## 5 نظریه اصلی در مساله:

1. ظهور عام در عموم باقی است و در ضمیر، مجاز در کلمه اتفاق افتاده است یعنی ضمیر به بعض افراد مرجع باز گشته است. (مرحوم خوینی)

2. ظهور عام در عموم باقی است و در ضمیر، مجاز در اسناد اتفاق افتاده است. یعنی اسناد حکم در ضمیر به بعض افراد آن ضمیر بر می گردد. (میرزای نائینی، آقا ضیاء الدین عراقی و آخوند)

3. ضمیر قرینه می شود که منظور از عام، بعض افراد است.

4. مجمل است.

5. در مخصّص متصل مجمل است ولی در مخصّص منفصل، عام به ظهور خود باقی است. (امام خمینی)

### دلیل آخوند:

از آنجا که محل نزاع جایی است که حکم عام قبل از ضمیر آمده باشد پس ظهور عام در عموم منعقد است. ضمیری که آمده مراد از آن معلوم است ولی اگر از ابتدا از مرجع بعض افراد اراده شده باشد در ناحیه ضمیر مجازیتی اتفاق نیفتاده است ولی اگر از عام، تمام افراد اراده شده باشد ولی از ضمیر بعض افراد اراده شده باشد در ناحیه ضمیر، مجاز (مجاز در کلمه یا در اسناد) اتفاق افتاده ولی این مطلب موجب نمی شود، که ما از ظهور اولیه عام دست برداریم، چرا که اصول لفظیه مثل اصالة الحقیقه درجایی جاری می شوند که ما شک در مراد داشته باشیم ولی ما در ناحیه مراد از ضمیر شک نداریم، در کیفیت اراده آن ضمیر شک داریم و در کیفیت اراده نمی توان به اصول لفظیه تمسک کرد.

### اشکال امام به آخوند:

این مطلب درست است که اگر ظهور عام در عموم منعقد شود نمی توانیم برای جلوگیری از مجاز در ناحیه ضمیر از ظهور عام دست بکشیم ولی صرف اینکه موضوع و حکم آمده باشد برای احراز ظهور کافی نیست بلکه تا زمانی که خطاب متصل محسوب میشود هنوز ظهور منعقد نشده لذا در صورتی که ضمیر در خطاب منفصلی بیاید حق با آخوند است ولی اگر در خطاب متصل بیاید کلام مجمل می شود.



## مساله:

عامّ + حکم + ضمیر، می دانیم که حکم در ضمیر، مربوط به بعضی افراد (مطلقاً رجعیّه) عامّ است. آیا ظهور عامّ در عموم باقی است یا نه؟

## پاسخ آخوند:

ظهور عامّ در عموم باقی است و اظهري احراز نشده که جلوی آن را بگیرد. بنابراین به مجاز در اسناد یا در مجاز در کلمه در ضمیر قائل می شوم و نمی توانیم اصالة الحقیقة را نسبت به ضمیر جاری کنیم، چراکه شکّ ما در کیفیت اراده است، نه در مراد

## نکته:

پاسخ فوق در صورتی است که ظهور عرفی و عقلایی عامّ محفوظ باشد مثلاً کلام مشتمل بر چیزی نباشد که عرفاً احتمال عقلایی قرینه بودن آن برود. اگر کلام مشتمل بر "ما یصلح للقرینیه" عرفاً باشد، مجمل می شود و نه به عامّ می توان تمسک کرد (لعدم بقاء الظهور) و نه به ضمیر، چراکه اصول لفظیه در شک در مراد جاری می شوند و شکّ ما در ضمیر مراد نیست بلکه در کیفیت اراده است.

تنها کسی می تواند در چنین مواردی اصالة الحقیقة را جاری کند که اصالة الحقیقة را اصل تعبّدی بداند که مطلقاً حجّت است نه مستند به سیره عقلاء و امضاء شارع. (که صرفاً در شک در مراد به کار می آید.)

