



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر السمرقاني

المتوفى ١٣٨٣ هـ . ق

همراه با :

شرح فارسی

جلد اول

از: سیدعبدالله اصغری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی بر اصول فقه محمدرضا مظفر

نویسنده:

عبدالله اصغری

ناشر چاپی:

ناصر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۶	شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر جلد ۱
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	فهرست مطالب
۱۷	المدخل (۱)
۱۷	تعریف علم الاصول: (۲)
۱۷	اشاره
۱۸	الحکم: واقعی و ظاهری (۱). و الدلیل: اجتهادی و فقهاتی.
۱۹	موضوع علم الاصول:
۱۹	اشاره
۲۰	فائده:
۲۰	تقسیم ابجائه:
۲۱	المقدمة
۲۱	اشاره
۲۱	۱- حقیقه الوضع
۲۲	۲- من الواضع؟
۲۳	۳- الوضع تعیننی و تعینی
۲۳	۴- اقسام الوضع
۲۵	۵- استحالة القسم الرابع
۲۶	۶- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقیق المعنی الحرفی
۲۷	اشاره
۲۹	(النتیجة)
۲۹	(بطلان القولین الاولین)

- ۲۹ اشاره
- ۳۰ (زیاده ایضاح)
- ۳۱ الوضع فی الحروف عام و الموضوع له خاص
- ۳۳ ۷- الاستعمال حقیقی و مجازی (۱)
- ۳۴ ۸- الدلالة تابعة للارادة
- ۳۷ ۹- الوضع شخصی و نوعی
- ۳۸ ۱۰- وضع المركبات
- ۳۹ ۱۱- علامات الحقیقه و المجاز
- ۳۹ اشاره
- ۳۹ (الاولی - التبادر)
- ۴۱ (العلامة الثانية- عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمه)
- ۴۴ ۱۲- الاصول اللفظية
- ۴۴ تمهید [فی الشک فی اللفظ]
- ۴۶ ۱- اصالة الحقیقه (۱)
- ۴۶ ۲- اصالة العموم
- ۴۶ ۳- اصالة الاطلاق (۱)
- ۴۶ ۴- اصالة عدم التقدير
- ۴۸ ۵- اصالة الظهور
- ۴۹ حجية الاصول اللفظية
- ۵۰ ۱۳- الترادف و الاشتراك
- ۵۰ اشاره
- ۵۱ استعمال اللفظ فی اکثر من معنی
- ۵۳ تنبيهان
- ۵۶ ۱۴- الحقیقه الشرعية

- ۵۶ اشاره
- ۵۸ الصحيح و الاعم
- ۶۱ المختار فى المسألة
- ۶۱ وهم و دفع
- ۶۲ تنبيهان
- ۶۲ ۱- لا يجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات
- ۶۴ ۲- لا ثمره للنزاع (۲) فى المعاملات الا فى الجملة
- ۶۵ المقصد الاول- مباحث الالفاظ
- ۶۵ تمهيد
- ۶۷ الباب الاول- المشتق
- ۶۷ اشاره
- ۶۷ ۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟
- ۷۰ ۲- جريان النزاع فى اسم الزمان
- ۷۱ ۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ
- ۷۳ ۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة
- ۷۵ المختار
- ۷۵ الباب الثانى- الأوامر
- ۷۵ اشاره
- ۷۶ المبحث الاول- مادة الامر
- ۷۶ اشاره
- ۷۶ ۱- معنى كلمة الامر (۲)
- ۷۸ ۲- اعتبار العلو فى معنى الامر
- ۷۸ ۳- دلالة لفظ الامر على الوجوب
- ۷۹ المبحث الثانى- صيغة الامر

- ۱- معنى صيغة الامر ۷۹
- ۲- ظهور الصيغة فى الوجوب (۱) ۸۱
- اشاره ۸۱
- تنبيهان ۸۲
- ۳- التبعدى و التوصلى ۸۴
- تمهيد ۸۴
- (أ) منشا الخلاف و تحريره ۸۵
- (ب) محل الخلاف من وجوه قصد القرية ۸۷
- (ج) الاطلاق و التقييد فى التقسيمات الاولية للواجب ۸۸
- (د) عدم امكان الاطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانوية للواجب ۸۹
- (النتيجة) ۹۰
- ۴- الواجب العينى و إطلاق الصيغة ۹۱
- ۵- الواجب التعيينى و اطلاق الصيغة ۹۲
- ۶- الواجب النفسى و اطلاق الصيغة ۹۲
- ۷- الفور و التراخى (۱) ۹۲
- ۸- المرة و التكرار (۱) ۹۴
- ۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ ۹۷
- ۱۰- الامر بشىء مرتين ۹۸
- ۱۱- دلالة الامر بالامر على الوجوب ۱۰۰
- الخاتمة- فى تقسيمات الواجب (۱) ۱۰۲
- اشاره ۱۰۲
- ۱- المطلق و المشروط ۱۰۲
- ۲- المعلق و المنجز ۱۰۴
- ۳- الاصلى و التبعى ۱۰۶

۱۰۸	۴- التخييري و التعيني (۱)
۱۱۱	۵- العيني و الكفائي
۱۱۳	۶- الموسع و المضيق
۱۱۶	هل يتبع القضاء الاداء؟
۱۱۹	الباب الثالث- النواهي
۱۱۹	اشاره
۱۱۹	۱- مادة النهي
۱۱۹	۲- صيغة النهي
۱۲۱	۳- ظهور صيغة النهي في التحريم (۱)
۱۲۱	۴- ما المطلوب في النهي؟
۱۲۳	۵- دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار
۱۲۳	اشاره
۱۲۳	(تنبيه)
۱۲۴	الباب الرابع- المفاهيم
۱۲۴	تمهيد
۱۲۴	۱- معنى كلمة المفهوم
۱۲۸	۲- النزاع في حجية المفهوم
۱۲۹	۳- اقسام المفهوم
۱۲۹	اشاره
۱۳۰	الاول- مفهوم الشرط
۱۳۰	تحريير محل النزاع
۱۳۲	المناطق في مفهوم الشرط
۱۳۸	إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء
۱۴۴	تنبيهان

۱۴۴	۱- تداخل المسببات
۱۴۵	۲- الاصل العملى فى المسألتين
۱۴۶	الثانى- مفهوم الوصف موضوع البحث
۱۴۶	اشاره
۱۴۹	الاقوال فى المسألة و الحق فيها
۱۵۲	الثالث- مفهوم الغاية
۱۵۶	الرابع- مفهوم الحصر (۱)
۱۵۶	معنى الحصر الحصر له معنيان
۱۵۷	اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته
۱۶۱	الخامس- مفهوم العدد
۱۶۲	السادس- مفهوم اللقب
۱۶۳	خاتمة- فى دلالة الاقتضاء و التنبيه و الاشارة
۱۶۳	تمهيد
۱۶۴	الجهة الاولى- مواقع الدلالات الثلاث
۱۶۴	اشاره
۱۶۵	۱- دلالة الاقتضاء
۱۶۷	۲- دلالة التنبيه
۱۶۸	۳- دلالة الإشارة
۱۶۹	الجهة الثانية- حجیة هذه الدلالات
۱۶۹	الباب الخامس- العام و الخاص
۱۶۹	تمهيد
۱۷۰	اقسام العام
۱۷۰	اشاره
۱۷۲	۱- (الفاظ العموم)

- ۲- المخصص المتصل و المنفصل ۱۷۴
- ۳- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟ ۱۷۵
- ۴- حجية العام المخصص في الباقي ۱۷۹
- ۵- هل يسرى اجمال المخصص إلى العام؟ (۱) ۱۸۱
- اشاره ۱۸۱
- (أ- الشبهة المفهومية) ۱۸۲
- (ب- الشبهة المصادقية) ۱۸۵
- (تنبيه) ۱۸۹
- ۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ۱۹۲
- ۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده ۱۹۵
- ۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة ۱۹۷
- ۹- تخصيص العام بالمفهوم ۲۰۰
- ۱۰- تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد ۲۰۲
- ۱۱- الدوران بين التخصيص و النسخ ۲۰۵
- اشاره ۲۰۵
- (الصورة الاولى) إذا كانا معلومی التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، ۲۰۹
- (الصورة الثانية) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم العام، ۲۰۹
- (الصورة الثالثة) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم الخاص، ۲۱۲
- الباب السادس - المطلق و المقيد ۲۱۴
- اشاره ۲۱۴
- المسألة الاولى - معنى المطلق و المقيد ۲۱۴
- المسألة الثانية - الاطلاق و التقييد متلازمان ۲۱۷
- المسألة الثالثة - الاطلاق في الجمل ۲۱۷
- المسألة الرابعة - هل الاطلاق بالوضع؟ ۲۱۹

- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۳ ۱- اعتبارات الماهية
- ۲۲۵ ۲- اعتبار الماهية عند الحكم عليها
- ۲۲۹ ۳- الاقوال في المسألة
- ۲۳۴ المسألة الخامسة- مقدمات الحكمة
- ۲۳۴ اشاره
- ۲۳۶ تنبيهان القدر المتيقن في مقام التخاطب
- ۲۳۸ الانصراف
- ۲۴۱ المسألة السادسة- المطلق و المقيد المتنافيان
- ۲۴۴ الباب السابع- المجمل و المبيّن
- ۲۴۴ اشاره
- ۲۴۴ ۱- معنى المجمل و المبيّن
- ۲۴۸ ۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها
- ۲۵۱ (تنبيه و تحقيق)
- ۲۵۳ المقصد الثاني- الملازمات العقلية
- ۲۵۳ تمهيد
- ۲۵۳ اشاره
- ۲۵۵ ۱- اقسام الدليل العقلي
- ۲۵۸ ۲- لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟
- ۲۶۱ الخلاصة
- ۲۶۱ تمهيد
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۴ المبحث الاول- التحسين و التقبيح العقليان
- ۲۶۴ اشاره

- ۱- معنى الحسن و القبح و تصوير النزاع فيهما ۲۶۶
- ۲- واقعية الحسن و القبح في معانيه و رأى الاشاعرة ۲۷۰
- ۳- العقل العملى و النظرى ۲۷۲
- ۴- اسباب حكم العقل العملى بالحسن و القبح ۲۷۴
- ۵- معنى الحسن و القبح الذاتيين ۲۸۲
- ۶- ادلة الطرفين ۲۸۳
- المبحث الثانى - ادراك العقل للحسن و القبح ۲۸۹
- المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع ۲۹۱
- اشاره ۲۹۱
- توضيح و تعقيب (۱) ۲۹۴
- الباب الثانى - غير المستقلات العقلية ۲۹۷
- تمهيد ۲۹۷
- المسألة الاولى - الاجزاء ۲۹۷
- تصدير ۲۹۷
- المقام الاول - الامر الاضطرارى ۳۰۰
- المقام الثانى - الامر الظاهرى ۳۰۴
- تمهيد ۳۰۴
- ۱- الاجزاء فى الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا ۳۰۶
- ۲- الاجزاء فى الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا ۳۰۹
- ۳- الاجزاء فى الامارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة (۱) ۳۱۲
- «تنبيه فى تبدل القطع» (۲) ۳۱۵
- المسألة الثانية - مقدمة الواجب ۳۱۵
- تحرير النزاع ۳۱۵
- مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟ (۲) ۳۱۶

- ۳۱۸ ثمره النزاع
- ۳۱۹ أمور تسعة:
- ۳۱۹ ۱- الواجب النفسى و الغيرى (۲)
- ۳۲۱ ۲- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى (۱)
- ۳۲۵ ۳- خصائص الوجوب الغيرى
- ۳۲۸ ۴- مقدمة الوجوب
- ۳۲۹ ۵- المقدمة الداخلية (۱)
- ۳۳۱ ۶- الشرط الشرعى
- ۳۳۵ ۷- الشرط المتأخر
- ۳۳۹ ۸- المقدمات المفوتة
- ۳۴۷ ۹- المقدمة العبادية
- ۳۵۵ النتيجة: مسألة مقدمة الواجب و الاقوال فيها
- ۳۵۷ المسألة الثالثة- مسألة الضد
- ۳۵۸ تحرير محل النزاع
- ۳۶۰ ۱- الضد العام
- ۳۶۲ ۲- الضد الخاص
- ۳۶۳ (الاول)- مسلك التلازم (۱)
- ۳۶۴ (الثانى)- مسلك المقدمية
- ۳۶۷ ثمره المسألة
- ۳۷۵ الترتب
- ۳۸۰ المسألة الرابعة- اجتماع الأمر و النهى
- ۳۸۰ تحرير محل النزاع (۱)
- ۳۸۴ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة (۱)
- ۳۸۶ مناقشة الكفاية فى تحرير النزاع (۱)

- ۳۸۷ قید المندوحة
- ۳۸۷ الفرق بين بابى التعارض و التزاحم و مسألة الاجتماع
- ۳۹۲ الحق فى المسألة
- ۳۹۹ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون
- ۴۰۱ ثمرة المسألة
- ۴۰۳ اجتماع الأمر و النهى مع عدم المندوحة
- ۴۰۶ حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه
- ۴۱۱ صحة الصلاة حال الخروج
- ۴۱۲ المسألة الخامسة- دلالة النهى على الفساد تحرير محل النزاع
- ۴۱۲ اشاره
- ۴۱۶ المبحث الاول- النهى عن العبادة
- ۴۲۳ المبحث الثانى- النهى عن المعاملة
- ۴۲۶ درباره مرکز

شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر جلد ۱

مشخصات کتاب

- سرشناسه: اصغری، عبدالله، شارح
عنوان و نام پدید آور: شرح فارسی بر اصول فقه محمد رضا مظفر / ترجمه و شرح عبدالله اصغری
مشخصات نشر: قم: ناصر، - ۱۳۶۸.
شابک: بها: ۱۷۵۰ ریال (ج. ۱).
یادداشت: عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ محمد رضا مظفر.
عنوان روی جلد: اصول فقه: همراه با یادواره علامه فقیه استاد حاج شیخ محمد رضا مظفر.
عنوان دیگر: اصول الفقه
موضوع: مظفر، محمد رضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول الفقه -- نقد و تفسیر
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: مظفر، محمد رضا، ۱۹۶۴ - ۱۹۰۴. اصول فقه. شرح.
رده بندی کنگره: BP۱۵۵/۸/م۶ الف ۶۰۴۲۲۲ ۱۳۶۸
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۵۹۲

فهرست مطالب

- تعریف علم اصول ۷
موضوع علم اصول ۱۰
فائده علم اصول ۱۱
مبحث وضع ۱۵
مقصد اول مباحث الفاظ ۸۳
الباب الاول المشتق ۸۷
الباب الثاني الاوامر ۱۰۱
الباب الثالث النواهي ۱۶۷
الباب الرابع المفاهيم ۱۷۵
الباب الخامس العام والخاص ۲۴۳
الباب السادس المطلق والمقيّد ۳۱۳
الباب السابع المجمل والمبيّن ۳۵۹
المقصد الثاني الملازمات العقلية ۳۷۳
المبحث الاول التحسين والتقييح العقليان ۳۹۱
الباب الثاني غير المستقلات العقلية ۴۴۳

الاجزاء ۴۴۴

مقدمه الواجب ۴۷۲

مسأله الضد ۵۳۷

اجتماع الامر و النهی ۵۷۰

دلالة النهی علی الفساد ۶۲۰

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶

وضع هذا الكتاب لتبسيط أصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول في بحره العميق عند ما يبلغون درجة المراهقين. و هو الحلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصول و بين كفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و بين انتقاء الآراء الحديثة التي تطور اليها هذا الفن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده على آلائه و نصلى على خاتم النبیین محمد و آله الطاهرين المعصومين.

المدخل (۱)

تعريف علم الاصول: (۲)

اشاره

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتیجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي». (۳)

(۱). یعنی راه ورود در مباحث علم اصول.