التخصیص بالمفهوم المخالف

خاصّ:

1. منطوقی:

همه قبول دارند که عامّ را تخصیص می زند.

2. مفهومی:

الف) موافق، همه قبول دارند که عامّ را تخصیص می زند.

ب) مخالف، محلّ بحث (مثلاً عامّ: "انّ الظنّ لا یغنی عن الحقّ شیئاً" خاص: مفهوم شرط "ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا")

آخوند خراسانی:

معیار تخصیص، اظهاریت خاصّ نسبت به عامّ است.

1. اگر مفهوم مخالف اظهر از عامّ بود، عامّ را تخصیص می زند. (مثل جایی که منشاء ظهور مفهوم مخالف وضع و منشاء ظهور عامّ (مطلق) مقدّمات حکمت باشد.)

2. اگر مفهوم مخالف اظهر از عامّ نبود:

الف) ظهور عامّ و مفهوم مخالف در یک سطح است. کلام مجمل می شود و باید به اصول عملیه مراجعه کنیم. (مثل جایی که منشاء ظهور عامّ و مفهوم مخالف، هر دو وضع باشند و یا هر دو مقدّمات حکمت باشند، در چنین حالتی، هیچ یک از تخصیص عامّ یا الغاء مفهوم، مزیت معتبری بر دیگری ندارند.)

ب) عامّ اظهر از مفهوم مخالف است. طبق عامّ عمل می شود و مفهوم مخالف را طرح می کنیم. (مثل جایی که منشاء ظهور عامّ وضع باشد و منشاء ظهور مفهوم مخالف، مقدّمات حکم)

اشکال امام به آخوند: (امام همان حرف قبل را در اینجا هم می زند و حرف آخوند را قبول نمی کند.)

این مطلب درست است که اگر ظهور عامّ در عموم منعقد شود نمی توانیم برای جلوگیری از مجاز در ناحیه ضمیر از ظهور عام دست بکشیم ولی صرف اینکه موضوع و حکم آمده باشد برای احراز ظهور کافی نیست بلکه تا زمانی که خطاب متصل محسوب میشود هنوز ظهور منعقد نشده لذا در صورتی که ضمیر در خطاب منفصلی بیاید حق با آخوند است ولی اگر در خطاب متصل بیاید کلام مجمل می شود.

## الاستثناء المتعقب لجمل متعدّدة

**مساله:** اگر چندین عامّ بیابند سپس استثنائی ذکر شد، آیا انشاء به خصوص جمله آخر می خورد یا به همه جملات قبلی؟

"الذین یرمون المحسنات ثمّ لم یأتول بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدۀ و تقبلوا لهم شهادة ابدًا اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا"

## تبیین محلّ نزاع:

در اینکه عموم آخر استثناء می خورد، هیچ تردیدی نیست. مثلاً در آیه فوق همه قبول دارند که اگر کسی که نسبت زنا محصنه داده، احراز شود که توبه کرده است، بعد از احراز توبه، شهادت وی مقبول است.

نزاع نسبت به عمومات قبلی است مثلاً در آیه فوق، شافعی از عامّه و شیخ طوسی از شیعه، استثناء را به همه عمومات زده اند، لذا فتوی داده اند که حدّ هشتاد تازیانه برای کسی که نسبت زنا داده و چهار شاهد ندارد، مثل حدّ محارب است یعنی اگر قبل از دستگیری و اقامه حدّ توبه کند، حدّی بر او جاری نمی شود. ابو حنیفه عکس این را استظهار کرده (یعنی استثناء به هیچ کدام، غیر از آخری نمی خورد) و سیّد مرتضی معتقد به اجمال خطاب های قبل از آخر شده است.

## نظر آخوند خراسانی: (موافق با سیّد مرتضی)

نسبت به خطاب های قبلی مجمل است و نیازمند به قرینه هستیم. اگر قرینه ای پیدا نکردیم، به اصول عملیه مراجعه می کنیم.

**صاحب معالم،** به بحث از استحاله عقلی رجوع استثناء به همه عمومات پرداخته و این بحث را به نحو تمهیدی مطرح کرده است. (یعنی یک بحث تمهیدی کرده است که محال نیست)

## آخوند خراسانی:

نیازی به این بحث تمهیدی نیست، چراکه وحدت یا تعدّد مستثنی منه و یا جزئی یا کلی دانستن موضوع له و مستعمل فیہ ادات استثناء، موجب تناقضی در رجوع استثناء به همه عمومات نمی شوند تا از امکان یا استحاله عقلی آن بحث کنیم.

## ان قلت:

چرا مرحوم آخوند وفاقا للسیّد بعد از پذیرش اجمال به سراغ اصول عملیّه رفته است؟ شک ما در حقیقت در اطلاق یا عدم اطلاقِ خطابِ اوّل است، نسبت به خطاب اوّل یکی از اصول لفظیّه جاری می گردد و نوبت به اصل عملی نمی رسد. (مثلا اصالة العموم یا اصالة الاطلاق)

## قلت:

اطلاق وابسطه به مقدّمات حکمت است و با وجود محتمل القرینه، جایی برای آن باقی نمی ماند، عموم هرچند وابسطه به وضع است ولی اصالة العموم مثل سایر اصول لفظیّه به اصالة الظهور بر می گردد و وقتی که خطاب را مجمل دانستیم، جایی برای هیچ یک از اصول لفظیّه باقی نمی ماند.

البته اگر کسی اصالة العموم را اصل تعبّدی بداند، می تواند در موارد اجمال نیز به آن تمسک کند، ولی کسی قائل به این مطلب نیست. (به صاحب فصول نسبت داده اند ولی وقتی عبارت را نگاه می کنی این مطلب از آن در نمی آید.)

## تخصیص العامّ الكتابی بخبر الواحد

## مساله:

آیا می توان عامّ قرآنی را با خبر واحد تخصیص زد؟

## تعیین محلّ نزاع:

خبر واحد با آیه ای که ظهور در عموم دارد، محلّ بحث است و الاّ اگر آیه نصّ در عموم باشد، هیچ کس آن را تخصیص نمی زند. همچنین اگر خبر، متواتر باشد یا واحد محفوف به قرائن علم آور باشد، همه فقهاء شیعه آنرا مخصّص عامّ قرآنی قرار می دهند.

(اگر روایت یا آیه ای نص در چیزی باشند یعنی مثلاً نصّ در عموم باشند این یعنی ظهورشان صد در صدی است و هیچ احتمال خلافی در آنها نمی رود خب اینجا اصطلاحاً می گویند آبی از تخصیص است زیرا تقدیم خاص بر عام از باب تقدیم اظهر بر ظاهر است که در این موارد این مساله محقق نیست.)

## اقوال در مساله:

## مشهور بین فقهاء شیعه:

جواز تخصیص عمومات قرآنی با اخبار آحاد معتبره

## سید مرتضی و من تبعه:

عدم جواز تخصیص عمومات قرآنی با اخبار آحاد معتبره

(توجه: سید مرتضی، خبر واحد ظنّ آور را اصلاً حجّت نمی داند ولی معتقد است که اگر کسی آنرا حجّت بداند هم نباید آنرا مخصّص عمومات قرآنی قرار دهد.)

## ادله مشهور:

### 1. سیره متشرّعه

وقتی که به سیره فقهای شیعه حتّی فقهای در عصرِ معصوم علیه السّلام نگاه می کنیم می بینیم که عموماتِ قرآنی را با اخبارِ آحادِ معتبره تخصیص می زده اند. مثلاً در آیه قرآن آمده "یوصیکم الله فی اولادکم للذکر مثل حظّ الانثیین" و در قرآن اسمی از عدمِ توریثِ قاتل نیامده ولی در روایات معتبره وارد شده "لا میراثَ للقاتل" حتّی فقهاء هم عصرِ ائمه مثل فضل بن شاذان، احمد بن محمد بن عیسی و یا در غیبت صغری مثل عیّاشی، به عدمِ توریثِ ولدِ قاتل فتوا داده اند. (سیره در امور شرعیّه و در مرأی و منظر معصوم علیه السلام بوده و ردعی هم وارد نشده درحالیکه تقیّه و ... هم ثابت نیست فلذا به حجّیت مضمون سیره می رسیم.)