(۲). در هر علمی ابتدا از تعریف و موضوع و فائده آن بحث می‌شود، از این رو مرحوم مظفر تعریف علم اصول و بیان موضوع و فائده آن را «مدخل» و راه ورود در مباحث علم اصول معرفی نموده و بطور اختصار علم اصول را تعریف و موضوع و فائده آن را بیان نموده است.

(۳). خلاصه مطلب از این قرار است که در علم اصول فقه از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آنها استنباط حکم شرعی می‌باشد مثلاً استفاده و جوب نماز که یکی از احکام شرعی است از آیه «اقیموا الصلاة...» به دو چیز توقف دارد یکی اینکه صیغه امر دلالت بر جوب داشته باشد و دیگر اینکه ظاهر قرآن کریم حجت باشد.

ظهور صیغه امر در جوب نتیجه مبحث اوامر است که با بررسی‌های گسترده ثابت گردیده است که صیغه امر ظهور در جوب دارد. و معتبر بودن ظاهر قرآن نتیجه مبحث حجیت ظواهر است که با تحقیقات وسیع ثابت شده است که ظاهر قرآن حجت است بنابراین علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد، در طرق استنباط احکام شرعی واقع خواهد شد، مثلاً نتیجه بحث اوامر، که یکی از مباحث علم اصول است، آن است که صیغه امر ظهور و دلالت بر جوب دارد، این نتیجه را کبرای قیاس قرار می‌دهیم و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸

(مثاله) - ان الصلاة واجبه في الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دل علی وجوبها من القرآن الکریم قوله تعالی: «وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ

(۱) «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (۲)». و لكن دلالة الآية الاولى متوقفه على ظهور صيغته الامر- نحو (اقيموا) هنا- في الوجوب، و متوقفه على ان ظهور (۳) القرآن حجة يصح الاستدلال به. و هاتان المسألتان يتكفل بيانهما (علم الاصول).
 فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغته الامر ظاهرة في الوجوب، و ان ظهور القرآن حجة- استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة. و هكذا في كل حكم شرعي مستفاد من اي دليل شرعي او عقلي لا بد ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة او اكثر من مسائل هذا العلم.

وجوب صلاة كه يكي از احكام شرعي است استنباط مي شود به اين كيفيت:
 «الصلاة ما دل عليها الامر من القرآن (اقيموا الصلاة) و كل ما دل عليه الأمر من القرآن فهو واجب فالصلاة واجبة».
 (۱). اين آيه مثال براي صيغه امر است كه دلالت بر وجوب دارد چنانچه آيه ۷۲ سوره انعام (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) مثال براي جمله خبريه است كه در مقام انشاء دلالت بر وجوب دارد.
 (۲)- سوره نساء آيه ۱۰۳ ترجمه: البته نماز وظيفه ثابت و معيني براي مؤمنان است.
 براي كلمه (موقوت) دو معني ذكر شده است يكي اينكه موقوت از ماده (وقت) است نظر بر اينكه نماز اوقات معيني دارد، لذا به كتاب موقوت تعبير شده است، ديگر اينكه در بسياري از روايات ذكر شده در ذيل آيه، (موقوت) به معني واجب و ثابت تفسير شده است كه «نماز» نوشته ثابت و واجبي خواهد بود.
 (۳)- هر گاه از لفظي دو معني و يا چند معني در ذهن خلجان نمايد و يكي از آنها بر بقيه ترجيح داشته باشد مي گويند اين لفظ در آن معني ظهور دارد و يا اين لفظ ظاهر در آن معني است، به عبارت ديگر در «ظهور» احتمال خلاف وجود دارد و در «نص» احتمال خلاف وجود ندارد، بنا بر اين «نص» عبارت است از لفظي كه ذاتا و بر حسب وضع به معني خود دلالت كند و جز آن معني معني ديگري از آن استفاده نشود.
 أصول الفقه (با شرح فارسي)، ج ۱، ص: ۹

الحكم: واقعي و ظاهري (۱). و الدليل: اجتهادي و فقهاتي.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:
 ۱- ان يكون ثابتا للشيء بما هو في نفسه فعل من الافعال، كالمثال المتقدم اعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعل من الافعال مع قطع النظر عن اي شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). و الدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).
 ۲- ان يكون ثابتا للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الاجنبية، او وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على احد الاقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولي المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيرا لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقليا، كوجوب الاحتياط (۲) او

(۱). غرض از مطرح نمودن حكم واقعي و ظاهري آن است كه با قواعد علم اصول همان طوري كه احكام واقعيه استنباط مي شود احكام ظاهريه ايضا استنباط خواهد شد، و خلاصه فرق بين حكم واقعي و ظاهري آنست كه در حكم واقعي، موضوع حكم، نفس عمل، بدون اخذ عنوان اضافي در آن مي باشد مثل «وجوب» كه به ذات صلاة به عنوان اولي آنكه فعلي از افعال است، تعلق يافته

است، و در حکم ظاهری متعلق حکم یک قید و عنوان اضافی دارد مانند حکم اباحه که متعلق شده است به «شرب تن» منتهی به عنوان ثانوی آن، یعنی شرب تن با عنوان آنکه «حکم واقعی آن مجهول است» متعلق حکم ظاهری قرار گرفته که اباحه باشد. (۲). وجوب احتیاط در جایی است که شک در مکلف به باشد مثلا مسافر در نقطه‌ای رسیده است که نمی‌داند مسافتی را که طی کرده چهار فرسخ هست (تا قصر واجب باشد) و یا کمتر از چهار فرسخ است (تا تمام واجب باشد)؟ نسبت به اصل تکلیف (وجوب اتیان صلاة) یقین دارد و نسبت به مکلف به (قصر و یا تمام) شک و تردید دارد، در این مورد به حکم عقل احتیاط واجب است یعنی جهت تحصیل برائت یقینی باید صلاة را قصرا و هم تماما اتیان نماید.

مثال برائت: آنجا که شک در تکلیف دارد، مثلا نمی‌داند (شرب تن) حرام است و یا حلال؟ در این مورد «اصالة البراءة» جاری می‌شود و اباحه را ثابت خواهد کرد و این برائت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰

البراءة او عدم الاعتناء بالشك. و یسمى مثل هذا الحكم الثانوی (الحکم الظاهری).
و الدلیل الدال علیه (الدلیل الفقاهتی) او (الاصل العملی).

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتیجته فی طریق استنباط الحكم الواقعی، و منها ما يقع فی طریق الحكم الظاهری. و یجمع الكل «وقوعها فی طریق استنباط الحكم الشرعی» علی ما ذكرناه فی التعریف.

موضوع علم الاصول:

اشاره

ان هذا العلم غیر متکفل للبحث عن موضوع خاص، بل یبحث عن موضوعات شتی تشترك کلها فی غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعی. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الادلة الاربعه) فقط، و هی الكتاب و السنة و الاجماع و العقل، او بإضافة الاستصحاب، او بإضافة القیاس و الاستحسان، كما صنع المتقدمون (۱).

ایضا حکم عقلست چه آنکه بحکم عقل، عقاب بلا بیان قبیح می‌باشد. مثال عدم اعتناء به شک: مثلا یقین به طهارت داشته و شک در حدث دارد در این مورد عقل حاکم است بر اینکه بیقین سابق باید تداوم داد و بشک لاحق نباید اعتناء کرد که این عدم اعتناء حکم عقلی خواهد بود.

(۱). متقدمین از علماء علم اصول نظر بر اینکه معتقد بودند و لازم می‌دانستند که هر علمی باید موضوع خاصی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث گردد، لذا خود را به تکلف می‌انداختند تا موضوع خاصی برای علم اصول پیدا کنند، بدین لحاظ عده‌ای «ادله اربعه» را موضوع علم اصول معرفی کردند و عده دیگر بخاطر اینکه بعضی از مباحث اصولی از علم اصول خارج نشوند استصحاب و یا قیاس و استحسان را اضافه نمودند و خلاصه چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند، در صورتی که نیاز و ضرورت بر التزام بر اینکه هر علمی موضوعی باید داشته باشد در کار نبوده، و از این رو مرحوم مظفر می‌فرماید:

هیچ گونه ضرورتی در کار نیست که حتما هر علمی موضوع خاصی داشته باشد که از عوارض ذاتی آن بحث گردد.

سرانجام به این نتیجه می‌رسیم: لازم نیست علم اصول موضوع خاصی داشته باشد بلکه علم اصول از موضوعات پراکنده‌ای بحث می‌کند که همه در یک هدف (استنباط حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱

و لا- حاجه إلى الالتزام بأن العلم لا- بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية (۱) في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فأنته:

ان كل متشرع يعلم (۲) انه ما من فعل من افعال الانسان الاختيارية الا وله حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب او حرمة او نحوها من الاحكام الخمسة. و يعلم ايضا ان تلك الاحكام ليست كلها معلومة لكل احد بالعلم الضروري، بل يحتاج اكثرها لإثباتها إلى اعمال النظر و اقامة الدليل، اي انها من العلوم النظرية. و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الاحكام الشرعية، ففائدته اذا الاستعانة على الاستدلال للأحكام من ادلتها.

تقسيم ابجائه:

تنقسم مباحث هذا العلم (۳) إلى اربعة اقسام.

شرعی) شرکت دارند.

(۱). عوارض جمع عارض، و عرض در مقابل جوهر است در علم منطق خواندیم که اعراض (۹) تا می باشد مانند کم و کیف و متى و این و ... عرض همیشه بر غیر خود عارض می شود (اذا وجد وجد فی الغير) منتهی گاهی عروض عرض بر معروض بدون واسطه تحقق می یابد مانند عروض «زوجیت» بر «اربعه» و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه انجام می گیرد، مانند عروض «حرکت» بر سرنشین کشتی که به واسطه حرکت کشتی، سرنشین متحرک می شود، و گاهی عروض عرض بر معروض با واسطه در ثبوت خواهد بود، مانند عروض «ضحک» بر انسان به واسطه «تعجب» منظور از عوارض ذاتی آن است که واسطه در عروض نداشته باشد یعنی عوارض یا بدون واسطه باشد و یا با واسطه در ثبوت.

(۲). یعنی هر متشرعی به علم اجمالی آگاه است که هر فعلی از افعال اختیاری انسان در شریعت مقدس اسلام محکوم به یکی از احکام خمس (واجب، حرام، مستحب، مکروه، مباح) خواهد بود.

(۳). مباحث علم اصول چهار قسم است و کتاب «اصول الفقه» در چهار جزء تدوین شده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲

۱- (مباحث الالفاظ) و هی تبحث عن مداليل الالفاظ و ظواهرها من جهة عامة (۱) نظیر البحث عن ظهور صیغه افعال فی الوجوب و ظهور النهی فی الحرمة. و نحو ذلك.

۲- (المباحث العقلية) و هی ما تبحث عن لوازم الاحكام فی انفسها و لو لم تكن تلك الاحكام (۲) مدلوله للفظ، كالبحث عن الملازمة بین حكم العقل و حكم الشرع (۳)، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، و كالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد (۴)، و كالبحث عن جواز اجتماع الامر و النهی (۵). و غیر ذلك.

۳- (مباحث الحجّة) و هی ما يبحث فيها عن الحجیة و الدلیلیة كالبحث عن حجیة خبر

که هر جزئی مخصوص یک قسم از مباحث علم اصول خواهد بود، جزء اول تحت عنوان «مقصد اول» مربوط به مباحث الفاظ

است، و جزء دوم تحت عنوان «مقصد دوم» مربوط به ملازمات عقلیه است، و جزء سوم تحت عنوان «مقصد سوم» مربوط به مباحث حجت است، و جزء چهارم تحت عنوان «مقصد چهارم» مربوط به مباحث اصول عملیه خواهد بود.

(۱). یعنی الفاظی که مورد بحث در (مباحث الفاظ) می‌باشد اختصاص به الفاظ مخصوصه‌ای ندارند بلکه مباحث الفاظ عموم الفاظ را شامل خواهد شد، مثلا صیغه امر در مباحث الفاظ از جهت عامه (یعنی: چه از قرآن باشد و یا از روایات و احادیث و یا از موالی عرفیه و یا از پدر و مادر و یا از بزرگترها) مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا در چه معنایی ظهور خواهد داشت؟

(۲). مثل احکامی که از دلیل عقلی و یا اجماع که غیر لفظی هستند بدست آمده باشد.

(۳). کَلِّمًا حَكَمَ الْعَقْلُ بِقَبْحِهِ حَكْمَ الشَّرْعِ بِحَرَمَتِهِ وَ كَلِّمًا حَكَمَ الْعَقْلُ بِحَسَنِهِ حَكْمَ الشَّرْعِ بِوَجُوبِهِ.

(۴). مثلا- با امر «ازل النجاسة عن المسجد» ازاله نجاست از مسجد بر مکلف واجب شده است، آیا امر ازاله نجاست از نظر عقلی دلالت بر حرمت (نماز) که ضد ازاله نجاست می‌باشد دارد یا خیر؟

(۵). اجتماع امر و نهی مثلا در مورد صلاة در دار غصبی امر (صلّ) و نهی (لا تغصب) اجتماع نموده‌اند، آیا از نظر عقلی اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟ بالاخره در همه مباحثی که در مقصد دوم مطرح است عقل حضور دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳

الواحد و حجية الظواهر و حجية ظواهر الكتاب و حجية السنة و الاجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

۴- (مباحث الاصول العملية) و هی تبیح عن مرجع المجتهد عند فقدان الدلیل الاجتهادی، کالبیح عن اصل البراءة و الاحتیاط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب- اذن- اربعة. و له خاتمة تبیح عن تعارض الادلة و تسمى (مباحث التعادل و التراجیح) فالكتاب یقع فی خمسة اجزاء ان شاء الله تعالی.

و قبل الشروع لا بد من مقدمة یبحث فیها عن جملة من المباحث اللغویة التي لم یستوف البیح عنها فی العلوم الادبیة او لم یبحث عنها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵

المقدمة

اشاره

تبیح عن امور لها علاقة بوضع الالفاظ و استعمالها و دلالتها و فیها اربعة عشر مبحثا:

۱- حقیقه الوضع

لا شك ان دلالة الالفاظ علی معانیها فی آیه لغة كانت لیست ذاتیه، کذاتیة دلالة الدخان- مثلا- علی وجود النار، و ان توهم ذلك بعضهم (۱)، لأن لازم هذا الزعم ان

(۱)- بعضی‌ها توهم کرده‌اند که دلالت لفظ بر معنی بخاطر مناسبت ذاتی است که نسبت به هم دارند مثلا بین لفظ «آسمان» و معنی آن و لفظ «زمین» و معنی آن مناسبت ذاتی برقرار است و دلیل آنها بر مدعای مذکور آن است که اگر مناسبت ذاتی بین هر لفظ و

معنای آن نباشد و دلالت لفظ بر معنی به وضع واضح باشد، این سؤال مطرح می‌شود که چرا واضح لفظ «آسمان» را برای زمین و لفظ «زمین» را برای آسمان وضع نکرد؟ انتخاب لفظ «آسمان» را برای آسمان و لفظ «زمین» را برای زمین ترجیح بلا مرجح است و محال خواهد بود. بنابراین باید قبول نماییم که بین هر لفظ و معنای آن، مناسبت ذاتی وجود دارد و سرانجام با اشکال ترجیح بلا مرجح مواجه نخواهیم شد، این توهم مردود است، اولاً ترجیح بلا مرجح لازم نمی‌آید چه آنکه مرجح نوعی (که الفاظ بازاء معانی برای بشر از جهت سهولت تفاهم مصلحت دارد) موجود است و این مرجح نوعی در وضع الفاظ برای معانی کافی خواهد بود. و ثانیاً بعضی از الفاظ دارای دو معنای متضاد می‌باشد مثلاً «قرء» به معنای «طهر» و «حیض» است، اگر دلالت الفاظ بر معانی بخاطر مناسبت ذاتی باشد چگونه یک لفظ با دو معنای متضاد می‌تواند مناسبت ذاتی داشته باشد؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶

یشرتک جمیع البشر فی هذه الدلالة، مع ان الفارسی مثلا لا يفهم الالفاظ العربیة و لا غیرها من دون تعلم و كذلك العکس فی جمیع اللغات. و هذا واضح. و علیه، فلیست دلالة الالفاظ علی معانیها الا بالجعل و التخصیص من واضح تلك الالفاظ لمعانیها. و لذا تدخل الدلالة اللفظیة هذه فی الدلالة الوضعیة (۱).