### پاسخ سیّد مرتضی:

آنها با قرائنی علم به صدورِ روایتِ "لا میراثَ للقاتل" داشته اند و تخصیص عامّ قرآنی با خبر معلوم الصدور، جای تردید ندارد.

### نقدِ پاسخِ سیّد مرتضی:

مسلماً قرائن علم آوری در کار نبوده و الاّ لا اقل برخی از آنها به برخی از این قرائن اشاره می کردند. سخن سیّد مرتضی ادّعایی است که مستندی برای آن نیامده.

### 2. لغوِ ادله حجّیتِ خبر واحد

مخالفت با قرآن به دو گونه است: 1. مخالفت تباینی 2. مخالفت عموم و خصوص

خبر مخالف تباینی قرآن که قطعاً حجّت نیست، اگر بنا باشد که مخالف عموم و خصوص قرآن هم از حجّیت بیفتد، عملاً یا اخبارِ آحاد بی فایده خواهند بود و یا فایده آنها نادر خواهد بود، چراکه در همه موارد، یا لا اقل در اغلب موارد، عمومات یا اطلاقاتِ قرآنی وجود دارند. بنا بر این، جعل حجّیت برای خبر واحد لغو خواهد بود، و

اینهمه روایات که مجموعاً متواتر نیز هستند بر اینکه معالم دین را از چه راوی می توان اخذ کرد، بی معنا خواهد بود، چراکه اگر خبر مخالف قرآن به صورتِ عموم و خصوص حجت نباشد، ثقه بودن یا نبودنِ راوی یا اصلاً چیزی را عوض نمی کند یا تاثیر آن نادر است.

(اگر روایتی مخالفت تبیینی نسبت به آیه قرآن داشته باشد، کنار گذاشته می شود زیرا حدیث داریم که اگر حدیثی مخالف قرآن بود من آنرا نگفته ام.)

**ادله سید مرتضی:** (بر عدم جواز تخصیص عمومات قرآنی با اخبار آحاد بر فرض پذیرش اعتبار اخبار آحاد)(علم الهدی)(متوفی 436 ه ق، از 413 مرجعیت داشت.)(ایشان از طرف مادر از آل بویه بود که شمالی بودند و از طرف پدر به امام موسی کاظم می رسید، تا زمانی که شیخ مفید بود، چون آل بویه مسلط بر بغداد بودند و شیخ مفید را از خودشان نمی دانستند خیلی با او موافق نبودند ولی بعد از مرجعیت سید مرتضی تمام قد از او حمایت کردند و لذا قدرت اجرایی و رهبری بسیاری پیدا کرد و در گسترش شیعه فعالیت های زیادی کرد و یکی از چهار عالمی است که در گسترش شیعه نقش بسیاری داشتند (یکی از این چهار عالم علامه حلی است.) انقدر آل بویه نفوذ داشتند که بنی العباس جرات برخورد با بغداد را نداشتند. وقتی سید فوت کرد، تمام بغداد تعطیل شد و حتی بنی العباس بغداد هم مغازه هایشان را بستند. سید رضی برادرش فقط کار علمی می کرد و اصلاً وارد مسائل نمی شد.)

1. قرآن قطعی الصدور است، اگر روایت متواتر یا محفوف به قرائن علم آور باشد، می تواند مخصّص یا مقید باشد ولی با خبر ظنی الصدور چگونه می توان از آیه قطعی الصدور دست کشید.

### نقد دلیل اول:

بحث ما به صدور آیه بر نمی گردد تا آنرا قطعی الصدور بدانیم، بلکه بحث در دلالت آیه است که ظهور در عموم دارد و ظهور امری ظنی است، نه قطعی

در حقیقت دو راه بیشتر نداریم:



یا باید، اصالة العموم را در آیه حفظ کرده و عموم قرآنی را حفظ کنیم که در این صورت باید خبر ثقه خاص را از اساس کنار بگذاریم و این با فرضِ تمامیتِ ادله حجّیت خبر واحدِ ثقه قابل قبول نیست.

یا باید، خبر واحد ثقه را اخذ کرده و دلیل حجّیت خبر ثقه را متابعت کنیم که در این صورت اصالة العموم را در آیه کنار گذاشته ایم ولی آیه عامّ کنار نمی رود چراکه افراد آیه در ما عدا المخصّص، باقی هستند.

(باید توجه داشت که کلمه علم در عبارات سیّد مرتضی یعنی "اطمینان" نه یقین، یعنی ایشان معتقد است، خبر واحد اطمینانی (موثوق الصدور) مورد قبول است و خبر واحد غیر اطمینانی را قبول ندارد (نه اینکه کلاً خبر واحد را قبول نداشته باشد) و باید توجه داشت که سیّد نسبت به ما قرائن بیشتری در اختیار داشته است چون کتب بیشتری در دسترس داشته است، زیرا ایشان قبل از آتش سوزی های کتابخانه ها بوده است و کتابخانه های ری توسط سلطان محمود و کتابخانه نیشابور و کتابخانه بغداد هنوز آتش نگرفته بودند.)

2. کسانی که خبر واحد را حجّت می دانند به اجماع تمسّک کرده اند. اجماع دلیل لّبی است و باید به قدر متیقّن آن اکتفاء کرد، قدر متیقّن ما اخباری هستند که در مقابل عموم قرآنی قرار ندارند.

### نقد دلیل دوّم:

قبول نداریم که دلیل اصلی ما بر حجّیت خبر واحد اجماع باشد، دلیل اصلی ما سیره عقلاء و روایات متواتر هستند. (از روایات تواتر اجمالی درست می شد، با این تواتر اجمالی، دو روایت احمد بن اسحاق از امام عسکری علیه السلام و امام هادی علیه السلام معتبر می شوند که در آنها تعلیلی آمده "فانه الثقة المأمون" این تعلیل به همه اخبار ثقات تعمیم پیدا می کند.) و این دو دلیل نیز نسبت به تخصیص عمومات قرآنی اجمال ندارند.

3. روایات متواتر داریم که مخالف قرآن را طرح کنید. مثل "فما وافقَ کتابَ الله فحذوه و ما خالفَ کتابَ الله فدعوه" با وجود این روایات متواتر، اخبار آحادی که با عمومیت

آیات قرآنی مخالفند اعتباری نخواهند داشت لذا نمی توانند مخصّص عمومات قرآنی باشند.

نقد دلیل سوّم:

اوّلًا:

باید ظهور عرفی دلیل اخذ شود. با تفتّن به تدریجی بودن بیان احکام و نزول آیات، روایات خاصّ مفسّر و مبینّ مراد جدّی از آیات عامّ ("و انزلنا الیک الذکر لتبیین ما نُزِّلَ الیهّم") هستند و عرفا مخالف با آنها محسوب نمی شوند. مثلاً روایت "لا میراث للقاتل" تبیین می کند که مراد از "یوصیکم للذکر مثل حظّ الاثینین" همه افراد نیستند، نه اینکه منافی آیه محسوب شود. (زیرا گذشت که اگر منظور از مخالفت، مخالفت تباینی نباشد، حجّیت خبر واحد لغو می شود.) (اگر اشکال شود که خب مخالفت تباینی در روایات خیلی کم است و لذا این روایات لغو می شود! که پاسخ می دهیم که بله الان کم است ولی قبلا و در زمان ائمه، تعداد اخبار تباینی زیاد بوده است و در کتب عامّه به شیعه نسبت می دادند که در کتب ما نیست. امام خمینی می گوید جاعلین حدیث چند نوع بوده اند، بعضی در اطراف امام بودند که خب اینها نمی توانستند مخالف تباینی جعل کنند، ولی افرادی که اطراف امام نبودند و مثلاً در شام بودند چون می خواستند کفر امام را ثابت کنند، روایات تباینی زیادی جعل می کردند.)