۲- من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الاول فی كل لغة من اللغات؟

قیل: ان الواضع لا بد ان یكون شخصا واحدا یتبعه جماعة من البشر فی التفاهم

و ثالثا اگر مناسبت ذاتی بین هر لفظ و معنای آن برقرار باشد و دلالت هر لفظ بر معنای خود بخاطر مناسبت ذاتی باشد مانند دلالت (دخان) بر وجود «نار» باید همه انسانها در این دلالت شریک باشند و همه عارف به همه لغات باشند در صورتی که واقع الامر چنین نخواهد بود.

(۱). در علم منطق بیان شد که دلالت بر سه قسم است:

۱- دلالت عقلیه: آن است که دالّ و مدلول در وجود خارجی خود با هم تلازم ذاتی دارند مانند روشنایی صبح که اثر «شمس» است و به دلالت عقلی بر وجود «شمس» دلالت دارد.

۲- دلالت طبیعیه: آن است که دالّ و مدلول از نظر طبع انسانی با هم تلازم دارند و این دلالت بر خلاف دلالت عقلیه، به طبایع انسانها بستگی دارد و به اختلاف طبایع متفاوت می‌شود مثلاً در بعضی از طبایع (اف) از وجود تاسف و تزجر حکایت می‌کند و یا در بعضی از طبایع، انگشت گذاشتن بین قسمت بالای گوش و ابرو حالت تفکر را به ذهن منتقل می‌سازد، و یا مثل دلالت «احاح» بر وجع صدر درد سینه و دلالت سرعت (نبض) بر وجود تب

۳- دلالت وضعیه: در دلالت وضعیه بر خلاف دو قسم مذکور ملازمه بین دالّ و مدلول باید از ناحیه واضع جعل شود و این دلالت وضعیه به دو قسم منقسم می‌شود یکی لفظیه مانند دلالت لفظ (حسن) بر شخص معینی، دیگری غیر لفظیه مانند علائم راهنمایی.

نظر بر اینکه در دلالت الفاظ بر معانی جعل و قرارداد لازم است لذا دلالت الفاظ بر معانی جزء دلالت وضعیه به حساب آمده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷

بتلك (۱) اللغة. و قیل - و هو الاقرب إلى الصواب - ان الطبیعة البشريّة حسب القوة المودعة من الله تعالی فیها تقتضی افادة مقاصد الانسان بالالفاظ، فیخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند ارادة معنی مخصوص - كما هو المشاهد من الصبیان عند اول امرهم -

فیتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به (۲)، و الآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم الفاظا لمقاصدهم و تتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الالفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. و هذه اللغة قد تتشعب بين اقوام

(۱). در مورد اینکه واضح الفاظ کیست؟ سه احتمال وجود دارد:

۱- احتمال اول آن است که واضح ذات باری تعالی است و مختار محقق نائینی (ره) همین است و ما حصل فرمایش ایشان (کما نقل فی المحاضرات، از مرحوم آیت الله خوئی ج ۱، ص ۳۴) آن است که مناسبت ذاتی بین الفاظ و معانی برقرار است منتهی از نظر ما مجهول می‌باشد و خداوند که واضح است با ملاحظه همین مناسبت الفاظ را برای معانی وضع کرده است، البته وضع الفاظ برای معانی از جانب الله، از قبیل جعل احکام شرعیه که نیاز به ارسال رسل و انزال کتب داشته باشد نیست، کما اینکه از قبیل جعل امور تکوینی (مانند حصول عطش عند احتیاج المعدة الی الماء) هم نمی‌باشد بلکه به طریق الهام بوده که برای هر طائفه‌ای الهام نموده فلان لفظ را در فلان معنا استعمال نمایند، و برای اثبات مدعای خود مرحوم نائینی (ره) دو دلیل ذکر کرده: دلیل اول اینکه تنها خداوند است که احاطه بر همه الفاظ و معانی دارد و دلیل دوم اینکه اگر شخصی و یا اشخاصی معین واضح باید تاریخ ضبط می‌کرد.

۲- احتمال دوم آن است که واضح هر لغتی شخص و یا اشخاص معینی می‌باشد چنانچه می‌گویند واضح لغت عرب، یعرب بن قحطان بوده است.

۳- احتمال سوم آن است که اهل هر لغتی به مرور زمان و بر حسب نیاز، طبق استعداد خدادادی خود الفاظ را برای معانی وضع کرده‌اند، بنابراین واضح هر لغتی جماعتی از انسانها خواهد بود، نه اینکه خداوند و یا شخص یا اشخاص معینی واضح بوده باشند مختار مرحوم مظفر (ره) همین احتمال سوم است (البته استعداد خدادادی که در نهاد بشر به ودیعت گذاشته شده است غیر از مسئله الهام است که در نظریه محقق نائینی (ره) مطرح بود).

(۲). یعنی آن آخرین که با آن انسان مخترع مربوط و منسوبند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸

متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير و الزيادة، حتى قد تبتق (۱) منها لغات اخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

و عليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى و تخصيصه به. و مما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع انه لو كان الواضع شخصا واحدا لنقل ذلك في تاريخ اللغات و لعرف عند كل لغة واضعها.

۳- الوضع تعینى و تعینى

ثم ان دلالة الالفاظ على معانيها الاصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل و التخصيص (۲) و يسمى الوضع حينئذ (تعینى). و قد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الاستعمال على درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان على وجه إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. و يسمى الوضع حينئذ (تعینى).

۴- اقسام الوضع

لا بد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى، لأن الوضع حكم على المعنى و على

(۱). جدا می‌شود.

(۲). یعنی تعیین لفظ به ازاء معنی با قرارداد انجام گردد به این کیفیت که واضع اعلام نماید که لفظ (حسن) را برای فلان (نوزاد) وضع نمودم، نظر بر اینکه پای تعیین و تخصیص در کار است، لذا این نوع وضع را تعیینی و تخصیصی می‌نامند، به خلاف قسم دوم که تعیین و تخصیص در کار نخواهد بود، بلکه بر اثر زیادی استعمال، لفظ اختصاص به معنایی پیدا می‌کند یعنی تعیین و تخصیص خودبه‌خود حاصل می‌شود و لذا این نوع وضع را تعیینی و تخصیصی می‌گویند، مانند لفظ (امام) که بر اثر کثرت استعمال در مورد بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران خمینی کبیر (ره) تخصص و تعیین یافته است و علمهای بالغیه مانند (تأبط شراً). البته تقسیم وضع به تعیینی و تعیینی به لحاظ منشأ وضع می‌باشد که منشأ وضع در تعیینی وضع واضع است و در تعیینی کثرت استعمال خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹

اللفظ، و لا یصح الحکم علی الشیء الا بعد تصور و معرفته بوجه من الوجوه و لو علی نحو الاجمال، لأن تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجهه ای بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به الیه اذ یکون ذلك العنوان العام مرآة و کاشفا عنه كما إذا حکمت علی شیخ (۱) من بعید انه ایض مثلا و انت لا تعرفه بنفسه انه ای شیء هو، و اکثر ما تعرف عنه- مثلا- انه شیء من الاشیاء او حیوان من حیوانات. فقد صح حکمک علیه بأنه ایض مع انک لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و انما تصورت به عنوان انه شیء او حیوان لا اکثر و اشرت به الیه. و هذا ما یسمى فی عرفهم (تصور الشیء بوجهه) و هو کاف لصحة الحکم علی الشیء. و هذا بخلاف المجهول محضا فانه لا یمکن الحکم علیه ابدا.

و علی هذا، فانه یکفینا فی صحة الوضع للمعنی ان نتصوره بوجهه، كما لو کنا تصورناه بنفسه.

و لما عرفنا ان المعنی لا- بد من تصور و ان تصور و ان تصور علی نحوین- فانه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو ان المعنی قد یکون خاصا ای جزئیا و قد یکون عاما ای کلیا، نقول ان الوضع ینقسم إلى اربعة اقسام عقلیه (۲):

۱- ان یکون المعنی المتصور جزئیا و الموضوع له نفس ذلك الجزئی، ای ان الموضوع له معنی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم (الوضع خاص و الموضوع له خاص) (۳).

۲- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له نفس ذلك الکلی ای ان الموضوع له کلی

(۱). شبیح یعنی شیء که با چشم دیده شود که شخص ناظر به عنوان شیئیت آن شبیح و علامت را تصور می‌کند و سپس حکم می‌کند: بأنه ایض.

(۲). عقلیه نه به این معنی که عقل به صحت اقسام اربعه حکم نماید چنانچه خواهد آمد قسم چهارم از نظر عقل محال است، بلکه عقلیه به این معنی است که فرض چهار قسم از نظر عقل ممکن خواهد بود.

(۳). واضع در هنگام وضع، معنی جزئی حقیقی را که ذات نوزاد باشد ملاحظه و تصور می‌کند و لفظ (حسن) را بآزاء آن قرار می‌دهد که سرانجام قضیه شخصیه بوجود می‌آید: هذا حسن، در این صورت وضع خاص است، چه آنکه معنی خاص را تصور کرده و موضوع له خاص است، چه آنکه موضوع له همان معنی خاص می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰

متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمى هذا القسم (الوضع عام و الموضوع له عام) (۱).

۳- ان یکون المتصور کلیا و الموضوع له افراد ذلك الکلی لا نفسه ای ان الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجهه، و یسمى هذا القسم (الوضع عام و الموضوع له خاص) (۲).

۴- ان يكون المتصور جزئيا و الموضوع له كليا لذلك الجزئي، و يسمى هذا القسم (الوضع خاص و الموضوع له عام) (۳).

(۱). واضع در هنگام وضع معنی کلی را که (حیوان ناطق) باشد ملاحظه و تصور می‌نماید و لفظ (انسان) را بازاء همان معنی کلی و عام قرار می‌دهد، سرانجام قضیه کلی طبیعی به وجود می‌آید: انسان حیوان ناطق، در این صورت وضع و موضوع له عام است.

(۲). واضع در هنگام وضع، معنی عام و کلی را تصور می‌کند و لفظ را بازاء افراد و مصادیق آن معنی عام، وضع می‌نماید بنابراین موضوع له افراد و مصادیقند گرچه آن افراد مستقیما مورد ملاحظه و تصور قرار نگرفته‌اند ولی نظر بر اینکه عام می‌تواند وجه و عنوان برای مصادیق و افراد خود باشد لذا با تصور عام، افراد و مصادیق آن بالواسطه و بالوجه و العنوان تصور شده‌اند چه آنکه اگر یک مفهوم کلی را ملاحظه نماییم (مثل ملاحظه مفهوم انسان) افراد و مصادیق آن ایضا به نحو اجمال ملاحظه خواهد شد، به عبارت دیگر مفهوم عام مرآه و آینه افراد و مصادیق خود می‌باشد، در این صورت وضع عام و موضوع له خاص است، در وضع عام موضوع له خاص از نظر مقام تصور (همان طوری که بیان گردید) نزاع و اختلافی وجود ندارد و لکن از نظر مقام وقوع که آیا واقع شده است یا نه؟ مورد اختلاف است کسانی که معتقد به وقوع (وضع عام موضوع له خاص) هستند حروف و اسماء اشاره و ... را به عنوان مثال معرفی نموده‌اند که بحث مفصل آن خواهد آمد.

(۳). واضع در هنگام وضع، معنی خاص (جزئی حقیقی مثل زید) را تصور می‌کند و لفظ انسان را مثلا به ازاء معنی کلی و عام (که مفهوم حیوان ناطق باشد) وضع می‌نماید، در این صورت وضع خاص موضوع له عام است نظر بر اینکه مفهوم خاص و جزئی نمی‌تواند عنوان و وجه برای مفهوم کلی باشد و با تصور خاص، عام بوجهه و بعنوانه تصور نخواهد شد و مفهوم خاص آینه و مرآه مفهوم عام نمی‌باشد، لذا وضع کذایی (وضع خاص موضوع له عام) غیر ممکن می‌باشد چه آنکه موضوع له مجهول محض است و وضع لفظ برای موضوع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱

إذا عرفت هذه الاقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا- نزاع فی امکان الاقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فی وقوع القسمين الاولين. و مثال الاول الاعلام الشخصية كمحمد و علي و جعفر، و مثال الثاني اسماء الاجناس كماء و سماء و نجم و انسان و حیوان. و انما النزاع وقع فی امرين: الاول فی امکان القسم الرابع (۱)، و الثاني فی وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و اسماء الاشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها (۲) علی ما سیأتی.

۵- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام فنقول فی بيانه: ان النزاع فی امکان ذلك ناشئ من النزاع فی امکان ان يكون الخاص وجهها و عنوانا للعام، (۳)

له مجهول، محال خواهد بود. (۱). یعنی آیا می‌شود قسم رابع را تصور کرد؟

(۲). مثل هیئت فعل ماضی و مضارع و امر حاضر که یکی از ملحقات حروف هیئات است. مثلا واضع در هنگام وضع هیئت فعل ماضی (فعل وزن) نسبت تحقیق کلی و عام را تصور کرده است چه آنکه نسبت‌های تحقیق زیاد و لا یحصی می‌باشد و همه نسبتها را تک تک نمی‌توانست تصور نماید مثلا ضرب زید، قام عمر، ذهب بکر، و ... هر کدام نسبت تحقیق دارد و هیئت فعل ماضی را برای افراد آن عام و کلی یعنی نسبت جزئی وضع نمود، وضع عام موضوع له خاص می‌باشد مثلا در «ضرب زید» هیئت فعل ماضی در نسبت تحقیق خاص که بین (ضرب) و (زید) موجود است استعمال شده و همان نسبت خاص موضوع له خواهد بود و همچنین

هیئت فعل مضارع برای افراد نسبت ترقییه وضع شده است و هیئت فعل امر برای افراد نسبت طلبیه وضع شده است.

(۳). استحاله وضع خاص موضوع له عام، از این قرار است که واضح در مقام وضع تنها معنی خاص و جزئی را تصور نموده و لفظ را برای معنی کلی و عام وضع کرده است و معنی عام که موضوع له است نه بنفسه و نه بوجه تصور نشده است، بنفسه تصور نشده بخاطر آنکه اگر معنای عام بنفسه تصور شده باشد خلاف فرض است، چه آنکه اگر معنی عام تصور شود و موضوع له همان معنی عام باشد قسم دوم از کار درمی آید و بوجه تصور نشده به خاطر آنکه آنچه که تصور شده معنی خاص و جزئی است و با تصور معنی خاص، معنی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲

و ذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصور بنفسه او بوجه لاستحاله الحكم على المجهول، و المفروض في هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصورا و انما تصور الخاص فقط (۱)، و الا لو كان متصورا بنفسه (۲) و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني و هو الوضع العام و الموضوع له العام. و لا كلام في امكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان يفرض ان الخاص يصح ان يكون وجها من وجوه العام و جهة من جهاته حتى يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه و مغنيا عنه، لأجل ان يكون تصورا للعام بوجه.