ثانیًا:

حتی اگر بپذیریم با آیاتی که به صورت تدریجی نازل (بیان) می شدند، عرفا مخالفت محسوب شود، قطعاً در این روایات، منظور مخالفت تباینی است نه مخالفت عموم و خصوص، چراکه اگر مخالفت عموم و خصوص را نیز شامل شود، ادلّه حجّیت خبر واحد لغو می شود.

ان قلت:

با توجه به اینکه حمل مطلق بر فرد نادر قبیح است، حمل این روایات بر طرح خبر مخالف تباینی نیز قبیح خواهد بود، چراکه موارد مخالفت تباینی روایات با قرآن اندک است.

قلت: (پاسخ امام خمینی)

الان در روایات شیعه مخالفت تباینی کم است ولی در زمان صدور این روایات، اینگونه نبوده است. از دوره امام رضا علیه السلام تا امام حسن عسکری علیه السلام، نهضت پالایش احادیث در میان شیعه به راه افتاد که با نظارت معصوم علیه السلام، بسیاری از روایات اعتقادی را که یقین به جعلی بودن آنها داشتند، از کتب حدیثی حذف کردند، لذا الان اینگونه مخالفت اندک است نه در زمان صدور روایات طرح خبر مخالف با قرآن (اصول اربعه مائة در همین دوره نوشته شده است).

ثالثا:

اصلا احتمال دارد منظور این روایات این باشد که مخالف قرآن از ما اهل بیت (علیهم السلام) صادر نشده است. (نه اینکه بخواهد مبنایی دهد که هر جا دیدید ظهورش مخالف ظهور قرآن بود، آنرا طرح کنید) زیرا فهم اینکه فلان حدیث واقعا مخالف با قرآن است یا نه، مشکل است چراکه ما به مخالفت ظاهر حدیث با ظاهر آیه، به آسانی پی می بریم ولی اینکه واقعا مخالف باشد، اثبات آن مشکل است.

4. همه قبول دارند که با خبر واحد نسخ اثبات نمی شود خب همه باید قبول داشته باشند که با خبر واحد تخصیص هم اثبات نمی شود.

نقد دلیل چهارم:

اولا:

نسخ با تخصیص متفاوت است زیرا اینکه می گوئیم نسخ با خبر واحد ثابت نمی شود به این خاطر است که در این مورد اجماع داریم ولی در مورد تخصیص چنین اجماعی نداریم.

ثانیا:

دواعی نقل و ضبط نسخ زیاد بوده است، لذا احادیث مربوط به آنها به حدّ تواتر می رسند (چون تعداد آنها کم است و کل نسخ های اختلافی 120 تا هستند، یعنی 3 تا اجماعی هستند (یعنی صرفا اینکه آیا فقط 3 مورد نسخ داریم یا 123 مورد، اختلافی است.)) ولی دواعی نقل و ضبط تخصیص کم بوده است و لذا احادیث در

مورد تخصیص به حدّ تواتر نمی رسند (زیرا بیش از هزار اختلاف در آن است) و لذا نمی توان گفت که با خبر واحد نمی توانیم عمومات قرآنی را تخصیص بزنییم زیرا در این صورت ادلّه حجّیت خبر واحد لغو می شوند.

## فصل

ج 1 ص 191 و 192 و 193

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص

حالات الخاصّ و العامّ، و أحكامها

### نسخ:

إنتهاء أمد الحكم (تا کنون حکم همان حکم منسوخ بود ولی از الان حکم مطابق با ناسخ است).

### تخصيص:

تضييق مراد جدّي عامّ از ابتدا (از ابتدا فردِ مخصّص، داخل در مراد جدّي از عام نبوده است).