و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الامر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه (۳) من وجوه الخاص و جهة من جهاته. و لذا قلنا بامكان القسم الثالث و هو (الوضع العام و الموضوع له الخاص) لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في

عام تصور نخواهد شد، چه آنکه خاص نمی تواند وجه و عنوان برای عام باشد مثلا با تصور زید مفهوم انسان (حیوان ناطق) تصور نخواهد شد، بنابراین موضوع له در قسم رابع معنی عام است و مجهول محض خواهد بود و در گذشته بیان شد که برای موضوع له مجهول به هیچ عنوان نمی توان لفظی را وضع نمود، مثلا- یک فضانوردی در کره مریخ حیوانی را مشاهده می کند و مشخصات منحصر به فرد دارد، در وسط سینه خود دست دارد و یک چشم در پیشانی و یک چشم دیگر در فرق سر قرار گرفته و یک عدد شاخ در پشت گردن خود دارد و ... فضانورد این حیوان را که یک فرد جزئی و خاص می باشد تصور می کند و لفظی را فقط می تواند برای همین حیوان وضع نماید و نمی تواند لفظ را برای معنی عامی وضع نماید که شامل آن حیوان و غیر آن هم بشود چه آنکه معنی عام تصور نکرده است.

از اینجا است که قسم رابع (وضع خاص موضوع له عام) محال خواهد بود.

(۱). ضمیر «تصور» به واضع راجع می شود. (۲). ضمیر «نفسه» به عام برمی گردد.

(۳). مثلا «حیوان» که عام است می تواند جهتی از جهات «انسان» که خاص است باشد برای اینکه انسان یکی از جوهش (حیوانیت) است و وجه دیگرش (ناطقیّت) می باشد و لکن «انسان» نمی تواند وجهی و عنوانی از جوه و عناوین «حیوان» باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳

ضمنه جميع افراد (۱) بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الامر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص و لا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره اصلا لا بنفسه بحسب الفرض و لا بوجه اذ ليس الخاص وجها له. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

اشاره

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من اسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و الاستفهام و نحوها.

و قبل اثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف و ما يمتاز به عن الاسم) فنقول:

الاقوال فى وضع الحروف و ما يلحق بها من الاسماء ثلاثة:

۱- ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الاسماء المسانخة لها فى المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. و كذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء، و معنى (فى) معنى كلمة الظرفية ... و هكذا.

(۱). ضمير «افراد» به عام برمی گردد از عبارت کتاب استفاده می شود که تصوّر مفهوم عام تنها خود را نشان می دهد و از غیر خود چه مفهوم عام باشد و چه خاص هرگز حکایت نخواهد کرد، بنابراین با تصور مفهوم عام دیگری به هیچ وجه تصور نمی شود، آری همگان قبول دارند که با تصور مفهوم عام تنها افراد و مصادیق همان عام را می توانیم بالوجه و العنوان تصور نمائیم، به عبارت دیگر با تصور مفهوم عام خود آن بنفسه و بالتفصیل تصور می شود و افراد و مصادیق آن بالاجمال و بوجه و عنوانه تصوّر خواهد شد.

مؤلف:

غرض از توضیح مطلب مذکور آن است که در بحث حروف از گفتار مرحوم مظفر (ره) استفاده می شود که با تصوّر مفهوم عام می توان مفهوم خاص دیگری را و لو آنکه از مصادیق و افراد آن عام نباشد بالاجمال و العنوان و الوجهه تصوّر نمود و این نقد مهمی است که بر ایشان وارد است و بحث آن مفصل خواهد آمد، فانتظر.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴

و انما الفرق فى جهة اخرى، و هى ان الحرف وضع لاجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حاله و آله لغيره، اى إذا لوحظ المعنى غير مستقل فى نفسه، و الاسم وضع لأجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ مستقلا فى نفسه.

مثلا- مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان احدهما لفظ (الابتداء) و الثانى كلمة (من) لكن الاول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل مستقلا فى نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». و الثانى وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل غير مستقل فى نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم ان الاول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله لغيره و غير مستقل فى نفسه، و الثانى يلاحظه حين الاستعمال مستقلا، مع ان المعنى فى كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما انما هو فى الغاية فقط.

و لازم هذا القول ان الوضع و الموضوع له فى الحروف (۱) عامان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى (۲) نجم الائمة و اختاره المحقق صاحب الكفاية.

(۱). ما حصل قول اول در مورد وضع حروف آن است که آقای واضع برای مفهوم (ابتداء) دو تا لفظ را وضع نموده یکی لفظ (من) را که حرف است، دیگر لفظ (ابتداء) که اسم می باشد، منتهی فرق آن دو از این قرار است که اگر (معنى ابتداء) مستقلا و فى نفسه لحاظ شود باید لفظ (ابتداء) به کار گرفته شود و اگر آن معنى غير مستقل و آله للغير، لحاظ شود باید لفظ (من) بکار رود، قول مذکور مختار مرحوم صاحب کفایه می باشد.

و بنابراین قول وضع حروف عام و موضوع له حروف ایضا عام خواهد بود، باین کیفیت که واضح در مقام وضع مفهوم عام ابتدائیت را تصوّر نموده و لفظ (ابتداء) و (من) را برای همان معنی عام وضع نموده است، منتهی در مقام استعمال، لفظ ابتداء (ابتداء السیر کان سریعاً) و لفظ من (سرت من البصره الی الکوفه) در ابتداء جزئی و خاص، استعمال خواهد شد و سرانجام در رابطه با حروف صحبت از نسبت و ربط مطرح نخواهد بود.

(۲). شیخ رضی نجم الائمه محمد بن حسن استرآبادی از مفاخر علماء شیعه است که جلال الدین سیوطی مصری دانشمند نامی و بزرگ عامه از این دانشمند عالی مقام شیعه بدین گونه نام می‌برد: (الرضی الامام المشهور صاحب شرح کافیه ابن حاجب است که مانند آن کسی شرحی بر کافیه نوشته). تفصیل ماجرا در ج ۴ مفاخر اسلام ص ۲۰۸ آمده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵

۲- ان الحروف لم توضع لمعان اصلا، بل حالها حال علامات الاعراب فی افاده کیفیت خاصه فی لفظ آخر، فکما ان علامه الرفع فی قولهم (حدثنا زرارة) تدل علی ان زرارة فاعل الحديث كذلك (من) فی المثال المتقدم تدل علی ان النجف مبتدا منها و السیر مبتدا به.

۳- ان الحروف موضوعه لمعان مبیئه فی حقیقتها و سنخها للمعانی الاسمیة، فان المعانی الاسمیة فی حد ذاتها معان مستقلة فی انفسها، و معانی الحروف لا استقلال لها بل هی متقومه بغيرها.

و الصحیح هذا القول الثالث. و یحتاج الی توضیح و بیان:

ان المعانی الموجودة فی الخارج علی نحوین:

الاول- ما یكون موجودا فی نفسه، (کزید) الذی هو من جنس الجوهر و (قیامه) مثلا- الذی هو من جنس العرض، فان کلا منهما موجود فی نفسه. و الفرق ان الجوهر موجود فی نفسه لنفسه، و العرض موجود فی نفسه لغيره.

الثانی- ما یكون موجودا لا فی نفسه، کنسبه الی یزید (۱).

و الدلیل علی کون هذا المعنی (۲) لا فی نفسه: انه لو کان للنسب و الروابط وجودات

(۱). در فارسی نسبت بین زید و قیام به «است» تعبیر می‌شود: زید ایستاده است.

(۲). خلاصه مطلب آن است که در مثل (زید قائم) سه قسم موجود محقق است:

۱- جوهر که «زید» باشد با آنکه هستی خود را از غیر گرفته موجود فی نفسه و لنفسه می‌باشد فی نفسه یعنی دارای استقلال است و به خود قوام دارد لنفسه می‌باشد یعنی در وجود خارجی خود نیاز به غیر و موضوع ندارد.

۲- عرض که «قیام» باشد موجود فی نفسه و لغيره می‌باشد «فی نفسه» یعنی وجود مستقل دارد، منتهی در وجود خارجی نیاز به غیر و موضوع دارد، چه آنکه «العرض اذا وجد فی الخارج وجد فی الموضوع»، در مثال مذکور موضوع قیام (زید) است.

۳- رابط بین زید و قیام موجود سوّمی است که وجود «فی غیره» دارد یعنی وجود آویزان، و حقیقت و واقعیت آن همان تعلق و وابستگی و ربط خواهد بود وجود ربطی باعث به هم پیوستن جوهر و عرض (زید و قیام) می‌باشد اگر وجود ربطی در کار نباشد (زید) و قیام با هم مربوط نخواهند بود، بنابراین اگر موجود سوّم وجود ربطی نباشد و بلکه موجود مستقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶

استقلالیة، للزم وجود الرابط بینها و بین موضوعاتها، فنقل الکلام الی ذلک الرابط، و المفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط ایضا ... و هكذا نقل الکلام الی هذا الرابط فیلزم التسلسل، و التسلسل باطل.

فیعلم من ذلک ان وجود الروابط و النسب فی حد ذاته متعلق بالغير و لا حقیقه له الا التعلق بالطرفین.

ثم ان الانسان في مقام افادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الاسماء، و الموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف و ما يلحق بها (۱). و هذه المعاني غير المستقلة لما كانت على اقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، او هيئة لفظية تدل عليه.

مثلا- إذا قيل «نزحت البئر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة و معان غير مستقلة: احداها نسبة النزح إلى فاعله (۲) و الدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، و ثانيها نسبتها إلى ما وقع عليه اي مفعوله و هو البئر و الدال عليها هيئة النصب في الكلمة، و ثالثها نسبتها إلى المكان و الدال عليها كلمة (في)، و رابعها نسبتها إلى الآلة و الدال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو). و من هنا يعلم ان الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظا مستقلا كلفظة من،

باشد یعنی هر سه موجود را در مثال مذکور وجودهای مستقل حساب نمایم لازم می شود که وجود چهارمی بنام وجود ربطی باید قائل شویم تا میان آن سه موجود مستقل ارتباط برقرار نماید و همچنین اگر موجود چهارمی استقلال داشته باشد نیاز به موجود پنجم داریم که باعث برگراری ارتباط بشود و خلاصه بدین کیفیت گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است، و لذا بخاطر فرار از تسلسل در مثال مذکور باید قبول نمایم که موجود سومی وجود ربطی خواهد بود. ۱. مانند اسماء اشاره و موصولات و هیئات.

(۲). نسبت نزح به فاعل نسبت صدوریه است و نسبت نزح به مفعول نسبت وقوعیه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷

و إلى، و فی. و ربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات و الافعال (۲) و هيئات الاعراب.

(النتيجة)

فقد تحقق مما بيناه ان الحروف لها معان (۱) تدل عليها كالاسماء، و الفرق ان المعاني الاسمية مستقلة في أنفسها و قابلة لتصورها في ذاتها، و ان كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، و اما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة و غير قابلة للتصور الا في ضمن مفهوم آخر. و من هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

(بطلان القولين الاولين)

اشاره

و على هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل ان الحروف لا- معانى لها و كذلك القول الاول القائل ان المعنى الحرفي و الاسمي متحدان بالذات مختلفان باللاحظ.

و يرد هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف و الاسم في موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبدهة حتى على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار- مثلا- ان يقال زيد الظرفية الدار.

و قد اجيب عن هذا الايراد بأنه انما لا يصح احدهما في موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلا، و لا يستعمل لفظ (في) الا عند لحاظ معناه غير مستقل و آله لغيره. و لكنه جواب غير صحيح لانه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ و المعنى. و على تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

(زیاده ایضاح)

اذ قد عرفت ان الموجودات [ینبغی ان یقال للتوضیح ان الموجودات علی أربعة

(۱). این عبارت اشاره برد قول کسانی است که می‌گویند حروف و هیئات اصلا معنایی ندارند. (۲). مثل هیئت فاعلی و مفعولی و ظرفی، هیئت فاعلی مانند «کتبت» که فعل منسوب به فاعل شده است، البته معنی هیئت غیر از معنی حرفی می‌باشد، منتهی شبیه معنی حرفی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸

انحاء: موجود فی نفسه لنفسه بنفسه (۱) و هو واجب الوجود، و موجود فی نفسه لغيره و هو الجوهر كالجسم و النفس، و موجود فی نفسه لغيره و هو العرض، و موجود فی غيره و هو أضعفها و هو المعنى الحرفی المعبر عنه بالربط. فالاقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، و الرابع، عداها الذی هو المعنى الحرفی الذی لا وجود له الا وجود طرفیه. [منها ما یكون مستقلا فی الوجود، و منها ما یكون رابطا بین موجودین - فاعلم ان کل کلام مرکب من کلمتین او اکثر إذا ألقیت کلماته (۲) بغیر ارتباط بینها فان کل واحد منها کلمة مستقلة فی نفسها لا ارتباط لها بالآخری، و انما الذی یربط بین المفردات و یؤلفها کلاما واحدا هو الحرف او احدی الهیئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا:

أنا. کتب. قلم - لا یكون بین هذه الکلمات ربط و انما هی مفردات صرفه منثورة (۳). اما إذا قلت: کتبت بالقلم - کان کلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الکلامیة الا بفضل الهیئة المخصوصة لکتبت و حرف الباء و ال.

و علیه یصح ان یقال ان الحروف هی روابط المفردات المستقلة و المؤلفه للكلام

(۱). «فی نفسه» یعنی استقلال در وجود دارد به این معنی که وجودش مثل وجود ربط و وابسته به طرفین نخواهد بود «لنفسه» آن موجود به خود قوام دارد و مانند عرض نیاز به موضوع و محل نخواهد داشت «بنفسه» موجودی که هستی خود را از غیر نگرفته و بلکه هستی عین ذات او می‌باشد.

موجود «فی نفسه و لنفسه و بنفسه» مانند ذات خداوند، موجود «فی نفسه و لنفسه» مانند جوهر: «جسم» جوهر مادی است، و «نفس» جوهر مجرد است، جوهر وجود و هستی خود را از غیر گرفته، لذا «بغیره» خواهد بود.

موجود «فی نفسه و لغيره» مانند عرض (کم و کیف و ...) که واقعیت مستقل دارد و به تنهایی قابل تصور می‌باشد یعنی قابلیت آن را دارد که به آن اشاره شود و «لغيره» به این خاطر است که إذا وجد وجد فی الموضوع، و موجودی که «بنفسه و لنفسه و فی نفسه» نمی‌باشد بلکه (فی غیره) می‌باشد، ضعیف‌ترین موجودات است مانند معنی حرف که عین تعلق و ربط است و با وجود طرفین نسبت، موجود می‌شود و در مرتبه بسیار ضعیفی از وجود قرار دارد.

(۲). یعنی زمانی که تلفظ کنی کلمات آن کلام را. ۳. پراکنده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹

الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها (۱) شأن النسبة بین المعانی المختلفة و الرابطة بین المفاهیم غیر المربوطة. فکما ان النسبة رابطة بین المعانی (۲) و مؤلفه بینها فکذلك الحرف الدال علیها رابط بین الالفاظ و مؤلف بینها.

و إلى هذا (۳) اشار سید الاولیاء امیر المؤمنین علیه السلام بقوله المعروف فی تقسیم الکلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما

انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما اوجد معنى في غيره». فأشار إلى ان المعاني الاسمية معان استقلالية، و معاني الحروف غير مستقلة في نفسها و انما هي تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

الوضع في الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومه بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة اخرى و لا تصدق عليها، و هي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي. (۴)

(۱). یعنی کارآیی و منزلت حروف.

(۲). یعنی همان‌طوری که بین معانی حقیقی نسبتی وجود دارد که آنها را به هم مربوط می‌سازد بین خود الفاظ ایضا نسبتی به نام حروف وجود دارد که دال بر همان نسبت معنی خواهد بود.

(۳). یعنی به این مطلب که حرف ایجاد ارتباط می‌کند و معنی حرف عین ربط بین معانیست و خود حرف عین ربط بین الفاظ خواهد بود، امیر المؤمنین علیه السلام اشاره فرموده است.

(۴). پیش از تبیین اینکه وضع در حروف عام و موضوع له خاص می‌باشد، چند نکته را (چنانچه از عبارت کتاب استفاده می‌شود) باید در نظر داشته باشیم:

نکته اول: معنی حروف همان نسبت‌ها و ربطهایی است که فی ما بین دو چیز وجود دارند و قوام وجودی آنها وابسته به طرفین نسبت، می‌باشد و بدون طرفین هرگز وجود نخواهند داشت، مثلاً «فی» در زید فی الدار همان نسبت و ربط ظرفی ای می‌باشد که بین (زید) و (دار) برقرار است، معنی (من) در سرت من البصرة الى الكوفة همان نسبت ابتدایی است که بین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰

سیر و بصره موجود است، معنی «الی» همان نسبت انتهایی ای است که بین سیر و کوفه موجود است.

نکته دوم: نسبت‌ها و ربطهایی که معانی حروف هستند از نظر حقیقت و هویت با هم تباین دارند و حتی تباین نسبت‌ها با هم در دو مرحله تحقق دارد مرحله اول تباین بین نسبت‌های ابتدایی و انتهایی و ظرفی و ... برقرار است مرحله دوم تباین بین افراد نسبت ابتدایی و همچنین نسبت‌های انتهایی و بین افراد نسبت ظرفی، چه آنکه هر کدام از نسبت‌های ابتدایی و ظرفی و انتهایی به نوبه خود افرادی دارند مثلاً نسبت ابتدایی در سرت من البصرة الى الكوفة غیر از نسبت ابتدایی است که در سرت من القم الى الطهران موجود است و با هم تباین خواهند داشت.

نکته سوم: هریک از نسبت‌ها و ربطها در حد ذات خود جزئی حقیقی و مفهوم خاص می‌باشد، مثلاً نسبت ابتدایی در سرت من البصرة الى الكوفة یک مفهوم جزئی و خاص است که بر کثیرین و بر غیر خود از نسبت‌های دیگر صادق نخواهد بود چه آنکه هر نسبتی مشخصات مخصوص به خود دارد و مخصوص طرفین خود می‌باشد.

نکته چهارم: هیچ‌یک از نسبت‌ها را نمی‌توانیم یک مفهوم کلی که منطبق بر بقیه نسبت‌ها باشد فرض نماییم، چه آنکه هر نسبتی، از طرفین خود قوام می‌گیرد و مشخصات مخصوص به خود دارد، و اگر آن نسبت جزئی و خاص را مفهوم کلی فرض نماییم (تا آنکه صادق بر کثیرین باشد) از نسبت بودن و ربط بودن، و معنی حرفی بودن بیرون شده و حقیقتش منقلب خواهد گردید.

نکته پنجم: نسبت‌ها و ربطها (نسبت ابتدایی که معنی (من) و نسبت انتهایی که معنی (الی) و نسبت ظرفی که معنی (فی) می‌باشد) به حدی زیاد و فراوان است که برای هیچ انسان و متفکری تصور تک تک آن‌ها میسر نخواهد بود، چه آنکه نسبت‌ها و ربطها غیر محصور و نامحدود می‌باشند.

با توجه به نکات پنجگانه کلمه (من) که یکی از حروف است را به عنوان مثال مورد توجه قرار می‌دهیم که چرا و چگونه باید کلمه (من) وضع آن عام و موضوع له آن خاص باشد؟

واضع در مقام وضع نمی‌تواند تک‌تک نسبت‌های ابتدایی را تصور نماید و کلمه (من) را برای آن‌ها وضع کند چه آنکه نسبت‌های ابتدایی غیر محصورند و تصور همه آن‌ها برای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱

واضع می‌سور نخواهد بود و همچنین امکان ندارد یکی از نسبت‌ها را مفهوم کلی فرض نماید و با تصور آن همه افراد نسبت‌های ابتدایی را بالاجمال تصور نماید چه آنکه مفهوم جزئی عام و کلی نخواهد شد و بدین لحاظ واضع به ناچار باید نسبت ابتدایی به معنی اسمی را که مفهوم کلی و عام است تصور نماید و این مفهوم عام عنوان برای همه نسبت‌های ابتدایی به معنی حرفی خواهد بود، در نتیجه با تصور آن عام، همه نسبت‌های معنی حرفی را بالاجمال تصور کرده و سپس لفظ (من) را برای نسبت‌های ابتدایی خاص و جزئی وضع کرده است که وضع عام است و موضوع له خاص می‌باشد.

بنابراین آنچه که در مقام وضع، و لحاظ تصور شده است نسبت ابتدایی به معنی اسمی است که کلی و عام خواهد بود، و آنچه که موضوع له (من) در سرت من البصره الی الکوفه است همان نسبت ابتدایی جزئی و خاص است که بین «سیر» و «بصره» موجود است. حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحد باشند مانند «الانسان حیوان الناطق» که مفهوم «انسان» با «حیوان الناطق» متحدند و تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم تغایر دارند.

و حمل شایع و صناعی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم مغایرند و تنها از نظر مصداق خارجی اتحاد دارند مانند «الانسان ضاحک».

به عبارت دیگر حمل اولی و ذاتی حمل مفهوم بر مفهوم است و حمل شایع صناعی حمل مصداق بر مفهوم خواهد بود، با توجه به معنی حمل اولی و شایع توضیح عبارت این می‌شود که:

نسبت ابتداییه بحمل شایع موضوع له کلمه (من) می‌باشد چه آنکه نسبت ابتداییه یک مفهوم کلی است و معنای اسمی می‌باشد و آنچه که موضوع له (من) خواهد بود یکی از مصادیق نسبت ابتداییه است که بین حرکت و بصره (سرت من البصره) موجود است، بنابراین نسبت ابتداییه به حمل شایع یعنی حمل مصداق بر مفهوم، موضوع له (من) می‌باشد.

و اما نسبت ابتداییه به حمل اولی و ذاتی یعنی حمل مفهوم بر مفهوم (النسبة الابتدائية نسبة الابتدائية) موضوع له (من) نخواهد بود بلکه نسبت ابتدایی بحمل اولی مفهوم کلی و معنی اسمی خواهد بود و طرف نسبت یعنی موضوع واقع می‌شود.

این بود فرمایش مرحوم مظفر (ره).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲

و علیه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين و هي متقومةً بالطرفين و الابلطت و انسلخت عن حقيقة كونها نسبة. ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنی اسمی يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها و ليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الافراد غير المحصورة التي لا- يمكن التعبير عنها الا- بعوانها و بعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع و اما النسبة الابتدائية بالحمل الاولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

و من هذا يعلم حال اسماء الاشارة (۱) و الضمائر و الموصولات و نحوها. فالوضع في

در اینجا اشکالی بر مرحوم مظفر (ره) وارد است و آن این است که همه قبول دارند هر مفهوم کلی تنها می‌تواند برای افراد و مصادیق خود، عنوان باشد، نه برای غیر خود، مرحوم مظفر صریحا فرمودند که نسبت ابتدائی به معنی اسمی مفهوم کلی است که واضح آن را در مقام وضع تصور و لحاظ می‌نماید و آن مفهوم کلی عنوان است برای نسبت‌های ابتدائی که معنی حرفی است چگونه معنی اسمی عنوان برای معنی حرفی می‌شود در صورتی که خود مرحوم مظفر کرا را اشاره فرمودند: (ان الحروف موضوعه لمعان مبینة فی حقیقتها و سنخها للمعانی الاسمیة)، یعنی سنخ و حقیقت معانی اسمی با معانی حرفی مابین خواهد بود، بنا بر این معنی اسمی هرگز نمی‌تواند عنوان برای معانی حرفی باشد سرانجام با تصور معنی اسمی (نسبت ابتدائی بمعنی اسمی) افراد نسبت‌های ابتدائی به معنی حرفی تصور نشده و موضوع له (من) مجهول محض خواهد بود.

(۱). مثلا-واضع در مورد وضع اسم اشاره (ذا) اولاً مشارالیه مفرد مذکر را به عنوان مفهوم کلی و عام ملاحظه نموده و (ذا) را برای مشارالیه خاص و جزئی وضع نموده است، و همچنین در مقام وضع ضمیر (هو) اولاً مرجع مفرد مذکر غائب را به عنوان مفهوم کلی و عام تصور نموده و لفظ (هو) را برای مرجع مفرد مذکر غائب خاص و جزئی وضع نموده است و کذا موصول و غیر ذلک. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳
الجمیع عام و الموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقیقی و مجازی (۱)

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له (حقیقه) (۲)، و استعماله فی غیره المناسب له

(۱). بحث استعمال حقیقی و مجازی از مباحث علم بیان است، چنانچه بحث حروف مربوط به علم لغت می‌باشد، غرض از طرح مبحث استعمال حقیقی و مجازی روشن نمودن نکته‌ای است که در علم بیان حالت ابهام داشته و آن نکته آن است که علی‌رغم اعتقاد عده‌ای از علمای علم بیان استعمال لفظ در غیر موضوع له در گرو تجویز و نیکو شمردن ذوق سلیم است، نه آنکه منوط به ترخیص و اجازه واضح (که به ترخیص نوعی تعبیر شده است) باشد، بنابراین در مقام استعمال لفظ در غیر موضوع له نباید تنها علاقات مذکوره در علم بیان (که ۲۵ تا و گاهی بیشتر گفته‌اند) را ملاحظه نمود، بلکه در هر موردی که معنی غیر موضوع له با موضوع له مناسبتی داشت و ذوق سلیم تحسین نمود استعمال جایز است، و الا در صورت عدم تحسین ذوق سلیم با وجود مناسبت و علاقه استعمال جایز نخواهد بود.

مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور یک دلیل و یک مؤید ذکر می‌فرماید: دلیل آن است که مثلا استعمال لفظ «اسد» در «رجل شجاع» به طور مجاز از نظر ذوق سلیم صحیح است و اگر صد بار واضح این استعمال را منع کند استعمال مذکور از کرسی صحت به زیر افکنده نخواهد شد و همچنین استعمال لفظ اسد را به طور مجاز در رجلی که دهنش بوی بد دارد ذوق سلیم نیکو نمی‌شمارد و اگر هزار بار واضح این استعمال را تجویز کند استعمال مذکور صحیح نخواهد شد، بنابراین معلوم می‌شود که استعمال مجازی مربوط به استحسان ذوق سلیم خواهد بود.

مؤید آن است که می‌بینیم لغات مختلفی‌ای در معانی مجازی اتفاق دارند مثلا در هر لغتی از رجل شجاع به لفظ معادل (اسد) تعبیر می‌کنند و همچنین در خیلی از مجازات که بین بشر شایع است همه لغات متفق هستند مثلا در زبان فارسی به سخن گوی جمعیتی می‌گویند:

فلانی زبان آن جمعیت است، در زبان عربی و انگلیسی و ... ایضا چنین تعبیری شایع است خلاصه معلوم می‌شود که استعمالات مجازی منوط به نیکو شمردن ذوق سلیم است.

(۲). استعمال حقیقی مانند: (اضرب رقبته) «گردن او را بزَن» رقبه در موضوع له خود که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴

(مجاز)، و فی غیر المناسب (غلط). و هذا أمر محل وفاق.

و لکنه وقع الخلاف فی الاستعمال المجازی فی أن صحته هل هی متوقفة علی ترخیص الواضع و ملاحظه العلاقات المذكوره فی علم البیان، او أن صحته طبعیه تابعه لاستحسان الذوق السلیم، فکلما کان المعنی غیر الموضوع له مناسباً للمعنی الموضوع له و استحسنة الطبع صح استعمال اللفظ فیهِ، و الا فلا؟

و الارجح القول الثانی، لأننا نجد صحه استعمال الاسد فی الرجل الشجاع مجازاً، و ان منع منه الواضع، و عدم صحه استعماله مجازاً فی کرهه رائحه الفم - كما یمثلون - و ان رخص الواضع. و مؤید ذلك اتفاق اللغات المختلفه غالباً فی المعانی المجازیة فترى فی کل لغة یرعب عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد. و هكذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للارادة

قسموا الدلالة إلى قسمين: التصوريه و التصديقيه:

۱- (التصوريه) و هی ان ینتقل ذهن الانسان إلى معنی اللفظ بمجرد صدوره من (۱)

«گردن» باشد استعمال شده است، استعمال مجازی مانند: (اعتق رقبه) «بنده‌ای را آزاد کن» «رقبه» در کل بدن بطور مجاز استعمال شده است.

استعمال غلط مانند: (خذ هذا الفرس مشیراً الی کتاب) «بگیر این فرس را در حالی که به کتاب اشاره می‌کند» که استعمال فرس در کتاب غلط است، چه آنکه مناسب و علاقه‌ای بین فرس و کتاب وجود ندارد و ذوق سلیم استعمال مذکور را نمی‌پسندد.

(۱). ما حصل سخن در مبحث ۸ آن است که بین علماء خلاف واقع شده که آیا دلالت لفظ بر معنی تابع اراده متکلم است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که متکلم آن معنی را در مقام تلفظ اراده و قصد نموده باشد، و یا اینکه دلالت تابع وضع است به این معنی که لفظ در صورتی دلالت بر معنی دارد که مخاطب و سامع علم به وضع داشته باشد.

مرحوم مظفر ابتداء دلالت را به تصویری و تصدیقیه تقسیم می‌نماید و سپس نظر خود را در مورد نزاع مذکور اعلام می‌نماید، و خلاصه مطلب از این قرار است که در دلالت تصویری با توجه به تعریف و توضیحی که برای آن ذکر شده است بدون شک و تردید دلالت لفظ بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵

لافظ (۱)، و لو علم ان الالفاظ لم یقصد، کانتقال الذهن إلى المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی، مع ان المعنی الحقیقی لیس مقصوداً للمتکلم، و کانتقال الذهن إلى المعنی من اللفظ الصادر من الساهی او النائم او الغالط (۲).

معنی تابع اراده متکلم نخواهد بود، مثلاً- (مادر) به فرزندش می‌گوید «قربان چشمان بادامیت شوم» در عین اینکه متکلم از لفظ (بادام) معنی آن را اراده نکرده، ولی فرزند از لفظ بادام معنی واقعی آن را می‌فهمد و از مادر طلب بادام می‌کند و یا مثلاً شخصی نائم لفظی را می‌گوید و سامع از آن لفظ به معنی آن منتقل خواهد شد، بنابراین در دلالت تصویری دلالت تابع علم به وضع است و نه تابع اراده متکلم.

و اما در دلالت تصدیقیه که تحقق آن به سه امر توقف دارد، بدون شک و تردید دلالت تابع اراده خواهد بود، بنابراین در نزاع

مذکور باید قول به تفصیل را انتخاب نمائیم به این کیفیت که در دلالت تصویری دلالت تابع وضع است و در دلالت تصدیقیه دلالت تابع اراده خواهد بود.

مرحوم مظفر (ره) به جهت پیشگیری از آن سؤال به کلی پنبه دلالت تصویری را می‌زند و می‌فرماید: دلالت تصویری از صف دلالت باید خارج شود و دلالت تصویری را دلالت نامیدن غلط است، چه آنکه دلالت آن است که دال، از وجود مدلول کشف نماید و در دلالت تصویری کشف وجود ندارد بلکه جز تداعی چیزی دیگری از دلالت تصویری حاصل نخواهد شد.

بنابراین دلالت تصویری در واقع دلالت نبوده و اطلاق واژه (دلالت) را بر آن از باب تجوز و تشبیه می‌باشد، و لذا دلالت همان دلالت تصدیقیه است و بس، و در دلالت تصدیقیه معلوم است که دلالت تابع اراده می‌باشد به این کیفیت که اولاً باید احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است، ثانیاً باید محرز شود که متکلم به طور جدی سخن می‌گوید و ثالثاً باید محرز شود که متکلم معنی لفظی را که تلفظ می‌کند اراده و قصد داشته، پس از تحقق امور ثلاثه دلالت تصدیقیه تحقق می‌یابد و معلوم است که دلالت تصدیقیه تابع اراده خواهد بود.