1. اگر دليل خاص مقارن با دليل عام صادر شده است، در اين صورت خاصّ، مخصّص عامّ است. (چون تعداد نسخ کم (بين 3 تا 123 مورد، اختلافی است.) و تعداد تخصيص زياد است لذا کثرت استعمال در تخصيص و ندرت استعمال در نسخ، منشا ظهور دليل در تخصيص می گردد.)

2. اگر دليل خاص بعد از دليل عام صادر شده است:

(الف) زمان عمل به عام نرسیده است، که در اين صورت خاصّ مخصّص عامّ است. (زيرا نسخ، قبل از حضور وقت عمل به عامّ ممکن و جايز نيست.)

(ب) بعد از رسيدن زمان عمل به دليل عام، خاص صادر شده است.

يا عموميت عامّ، حکم ظاهري بوده است که در اين صورت، خاصّ، مخصّص عامّ است.

و يا عموميت عامّ، حکم واقعي بوده است که در اين صورت، خاصّ، ناسخ عامّ است. لِئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

3. دلیل خاصّ قبل از دلیل عامّ صادر شده است. در این صورت هر چند نسخ و تخصیص هر دو محتمل هستند ولی بر تخصیص حمل می شود. (اگرچه ظهور عامّ در عموم افراد، اقوی از ظهور آن خاصّ در خصوص باشد.) (مثلا ظهور عامّ در عموم افرادی بالوضع باشد و ظهور خاصّ در آن فرد، با اطلاق باشد.) (چون تعداد نسخ کم (بین 3 تا 123 مورد) و تعداد تخصیص زیاد است لذا کثرت استعمال در تخصیص و ندرت استعمال در نسخ، منشا ظهور دلیل در تخصیص می گردد.)

4. زمان صدور دلیل خاصّ و عامّ را نمی دانیم در نتیجه نمی دانیم کدام زودتر صادر شده اند و کدام دیرتر، در این صورت اختلافی است:

**برخی فقها:**

مجمل است و به اصول عملیّه مراجعه می کنیم چون زمان صدور خاص یا عام را نمی دانیم، احتمال دارد مقارن با هم صادر شده باشد و یا خاصّ، قبل از عامّ صادر شده باشد که در این صورت تخصیص است و احتمال دارد خاصّ بعد از عامّ واقعی صادر شده باشد و در این صورت ناسخ است. چون هر دو محتمل است کلام مجمل می شود و به اصول عملیّه مراجعه می گردد.

**بیشتر فقها:**

چون تعداد مواردی که خاصّ، مخصّص حساب می شود (چرا که مقارن با عامّ یا قبل از عامّ یا بعد از عامّ ظاهری وارد شده است)، بیشتر است لذا صورتی را که زمان صدور آن را نمی دانیم حمل بر تخصیص می کنیم.

**نقد آخوند:**

هر چند تعداد موارد صدور خاصّ مقارن یا قبل از عام یا بعد از عامّ ظاهری، مجموعاً بیشتر است و ظنّی به تخصیص برای انسان حاصل می گردد، ولی این ظن به حدّ اطمینان و حجّیت نمی رسد.

نسخ ظاهرا رفع الحکم است یعنی مخاطب متعارف گمان می کرده که حکم الی الابد است. وقتی که ناسخ می آید گمان می کند حکم قبلی رفع شده است ولی در حقیقت، نسخ دفع الحکم است، چراکه در واقع، حکم موقت بوده و آمد حکم به پایان رسیده بوده است.

البته شارع می توانست به جای نسخ از تخصیص زمانی استفاده کند و مدت حکم را از ابتدا بیان کند ولی قطعا به جهت مصالحی، حکمش اقتضاء کرده که مدت حکم را بیان نکند به گونه ای که مخاطب متعارف گمان کند که حکم واقعی و مستمر است.

(تفاوت رفع و دفع: رفع در جایی می آید که آن چیز قابلیت بودن دارد لولا المانع، ولی دفع در جایی می آید که آن چیز اصلا قابلیت بودن ندارد.)

### سوال:

قبول داریم که عموم مردم گمان می کنند حکم، الی الابد است و نسخ را ظاهرا رفع الحکم می بینند. آیا در مورد پیامبران نیز این مطلب صادق است؟

### پاسخ آخوند:

در مورد پیامبران، هر دو صورت ممکن است چراکه علم پیامبر (صلّ الله علیه و اله) و همچنین ائمه (علیهم السلام) مثل علم خداوند نیست، خداوند "بکلّ شیءٍ علیم" است ولی پیامبر (صلّ الله علیه و اله) و حتی اهل بیت (علیهم السلام)، "اذا شاووا ان یعلموا علّموا" یم باشند لذا هم محتمل است که بخواهند مدت حکم را بدانند و هم محتمل است که چنین مشیّتی نداشته و از مدت دار بودن حکم خبر نداشته اند.

البته برخی موارد نظیر امر ابراهیم (علیه السلام) به ذبح اسماعیل، قطعا حضرت ابراهیم (علیه السلام)، به نسخ حکم ذبح، علم پیشین نداشت و الا امتحان کردن

وی و رسیدن حضرت ابراهیم علیه السلام به جهت این امتحانات و سختی های آنها به مقام خلیل اللهی بی معنا بود.

### ان قلت:

نسخ نا معقول است چراکه مستلزم تغییر در اراده الهی است و تغییر در اراده الهی محال است چراکه اراده الهی تابع مصالح و مفاسد است، اگر مصلحت ملزومه در قبله بودن بیت المقدس است، چرا آنرا نسخ کند؟ و اگر قبله بودن بیت المقدس چنین مصلحت ملزومه ای ندارد، اصلاً چرا جعل شده است؟

### قلت:

آنچه که محال است، در نسخ پدید نمی آید، چراکه اراده الهی طبق مصالح بوده و چون مصالح موقت و محدود بوده اند، اراده الهی نیز به صورت موقت به آن شیء تعلق گرفته است و با پایان مصلحت، امد (مدت) اراده الهی نیز به پایان رسیده است.

نهایة الامر چون عوام از این امد (مدت) مطلع نبوده اند، گمان کرده اند ظهور بعد الخفاء اتفاق افتاده و تغییری در اراده الهی صورت گرفته در حالی که در اینجا اظهار (الان محدود بودن حکم اول آشکار شد) بعد الإخفاء (مدت قبلاً مخفی بوده) انجام شده است.

(پس بداء، ظهور بعد الخفاء نیست به این معنا که خدا نمی دانسته بعد فهمیده بلکه إظهار بعد الإخفاء است. یعنی خدا می دانسته محدود است ولی مردم نمی دانسته اند و صرفاً خداوند اظهارش را بخاطر حکمتی به تاخیر انداخته است.)

پس بداء در تکوینیات به غیر آن معنایی است که به خداوند نسبت می دهند و در واقع إبداء است و این بداء (به معنای إبداء و إظهار) نزد شیعه مسلم است و روایاتش متواتر است.



در تخصیص، از ابتداء، مراد جدّی ضیق است لذا اگر کسی در مورد مخصّص به عام، عمل کرده، عمل قبلی وی کافی نبوده است. (چون مراد مولی را محقق نکرده است.)

ولی در نسخ، از ابتدا مراد جدّی، همان منسوخ است وقتی که آمد حکم منسوخ به پایان رسید، از آن زمان، دلیل ناسخ معتبر است. لذا نماز کسی که به مسجد الحرام نماز می خواند، قبل از نزول این آیه درست و کافی بوده است. (چون مراد مولی را تا زمان نزول این آیه انجام داده است) (و از طرفی، اگر کسی قبل از نزول آیه "فولّ وجهک شطر المسجد الحرام" به سمت مسجد الحرام نماز می خواند هم، نمازش باطل بود.)