(۱). مثلاً (مادر) به فرزندش می‌گوید: قربان چشمان بادامیت کردم، با اینکه مادر از لفظ بادام معنی آن را قصد نداشته، ولی فرزند از لفظ بادام معنی آن را می‌فهمد و از مادر طلب بادام می‌کند.

(۲). فرق ساهی با غلط آن است که غلط در حرف زدن تعمد دارد و لکن اشتباه کلامی از او ایراد می‌گردد، و اما ساهی در حرف زدن تعمد ندارد، بلکه سهواً سخنی بر زبانش جاری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶

۲- (التصدیقیه) (۱) و هی دلالة اللفظ علی ان المعنی مراد للمتکلم فی اللفظ و قاصد لاستعماله فیه. و هذه الدلالة متوقفة علی عدۀ اشیاء: اولاً- علی احراز کون المتکلم فی مقام البیان و الافادة، و ثانیاً علی احراز انه جاد غیر هازل، و ثالثاً علی احراز انه قاصد لمعنی کلامه شاعر به، و رابعاً علی عدم نصب قرینه علی ارادة خلاف الموضوع له و الا- کانت الدلالة التصدیقیه (۲) علی طبق القرینه المنصوبه.

و المعروف ان الدلالة الاولى (التصوریه) معلوله للوضع، ای ان الدلالة الوضعیه هی الدلالة التصوریه. و هذا هو مراد من یقول: «ان الدلالة غیر تابعه للارادة بل تابعه لعلم السامع بالوضع».

و الحق ان الدلالة تابعه للارادة، و اول من تنبه لذلك فیما نعلم الشیخ نصیر الدین الطوسی اعلی الله مقامه، لأن الدلالة فی الحقیقه منحصره فی الدلالة التصدیقیه، و الدلالة التصوریه التي یسمونها دلالة لیست بدلالة، و ان سمیت كذلك فانه من باب التشبیه و التجوز، لأن التصوریه فی الحقیقه هی من باب تداعی المعانی (۳) الذي یحصل بأدنی مناسبة فتقسیم الدلالة إلى تصدیقیه و تصویریه تقسیم الشیء إلى نفسه و إلى غیره (۴).

می‌گردد. (۱). تصدیقیه یعنی سبب تصدیق مخاطب می‌شود.

(۲). یعنی دلالت تصدیقیه همان طوری که در استعمال حقیقی تحقق می‌یابد در استعمال مجازی ایضا تحقق‌پذیر است منتهی در استعمال حقیقی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر خلاف موضوع له لفظ نیاورده است و در استعمال مجازی علاوه بر امور ثلاثه باید محرز شود که متکلم قرینه بر اراده خلاف موضوع له آورده است که دلالت تصدیقیه در معنی مجازی محقق خواهد شد، مانند (رأیت اسدا یرمی) دیدم مرد شجاعی را که تیراندازی می‌کرد.

(۳). مثلاً شما صحنه جنگ و دعوی دو نفر را نظاره می‌کنید و بین آن دو میانجیگری کرده و دعوی خاتمه پیدا می‌کند، بعد از مدتی یکی از آن دو نفر را ملاقات می‌نمائید، بلافاصله صحنه جنگ و دعوی در ذهن شما تداعی خواهد نمود، تداعی یعنی چیزی

در ذهن آمدن.

(۴). تقسیم صحیح آن است که مقسم شامل اقسام شود و وجود مقسم در ضمن یکی از اقسام تحقق یابد، مانند: تقسیم (کلمه) به فعل و اسم و حرف، و اما اگر در مقام تقسیم شیء اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷

و السر فی ذلك ان الدلالة حقیقه - كما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الاول بحث الدلالة - هی ان یکشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظا او غير لفظ.

مثلا - ان طرقة الباب (۱) يقال انها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعه لهذه الغاية. و تحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق و قصده، و لذلك يتحرك السامع إلى اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب او الطرقة من دون ان يسمع طرقة و لا يسمى ذلك دالة. و لذا ان الطرقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلا - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة و ان خطر فی ذهن السامع (۲) معنى ذلك.

و هكذا نقول فی دلالة الالفاظ على معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل و انه عن شعور و قصد و ان غرضه البيان و الافهام، و معنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون حينئذ دالا على وجود المعنى ای وجوده فی نفس المتكلم بوجود قصدي فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان يفهمه السامع. و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقة دالة. و ينعقد بهذا للكلام ظهور فی معناه الموضوع

را که واقعا مشمول مقسم نباشد به عنوان (قسم) معرفی نماید تقسیم شیء الی نفسه و الی غیره خواهد بود و چنین تقسیمی غلط است، مانند تقسیم کتاب را به کتاب خطی و قلم.

در ما نحن فيه دلالت تصویری واقعا دلالت به حساب نمی آید، بنابراین تقسیم «دلالت» را به تصویری و تصدیقیه تقسیم شیء است الی نفسه و الی غیره و ناصحیح خواهد بود.

(۱). یعنی کوبیدن و زدن درب، طارق به معنی کوبنده است، «المطرقة» به معنی وسیله کوبیدن همان دستگاه و وسیله ای است که روی دربها کار گذاشته می شود.

(۲). یعنی در مرحله تصور «کوبنده» در ذهن سامع می آید ولی نه به طوری که حتما کوبنده پشت درب موجود است که مرحله تصدیق می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸

له او المعنى الذى اقيمت على ارادته قرينة.

و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية فی المنطق (۲۶/۱) بأنها «هى كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به». و من هنا سمى المعنى معنى، ای المقصود، من عناه إذا قصده.

و لأجل ان يتضح هذا الامر جيدا (۱) اعتبر باللافتات (۲) التى توضع فى هذا العصر

(۱). منظور مرحوم مظفر (ره) در این ۵۳ سطر به چند جمله خلاصه می شود: دلالت منحصر به دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری را از باب تشبیه و مجاز، دلالت می گویند و در حقیقت و واقع دلالت تصویری جز تداعی معانی چیز دیگری نبوده و از زمره دلالت خارج خواهد بود، در دلالت تصدیقی اراده رکن مهمی به حساب می آید و اگر اراده و قصد معنی از ناحیه متکلم نباشد

دلالتی در کار نمی‌باشد.

شاهد این مطلب آن است وقتی که دلالت وضعی و غیر لفظی را بررسی می‌کنیم می‌بینیم اراده، اساس دلالت را تشکیل می‌دهد و همچنین دلالت وضعی و لفظی که واضح لفظ را تنها برای معنایی وضع کرده که مراد متکلم باشد یعنی اراده متکلم در حین استعمال باید به آن معنی تعلق بگیرد و سامع از شنیدن آن لفظ به مراد متکلم تصدیق نماید، و خلاصه دلالت وضعی و غیر لفظی (مانند علائم راهنمایی) با دلالت وضعی لفظی فرق ندارد، همان‌طوری که در دلالت وضعی و غیر لفظی اراده و تصدیق واقعیت دلالت را تشکیل می‌دهد در دلالت وضعی لفظی ایضا واقعیت دلالت بستگی به اراده و تصدیق دارد، مثلا در دلالت وضعی و غیر لفظی مانند تابلوهای راهنمایی که دارای دو حالت است:

حالت اول آن است که تابلوها با شرایط خاص خود در محلی که باید، نصب شده‌اند به نحوی که معلوم می‌شود از نهادن آن‌ها هدایت «راه روان» اراده و قصد شده است، در این حالت اراده هست و دلالت ایضا وجود دارد که راه روان با مشاهده تابلو می‌فهمد که مثلا راه مسدود است و یا غیر ذلک.

حالت دوم مثلا تابلو در مغازه نقاشی قرار گرفته است، در این حالت قصد و اراده وجود ندارد، و لذا دلالتی وجود ندارد، با آنکه از خواندن نوشته تابلو در ذهن انسان معنی آن نوشته‌ها خطور و تداعی می‌کند ولی دلالتی در کار نخواهد بود.

(۲). تابلوهای راهنمایی، «اتجاه»: انحراف، «اللائفة»: تابلو، «مستطرقین»: راهروان، «مغلوقة»: راه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹

للدلالة على ان الطريق مغلوقة - مثلا - او ان الاتجاه في الطريق إلى اليمين او اليسار، و نحو ذلك. فان اللائفة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق او الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة في الطريق مهملة او عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ و لكن لا تكون دالة عنده على ان الطريق مغلوقة او أن الاتجاه كذا، بل اكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلا.

۹- الوضع شخصی و نوعی

قد عرفت في المبحث الرابع انه لا بد في الوضع من تصور اللفظ و المعنى و عرفت هناك ان المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه و أخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ ايضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه و يضعه للمعنى كما هو الغالب في الالفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصيا). و ربما يتصوره بوجهه و عنوانه، فيسمى الوضع (نوعيا). (۱)

بسته است.

(۱). تقسیم «وضع» به شخصی و نوعی به اعتبار لحاظ و تصور خود لفظ است، چنانچه تقسیمات گذشته (وضع عام موضوع له خاص وضع عام موضوع له عام و ...) به اعتبار تصور معنی بود.

وضع شخصی آن است که: واضع لفظ را شخصا و خاصیا و بنفسه تصور می‌نماید و همان لفظ را برای معنایی وضع می‌کند، مثلا واضع لفظ (حسن) را بنفسه تصور می‌کند و آن را برای نوزاد مورد نظر وضع و به عنوان نام قرار خواهد داد.

وضع نوعی آن است که: واضع نوع الفاظ را بوجه تصور می‌نماید مثلا در مقام وضع هیئت‌ها (فعل وزن و یفعل و فاعل وزن) نظر بر اینکه تصور همه هیئت‌ها بطور جداگانه برای واضع امکان ندارد، چه آنکه هیئت فعل وزن را مثلا اگر تصور کند باید در ضمن ماده‌ای آن را ملاحظه کند و مواد حدّ و حصر و اندازه‌ای ندارد و غیر محدود است، مثلا گاهی هیئت (فعل) در ضمن (ض، ر، ب)

محقق می‌شود و گاهی در ضمن (خ، ر، ج) (خرج) و ... محقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰

و مثال الوضع النوعی الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل انما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا و هي هيئة الفعل الماضي فان تصورها لا بد ان يكون في ضمن الضاد والراء والباء او في ضمن الفاء والعين واللام في فعل. و لما كانت المواد غير محصورة و لا يمكن تصور جميعها فلا بد من الاشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا او زنة فاعل او غيرهما، و يتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في احدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

۱۰- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعه لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الاشارة اليها، و اخرى في المركبات (۱) كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لافادة

می‌شود، بنابراین تصور تک تک هیئت‌ها غیر میسور است، و لذا واضع در مقام وضع باید نوع «فعل وزن» را تصور نماید که سرانجام همه هیئت‌های «فعل وزن» بالوجه و العنوان تصور شده است، و سپس نوع هیئت فعل وزن (فعل ماضی) را برای نسبت تحقیقی وضع می‌کند که با یک وضع میلیونها هیئت فعل وزن (فعل ماضی) وضع شده است و کذا هیئت «یفعل» و «فاعل» و غیر ذلك.

(۱). منظور از مرکب یعنی مجموع ماده و هیئت که آیا مرکب به مجموع هیئت و ماده خود برای معنایی وضع شده است یا خیر؟ جهت توضیح مطلب و بیان حق مطلب و مشخص شدن محل نزاع دو مثال را در زمینه بحث می‌آوریم و سرانجام خواهیم دید که نزاع واقعیّت خود را از دست داده و به نزاع لفظی و صوری برگشت خواهد نمود.

مثال اول: (زید انسان) در این جمله تحقیق سه تا وضع مورد اتفاق است:

۱- وضع کلمه (زید) برای ذات معین و مشخص خارجی.

۲- وضع لفظ «انسان» برای «حیوان الناطق».

۳- وضع هیئت ترکیبیه بین مبتداء و خبر «زید انسان» برای اثبات انسانیت برای زید.

مثال دوم: «الانسان متعجب» تحقیق چهار وضع در این جمله مورد قبول همگان است:

۱- وضع «انسان» برای «حیوان الناطق».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱

حمل شیء علی شیء، و کهيئة تقديم ما حقه التأخير لافادة الاختصاص.

۲- وضع ماده «متعجب (مصدر)» برای تعجب کردن.

۳- وضع هیئت «متعجب (هیئت اسم فاعل)» برای ذات متلبس به مبدأ.

۴- وضع هیئت جمله اسمیه «الانسان متعجب» برای ثبوت تعجب برای انسان. محل نزاع آن است که آیا مرکب وضع جداگانه و مخصوص به خود دارد یا نه؟ یعنی جمله «زید انسان» علاوه بر سه وضعی که بیان شد، وضع چهارمی دارد یا خیر؟ و یا «الانسان متعجب» علاوه بر چهار وضعی که بیان گردید وضع پنجمی دارد یا خیر؟

حق مطلب آن است که وضع اضافی به نام وضع مرکب وجود ندارد، چه آنکه وضع اضافی یا لغو است و یا خلاف واقع خواهد

بود، مثلا در مثال «زید انسان» اگر بگوییم مجموع «زید انسان» با هیئت و ماده به عنوان مرکب وضع چهارمی دارد و با وضع چهارم همان معنای (اثبات انسانیت برای زید) را که هیئت ترکیبی بین مبتداء و خبر افاده می‌کرد، تفهیم می‌نماید، در این صورت وضع چهارم به عنوان وضع مرکب لغو خواهد بود چه آنکه معنی مذکور (اثبات انسانیت برای زید) به توسط وضع سوم افاده می‌شود و نیاز به وضع چهارم نخواهد بود، و اگر بگوییم با وضع چهارم به عنوان وضع مرکب غیر از معانی‌ای که به توسط وضع‌های سه‌گانه افاده شده، تفهیم می‌گردد خلاف واقع می‌باشد چه آنکه در مثال مذکور غیر از معانی‌ای افاده شده به توسط وضع‌های سه‌گانه معنای دیگری در کار نخواهد بود.

و همچنین در مثال «انسان متعجب» که وضع پنجم اگر همان معانی‌ای را که به توسط وضع‌های چهارگانه افاده شده تفهیم نماید، تحصیل حاصل و لغویت وضع پنجم لازم می‌آید، و اگر وضع پنجم معنایی را که غیر از معانی افاده شده به توسط وضع‌های چهارگانه می‌باشد، تفهیم نماید خلاف واقع خواهد بود.

بنابراین در دو مثال مذکور و مثال‌های دیگر مرکب وضع جداگانه، غیر از وضع‌هایی که بیان گردید نخواهد داشت، و شاید آن‌هایی که قائل به وضع مرکب شده‌اند منظورشان از وضع مرکب همان وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم (یعنی وضع هیئت ترکیبیه برای حمل شیء بر شیء) باشد و اگر چنین باشد نزاع، لفظی و صوری بوده و از واقعیت برخوردار نخواهد بود، چه آنکه همان‌طوری که بیان گردید وضع سوم در مثال اول و وضع چهارم در مثال دوم مورد قبول همگان می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲

و من هنا تعرف انه لا- حاجة إلى وضع الجمل و المركبات في افادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهيئات بالوضع النوعي- كما قيل- بل هو لغو محض. و لعل من ذهب إلى وضعها اراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها و هيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

۱۱- علامات الحقيقة و المجاز

اشاره

قد يعلم الانسان- اما من طريق نص اهل اللغة او لكونه نفسه من اهل اللغة- ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد في ذلك، فانه من الواضح ان استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة و في غيره مجاز. و قد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم ان استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، او على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. و قد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز- اى لتعيين انه موضوع لذلك المعنى او غير موضوع- طرقا و علامات كثيرة نذكر هنا اهمها:

(الاولى- التبادر)

دلالة كل لفظ على اى معنى لا بد لها من سبب. و السبب لا يخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية. (۱) و قد عرفت بطلانها، او العلقه الوضعية، او القرينة الحالية او

(۱). تبادر آن است که از شنیدن لفظ که عاری از قرینه باشد معنایی در ذهن سامع خطور نماید و این خطور و فهم و سبقت معنی در ذهن، علامت آن است که آن معنی موضوع له و معنی حقیقی آن لفظ خواهد بود و این خطور معنی از لفظ در ذهن نه به خاطر

آن است که مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی وجود دارد، همان‌طوری که مناسبت ذاتی بین «دخان» و وجود «نار» موجود است چه آنکه وجود مناسبت ذاتی بین لفظ و معنی قابل قبول نیست و بطلان آن در گذشته بیان گردید، و همچنین خطور معنی در ذهن از استماع لفظ، نه به خاطر قرینه حالیه و مقالیه است چه آنکه فرض بر آن است که لفظ عاری از هر گونه قرینه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳

المقالیه. فاذا علم ان الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرینه فانه یثبت انها من جهة العلقه الوضعیه. وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامه الحقیقه». و المقصود من كلمه التبادر هو انسباق المعنی (۱) من نفس اللفظ مجردا عن كل قرینه.

و قد یعرض علی ذلك (۲) بأن التبادر لا بد له من سبب، و لیس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا یحصل من اللفظ إلى معناه فی أية لغة غیر العالم بتلك اللغة، فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر- لزم الدور المحال (۳). فلا یعقل- علی هذا- ان یكون التبادر علامه للحقیقه یتستفاد منه العلم بالوضع و المفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

بنابراین منشأ خطور معنی از لفظ در ذهن، همان علقه وضعیه است که بین لفظ و معنی وجود دارد و بدین کیفیت «تبادر» از ثبوت وضع کشف نموده و معنی حقیقی و موضوع له را مشخص می‌سازد، از اینجا است که می‌گویند «تبادر» علامت حقیقت است و عدم «تبادر» نشانه مجاز خواهد بود، یعنی اگر لفظی در معنایی تبادر نداشته باشد معلوم می‌شود که آن معنی معنای مجازی می‌باشد. (۱). یعنی پیشی گرفتن معنی در ذهن.

(۲). ما حصل اشکال آن است که در مقام اثبات آن هستیم که موضوع له و وضع به توسط «تبادر» مشخص می‌شود یعنی علم بوضع و مشخص شدن موضوع له توقف بر «تبادر» دارد، در صورتی که سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، یعنی بدون علم به وضع «تبادر» محقق نخواهد شد، بنابراین علم به وضع توقف بر «تبادر» دارد و «تبادر» متوقف بر علم به وضع خواهد بود و این دور است و محال.

(۳). «دور» اقسامی دارد، بعضی از آن‌ها محال است و بعضی از آن‌ها محال نخواهد بود، مثلا دور معنی که توقف شیء بر شیء است و عنوان علت و معلول را ندارد محال نمی‌باشد مانند دو تا آجری که سر به سر هم تکیه دارند و دور زمانی که عنوان علت و معلول را دارا می‌باشد محال است، مثلا وجود «ب» بر «الف» توقف داشته باشد و وجود «الف» بر «ب».

در مورد بحث منظور از «دور» دور محال است، لذا در عبارت، (دور) را مقید به محال نموده و فرموده: «لزم الدور المحال».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴

و (الجواب) (۱): ان كل فرد من أمة یعیش معها لا بد ان یتعمل الالفاظ المتداوله عندها تبعا لها، و لا بد ان یرتكز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یتوجب انسباق ذهنه إلى المعنی عند سماع اللفظ، و قد یكون ذلك الارتکاز من دون التفات تفصیلی الیه و إلى خصوصیات المعنی. فاذا أراد الانسان معرفه المعنی و تلك الخصوصیات و توجهت نفسه الیه- فانه یفتش (۲) عما هو مرتکز فی نفسه من المعنی، فینظر الیه مستقلا عن القرینه، فیری ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه (۳) الارتکازی. فیرف انه حقیقه فیه. فالعلم بالوضع لمعنی خاص بخصوصیاته التفصیلیه ای الالتفات التفصیلی إلى الوضع و التوجه الیه یتوقف علی التبادر، و التبادر انما هو موقوف علی العلم الارتکازی بوضع اللفظ لمعناه غیر الملتفت الیه.

و الحاصل ان هناك علمین: احدهما یتوقف علی التبادر و هو العلم التفصیلی و الآخر یتوقف التبادر علیه و هو العلم الاجمالی (۴) الارتکازی.

(۱). ما حصل جواب آن است که درست است، «تبادر» و انسباق معنی در ذهن عند سماع اللفظ، بر علم به وضع توقف دارد، یعنی سبب حصول «تبادر» همان علم به وضع است، منتهی علم اجمالی که در اذهان مرتکز است سبب حصول «تبادر» می‌شود و آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصیلی به وضع و تشخیص موضوع له با همه خصوصیات تفصیلی آن خواهد بود، بنابراین آنچه که توقف بر «تبادر» دارد علم تفصیلی پیدا کردن به وضع است و آنچه که «تبادر» بر آن توقف دارد علم اجمالی و ارتکازی داشتن به وضع خواهد بود، و بدین لحاظ دور لازم نمی‌آید. (۲). «یفتش» به معنی تفتیش و بررسی است.

(۳). (من) بی‌آیه است و بیان از (ما) (ما هو) خواهد بود.

(۴). علم اجمالی در اصطلاح علم اصول به این معنی است که مثلاً به نجاست یکی از دو ظرف آب یقین دارد و لکن نمی‌داند که ظرف آب غربی نجس است و یا ظرف آب شرقی، در اصطلاح علم اصول می‌گویند به نجاست ظرف آب علم اجمالی دارد. و اما در اصطلاح علم منطق علم اجمالی به آن علمی اطلاق می‌شود که بعنوان کبری کلی برای انسان حاصل شود نه به عنوان مشخصات فردیه.

در اصطلاح فلاسفه و فلسفه، علم اجمالی همان التفات مرتکز در ذهن است که به طور اجمال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵

هذا الجواب (۱) بالقياس إلى العالم بالوضع، و اما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر اماره على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، یعنی ان الامارة عنده تبادر غيره من اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمي من اصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرى عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. و عليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر و التبادر يتوقف على علم غيره.

(العلامة الثانية - عدم صحة السلب و صحته، و صحة الحمل و عدمه)

ذکروا: ان عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامة انه حقيقة فيه و ان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. (۲)

باشد نه به طور تفصیل در ما نحن فيه منظور از علم اجمالی به معنی فلسفی آن خواهد بود.

(۱). جواب دوم از «دور» آن است که «تبادر» در نزد عالم به وضع، علامت حقیقت است برای شخص جاهل، به این کیفیت که مثلاً آقای عجمی معنای حقیقی و موضوع له «صعید» را نمی‌داند که آیا تراب خالص است و یا مطلق وجه الارض؟ او باید برود بین عربها بررسی کند که در نزد عربها از لفظ «صعید» چه معنایی تبادر دارد و آنها از لفظ «صعید» چه معنایی را می‌فهمند، تبادر در نزد عربها که عالم به لغت هستند، علامت حقیقت است برای آقای عجمی که جاهل به لغت می‌باشد بنابراین دور لازم نخواهد آمد، چه آنکه حصول علم به موضوع له برای شخص عجمی توقف بر «تبادر» دارد ولی «تبادر» توقف بر علم عجمی بر وضع ندارد، بلکه «تبادر» بر علم عربها بر وضع خواهد داشت.

(۲). علامت دوم جهت تشخیص معنی حقیقی توقف از معنی مجازی آن است که صحّت حمل لفظ بر معنایی، علامت حقیقت است و عدم صحّت حمل بر معنایی علامت مجاز است و همچنین صحّت سلب لفظ از معنایی علامت مجاز است و عدم صحّت سلب لفظ از معنایی علامت حقیقت خواهد بود، مثلاً حمل لفظ «حمار» با معنای ارتکازی که دارد بر حیوان دراز گوش صحیح است و سلب آن از حیوان دراز گوش صحیح نخواهد بود، سرانجام معلوم می‌شود که حیوان دراز گوش موضوع له و معنی حقیقی

(حمار) است و همچنین از عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶

و ذکروا أيضا: ان صحه حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامه الحقيقه و عدم صحه الحمل علامه على المجاز.
و هذا ما يحتاج إلى تفصيل و بيان، فلتحقيق الحمل (۱) و عدمه و السلب و عدمه نسلک

صحت حمل (حمار) بر «بلید» و صحت سلب (حمار) از (بلید) کشف می‌شود که (بلید) معنی مجازی (حمار) خواهد بود.
مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: علامت مذکور نیاز به تفصیل و توضیح دارد و لذا برای بررسی آنکه حمل و عدم صحت سلب چگونه
علامت حقیقت است و عدم حمل و صحت سلب چگونه علامت مجاز خواهد بود از سه طریق وارد بحث می‌شود:

طریق اول: خلاصه طریق اول آن است: مثلا- شک داریم که تراب خالص موضوع له و معنی حقیقی «صعید» است یا خیر؟ معنی
مشکوک (تراب خالص) را موضوع قرار می‌دهیم و لفظ مشکوک (صعید) را (با معنی اجمالی و ارتکازی که دارد) محمول قرار
می‌دهیم و سپس آن لفظ مشکوک را با معنی ارتکازی آن بر آن معنی «البته با حمل اولی» حمل می‌نمائیم و می‌گوییم (التراب
الخالص، صعید) در این صورت اگر وجدانا حمل صحیح بود و سلب ناصحیح، کشف می‌شود که معنی حقیقی «صعید» تراب
خالص است و علم تفصیلی نسبت به موضوع له (صعید) برای ما حاصل خواهد شد و اگر حمل مذکور صحیح نبود و سلب صحت
داشت معلوم می‌شود که تراب خالص موضوع له صعید نبوده و بلکه معنی حقیقی «صعید» همان «مطلق وجه الارض» خواهد بود.

(۱). در مورد حمل باید توجه داشت که در تحقق حمل همان‌طوری که اتحاد لازم است تغایر و تفاوت ایضا ضروری خواهد بود،
چه آنکه اگر دو چیز نسبت به هم از هیچ جهتی متحد نباشند حمل هریک را بر دیگری حمل بین متباینین است، مانند انسان حجر،
و اگر از هیچ جهتی تغایر نداشته باشند حمل شیء بر نفس شیء می‌شود (الانسان انسان) و هر دو حمل نامعقول خواهد بود و از
اینجا است که حمل از لحاظ اتحاد و تغایر یا ذاتی و اولی است و یا شایع و صناعی.

حمل اولی و ذاتی آن است که موضوع و محمول از نظر مفهوم و ذات متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند (مانند انسان حیوان
التیاطق) که تنها از نظر اجمال و تفصیل با هم متغایرند، این حمل را اولی می‌گویند بخاطر آن است که اول الصیدق و اولین حمل
است، یعنی اولین باری که انسان التفات پیدا می‌کند در ذهنش می‌یابد که هر چیزی خودش هست، و ذاتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷

الطرق الآتیة:

۱- نجعل المعنی الذی یشک فی وضع اللفظ له (موضوعا) و نعبر عنه بأی لفظ کان

می‌گویند به خاطر آنکه در این حمل محمول از ذاتیات موضوع خواهد بود.

حمل شایع و صناعی آن است که دو شیء در مفهوم و ذات تغایر دارند و تنها از نظر مصداق خارجی متحدند (مانند زید کاتب)
این حمل نظر بر اینکه در اصطلاحات و صناعات علوم و استعمالات متعارف شایع است، لذا شایع و صناعی نام گرفته است.

طریق دوم: آن است که اگر به کیفیت مذکور حمل، به حمل اولی و ذاتی صحیح نبود این بار معنای مشکوک را به حمل شایع و
صناعی مورد آزمایش قرار می‌دهیم در این فرض اگر حمل صحت داشت کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و
مصداق با هم متحدند و اگر حمل صحیح نبود و بلکه سلب صحت داشت، معلوم می‌شود که موضوع و محمول با هم تباین دارند،
در صورتی که صحت حمل چه نسبت بین موضوع و محمول تساوی باشد مانند (الانسان ضاحک) و چه عموم و خصوص من وجه
باشد مانند (الکاتب ابیض) و چه عموم و خصوص مطلق باشد (البته خاص) موضوع باشد و عام محمول باید باشد) مانند (النطاق

(حیوان).

در مثال‌های مذکور نظر بر اینکه صحت حمل دارد از صحت حمل کشف می‌شود که موضوع و محمول از نظر وجود و مصداق اتحاد دارند.

طریق سوم: آن است که یکی از مصادیق معنایی را که شک داریم که فلان لفظ برای آن معنا وضع شده یا خیر؟ موضوع قرار می‌دهیم نه خود آن معنا را (به خلاف طریق اولی و دومی که خود آن معنا موضوع واقع می‌شد) و سپس با حمل شایع و صناعی (چه آنکه حمل اولی و ذاتی مورد ندارد) تجربه و آزمایش را شروع می‌نماییم اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که (موضوع) از مصادیق حقیقی آن معنا است و اگر حمل صحت نداشت معلوم می‌شود که موضوع از مصادیق آن معنا نخواهد بود مثلا می‌گوییم (الحجر صعید) اگر حمل صحت داشت معلوم می‌شود که «حجر» یکی از مصادیق حقیقی «صعید» خواهد بود و اگر حمل صحیح نباشد و سلب صحیح باشد معلوم می‌شود که «حجر» از مصادیق «صعید» نمی‌باشد و استعمال صعید در حجر مجاز خواهد بود. سرانجام معلوم می‌شود که صحت حمل و عدم صحت حمل از نظر مرحوم مظفر علامت حقیقت است و عدم صحت حمل و صحت سلب علامت مجاز خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸

یدل علیه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولا) بما له من المعنى الارتكازي.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الاولي ملاكه الاتحاد في المفهوم و التغير بالاعتبار.

و حينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل و عدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. و ان وجدنا عدم صحة الحمل و صحة السلب علمنا انه ليس موضوعا لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازا.

۲- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولي نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا و التغير مفهوما. و حينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجودا سواء كانت النسبة التساوي او العموم من وجه او مطلقا، و لا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. و ان لم يصح الحمل و صح السلب علمنا انهما متباينان.

۳- نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - و ينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور او غيره المتحد معه وجودا. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام او خاص، كلفظ (الصعيد) المررد بين ان يكون موضوعا لمطلق وجه الارض او لخصوص التراب الخالص، فاذا وجدنا صحة الحمل و عدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الارض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الارض.

و ان لم يصح الحمل و صح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له و مصاديقه الحقيقية، و إذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازا اما فيه رأسا او في معنى يشمله و يعمه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹

تنبيه: انّ الدور الّذی (۱) ذکر فی التبادر يتوجه اشکاله هنا أيضا. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل و صحة السلب انما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز اجمالا فلا تتوقف العلامة الاعلى العلم الارتكازي و ما يتوقف على العلامة هو العلم

التفصیلی. هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. و اما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها في صحة الحمل و السلب و عدمهما كالتبادر. (العلامة الثالثة- الاطراد): (۲) و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطراد و عدمه، فالاطراد علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز. و معنى الاطراد: ان اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام و لا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق. و الصحيح ان الاطراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائما سواء كان حقيقة ام مجازا. فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

(۱). اشكال دور که در مورد تبادر مطرح گردید در مورد صحت حمل ... ايضا مطرح است به این کیفیت که علم پیدا کردن به وضع و تشخیص معنای حقیقی (صعید) توقف بر صحت حمل آن بر (تراب خالص) دارد و صحت حمل متوقف است بر اینکه اولاً باید به معنای حقیقی صعید علم داشته باشیم تا بتوانیم آن را بر تراب خالص حمل نماییم و این دور است و محال خواهد بود. عین همان دو جوابی که در مسأله تبادر بیان گردید تکرار می شود جواب اول صحت حمل بر علم اجمالی ارتکازی توقف دارد و آنچه که بر صحت حمل توقف دارد علم تفصیلی به موضوع له لفظ مشکوک خواهد بود. جواب دوم آن است که صحت حمل در نزد عارف و عالم به وضع علامت می شود برای شخصی که جاهل به وضع است.

(۲). در کتب علم اصول تفسیرهای مختلفی برای اطراد و عدم اطراد ذکر شده است و آنچه که از عبارت کتاب: (... مرة واحدة تستلزم صحته دائما ...) استفاده می شود آن است که منظور مرحوم مظفر از اطراد آن است که لفظ در معنی استعمال مکرر داشته باشد و عدم اطراد آن است که استعمال مکرر نداشته باشد که اطراد علامت حقیقت است و عدم اطراد علامت مجاز خواهد بود. مرحوم مظفر (ره) می فرماید: اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نخواهد بود چه آنکه اگر استعمال لفظ در آن معنی یک بار صحیح باشد برای همیشه استعمال لفظ در آن معنی صحیح خواهد بود و اگر یک بار صحیح نباشد دائماً صحیح نخواهد بود، و سرانجام اطراد (تکرار استعمال) در مجاز ایضا موجود است، البته با معاونت قرینه. بنابراین اطراد و عدم اطراد علامت حقیقت و مجاز نمی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰

۱۲- الاصول اللفظية

تمهید [فی الشک فی اللفظ]

اعلم ان الشک فی اللفظ (۱) علی نحوین:

(۱). شک در لفظ از دو جهت و به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول: شک در لفظ مربوط به وضع و معنی حقیقی آن است به این معنی که شک داریم در موضوع له و معنی حقیقی (صعید) که آیا صعید برای چه معنایی وضع شده است، آیا معنایی حقیقی (صعید) تراب خالص است و یا (مطلق وجه الارض) می باشد، به عبارت دیگر در نحوه اول شک، ما دنبال تشخیص معنای حقیقی و مجازی هستیم، و در گذشته علامات و نشانه‌هایی از قبیل تبادر و صحت حمل و مراجعه به لغت برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی بیان گردید.

منظور از طرح مجدد نحوه اول شک، دو نکته خواهد بود: نکته اول آن است که می خواهد بفهماند که شک در وضع لفظ در نقطه مقابل شک در مراد (که نحوه دوم شک در لفظ می باشد) است و بحث آن خواهد آمد، نکته دوم آن است که می خواهد بفهماند

مجرد استعمال لفظ در معنایی، علامت حقیقت نخواهد بود چنانچه عده‌ای چنین پنداشته‌اند که اگر در لغتی مراجعه کردیم و دیدیم لفظی در معنایی استعمال شده مجرد استعمال علامت آن است که مستعمل فیه معنی حقیقی و موضوع له آن لفظ خواهد بود و «اصالة الحقیقه فی الاستعمال» جاری می‌شود، و موضوع له و معنی حقیقی مشخص می‌گردد، خطا و اشتباه این پندار ظاهر است چه آنکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، همان طوری که احتمال داده می‌شود «مستعمل فیه» معنی حقیقی باشد احتمال دارد که مستعمل فیه معنای مجازی باشد که در حین استعمال قرینه حالی و یا مقالی در کار بوده است.

بنابراین مجرد استعمال نمی‌تواند کاشف از معنای حقیقی و موضوع له باشد و ثانیاً اصالة الحقیقه در نحوه اول شک، جاری نمی‌باشد و مجری اصالت الحقیقه شک در مراد است که نحوه دوم شک در لفظ خواهد بود.

اما نحوه دوم: شک در لفظ، شک در مراد است، به این معنی که معنی حقیقی و مجازی لفظ کاملاً مشخص و معلوم است و شک و تردید مربوط به آن است که آیا متکلم معنی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱

۱- الشک فی وضعه لمعنی من المعانی.

۲- الشک فی المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن یشک فی ان المتکلم اراد بقوله (رأیت اسدا) معناه الحقیقی او معناه المجازی، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس و بأنه غیر موضوع للرجل الشجاع.

اما (النحو الاول) فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله (۱)، لغرض بیان العلامات المثبتة للحقیقه او المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات و اشباهها کنص أهل اللغة أمر لا بد منه فی اثبات اوضاع اللغة أیه لغة كانت، و لا یکفی فی اثباتها ان نجد فی کلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ فی المعنی الذي شک فی وضعه له، لأن الاستعمال كما یصح فی المعنی الحقیقی یصح فی المعنی المجازی، و ما یدرینا (۲) لعل المستعمل اعتمد على قرینة حالیه او مقالیه فی تفهیم المعنی المقصود له فاستعمله فیه على سبیل المجاز. و لذا اشتهر فی لسان المحققین حتی جعلوه کقاعده قولهم: «ان الاستعمال اعم من الحقیقه و المجاز».

و من هنا نعلم بطلان طریقه العلماء السابقین لا ثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله فی لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدی السید المرتضی قدس سره فانه كان یجری اصالة الحقیقه فی الاستعمال، بینما ان اصالة الحقیقه انما تجری عند الشک فی المراد لا فی الوضع، كما سیأتی.

و اما (النحو الثانی) فالمرجع فیه لا ثبات مراد المتکلم الاصول اللفظیه و هذا البحث معقود لأجلها. فینبغی الکلام فیها من جهتين. اولاً- فی ذکرها و ذکر مواردھا.

حقیقی لفظ را اراده کرده و یا آنکه معنی مجازی مرادش خواهد بود؟ در صورت شک در مراد باید به اصول لفظیه مراجعه شود، بنابراین محل اجرای اصالة الحقیقه شک در مراد است نه شک در وضع.

مرحوم مظفر (ره) به بیان یک سلسله از اصول لفظیه و بررسی مجاری آنها می‌پردازد.

(۱). یعنی منعقد، تنظیم شده بود.

(۲). یعنی چه می‌دانیم، اگر (ما) نافیه باشد، «ما نمی‌دانیم».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲

ثانیاً- فی حجیتها و مدرک حجیتها.

اما من (الجهة الاولى) فنقول: اهم الاصول اللفظیه ما یأتی:

۱- اصالة الحقيقة (۱)

و موردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الأصل الحقيقة)، أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة في للمتكلم على السامع و حجة في السامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: اني أردت المعنى المجازي.

۲- اصالة العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الأصل العموم) فيكون حجة في العموم على (۲) المتكلم أو السامع.

(۱). یکی از اصول لفظیه اصالة الحقيقة می‌باشد و مورد جریان آن جایی است که شک شود در اینکه متکلم معنی حقیقی لفظ را اراده کرده است و یا معنی مجازی آن را و انگیزه حصول تردید آن است که نمی‌داند قرینه وجود داشت یا خیر؟ شک مزبور شک در مراد است و اصالة الحقيقة جاری می‌شود و احتمال وجود قرینه بر معنی مجازی نفی خواهد گردید.

(۲). یکی از اصول لفظیه اصالة العموم است، مورد جریان اصالة العموم آنجایی است که شک داریم که متکلم از «اکرم العلماء» مثلاً- عموم را اراده کرده و یا خصوص علماء عدول را، سرمنشأ شک آن است که احتمال داده می‌شود شاید متکلم مخصّصی را ذکر کرده و به ما نرسیده است، در این مورد اصالة العموم جاری می‌شود و اراده عموم ثابت خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳

۳- اصالة الاطلاق (۱)

و موردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات و قيود يمكن إرادة بعضها منه و شك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: (الأصل الاطلاق) فيكون حجة على السامع و المتكلم كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» فلو شك- مثلاً- في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربيّة فاننا نتمسك باصالة اطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالالفاظ غير العربيّة.

۴- اصالة عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل (۲)

(۱). مورد اصالة الاطلاق آنجایی است که لفظ مطلق در کلام ذکر شود و آن لفظ مطلق دارای حالات و قيودی باشد با آنکه امکان دارد برای متکلم که یکی از آن حالات و قيود را در کلام اخذ نماید و آن لفظ را مقید به آن قید و حالت نماید، درعین حال لفظ را مطلق آورده است و احتمال می‌رود که قیدی ذکر کرده و به ما نرسیده است، در این مورد باصالة الاطلاق تمسک می‌شود و با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی می‌شود، مثلاً مولی فرموده (اعتق رقبة) درعین حال که «رقبه» قابل تقييد به «مؤمنة» می‌باشد

متکلم آن را آزاد از قید ذکر کرده و احتمال آنکه قیدی در کار بوده و به دسترس سامع قرار نگرفته موجود است، یعنی احتمال می‌دهد که مراد مولی رقبه مؤمنه باشد در این صورت با اجرای اصالة الاطلاق احتمال قید نفی خواهد شد، و اگر مکلف رقبه کافره را آزاد کرد مولی حق اعتراضی را ندارد و آقای مکلف می‌تواند علیه مولی احتجاج نماید.

و یا مثلاً خداوند فرموده است: (احل الله البيع) (بیع) مطلق است و همه بیع‌ها را شامل می‌شود و حلیت همه بیع‌ها ثابت می‌شود اگر شک شود که در بیع، عربیت شرط است یا خیر؟

با تمسک به اصالة الاطلاق احتمال شرطیت عربیت نفی خواهد شد و حلیت و صحت بیع به لفظ غیر عربی ثابت خواهد شد. (۲). یکی از اصول لفظیه اصالة عدم التقدير است، مجرای اصالة عدم التقدير آنجایی است که قرینه‌ای بر تقدیر در کار نباشد و الا از محل بحث خارج خواهد شد، مثلاً در مثل (و اسأل القرية) قرینه بر وجود تقدیر لفظ «اهل» موجود است، چه آنکه قرینه نمی‌تواند متعلق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴

عدمه. و یلحق باصالة عدم التقدير اصالة عدم النقل و اصالة عدم الاشتراك. و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الاول و هو المسمى بالمنقول (۱) فالاصل (عدم النقل)، و ان كان مع عدم هذا الفرض و هو المسمى بالمشترك (۲) فان الاصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على ارادة

سؤال و پرسش قرار بگیرد و کلام بالفحوی دلالت دارد که «اهل» در تقدیر خواهد بود و اصالة عدم التقدير جاری نخواهد بود، اصل مذکور در موردی جریان دارد که قرینه‌ای بر تقدیر موجود نباشد مثلاً متکلم فرموده (جاءنی زید) احتمال دارد غلام در تقدیر باشد که در واقع غلام زید نزد او آمده، نه خود زید، در این صورت اصالة عدم التقدير، جاری می‌شود و احتمال مقدر بودن «غلام» را نفی می‌کند.

اصل لفظی دیگری که به اصالة عدم التقدير ملحق می‌شود «اصل عدم نقل» است، «اصل عدم نقل» در موردی جاری می‌باشد که احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی اولی متروک گردیده و در معنی دومی حقیقت شده است و معنی دومی موضوع له قرار گرفته است، در این صورت اصل عدم نقل جاری می‌شود و احتمال مذکور نفی خواهد شد و اصل سومی که به اصل عدم التقدير ملحق می‌شود «اصل عدم اشتراك» است، اصل عدم اشتراك در موردی جاری است که احتمال داده شود فلان لفظ از معنی اولی نقل شده و معنی دومی موضوع له آن قرار گرفته، البته معنی اولی متروک نگردیده است، به این معنی که احتمال می‌رود فلان لفظ بین معنی اولی و دومی مشترک باشد، در این صورت اصل عدم اشتراك جاری است و با جریان اصل عدم اشتراك احتمال مذکور نفی خواهد گردید. البته ناگفته نماند اگر مسئله نقل و اشتراك با دلیلی ثابت شود از محل بحث و از محل جریان اصل عدم نقل و اصل عدم اشتراك خارج خواهد بود، منتهی در صورت اثبات نقل، لفظ بر معنی دوم حمل می‌شود و در صورت اثبات اشتراك لفظ، تا قرینه معینه نباشد بر هیچ کدام حمل نمی‌شود و در حالت اجمال باقی خواهد بود.

(۱). «منقول» مانند لفظ صلاة که از معنی لغوی خود (دعاء) نقل شده و معنی لغوی متروک گردیده است، و در معنی دومی که ارکان مخصوصه باشد حقیقت شده است.

(۲). مشترک مانند لفظ (عین) که بین دو «چشم» و «چشمه» مشترک می‌باشد و قاعده معروف در هر مشترکی آن است که در اراده یکی از معانی مشترکه، از لفظ مشترک، قرینه معینه لازم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵

المعنى الاول ما لم يثبت النقل و الاشتراك. اما إذا ثبت النقل فانه يحتمل على المعنى الثانى، و إذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى

مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقريته على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

۵- اصالة الظهور

و موردها ما إذا كان اللفظ ظاهرا في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا (۱)

خواهد بود.

(۱). یکی از اصول لفظیه اصالة الظهور است و اصالة الظهور در کلامی جاری می‌شود که آن کلام در معنای ظهور داشته باشد و احتمال خلاف ظاهر، نفی خواهد گردید، و اما اگر کلامی نص در معنایی باشد احتمال خلاف وجود ندارد و از محل بحث بیرون بوده و مجرا برای اصالة الظهور نخواهد بود.

فرق بین ظاهر و نص:

فرق بین نص و ظاهر آن است که در نص احتمال خلاف وجود ندارد، ظاهر آن است که احتمال خلاف در آن موجود باشد، منتهی احتمال خلاف ضعیف است و با تمسک به اصالة الظهور به آن احتمال اعتنایی نمی‌شود و معمولا تفهیم معنای به توسط الفاظ در محاورات بشری و روابط انسانی و حتی در آیات و روایات اکثرا از قبیل ظواهر می‌باشد، در آیات قرآنی که در رابطه با احکام شرعی می‌باشند و همچنین در اکثر روایات و احادیث، تعبیراتی که به صورت نص و تصریح باشند خیلی کم به چشم می‌خورد، خصوصا در آیات قرآنی که می‌توان گفت اصلا آیه‌ای که نسبت به حکم شرعی نص باشد وجود ندارد، چه آنکه آیات قرآنی را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

۱- محکّمات، ۲- متشابهات (منه آيات مُحكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ). سوره آل عمران آیه ۷

آیات متشابهات از نظر فقیه حجیت ندارند برای اینکه آیات متشابهات یا مجملات هستند مانند مقطعات اوائل سوره‌ها و مانند آیه (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَحْمِلَهَا الْإِنْسَانُ ...) که اصلا ظهور در معنایی ندارند، و یا (مؤولات) هستند مانند آیاتی که ظهور در معنایی دارند ولی تأویل شده‌اند و ظاهر آن‌ها مراد نخواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶

يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل ارادة خلاف الظاهر، فان الاصل حينئذ ان يحتمل الكلام على الظاهر فيه.

و في الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة (۱) راجعة إلى هذا الاصل، لأن اللفظ مع

بود، مانند آیاتی که جسمیت خداوند را می‌فهمانند (جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) که برهان قطعی موجود است بر عدم جسمیت خداوند.

لذا با توجه به برهان قطعی باید از ظاهر آیه مذکور صرف نظر بشود و تأویل گردد.

و اما آیات محکّمات یا نصوص هستند که گفتیم آیه‌ای که نص در حکم شرعی باشد نداریم و یا آنکه ظواهرند که آیات مربوط به احکام شرعی همه از قبیل ظواهر خواهند بود.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر بعد از بیان مورد جریان اصالة الظهور آن است که در حقیقت و واقع چهار تا اصل قبلی به «اصالة الظهور» برگشت دارند به این معنی که در حقیقت یک عدد اصل لفظی وجود دارد که همان «اصالة الظهور» می‌باشد برای اینکه هریک از اصول بیان شده را اگر بررسی نماییم معلوم می‌شود که همه آن‌ها جز «اصالة الظهور» چیزی دیگری نخواهد بود و مرحوم مظفر برای اثبات مطلب مذکور دلیلی را بیان نموده و خلاصه آن دلیل آن است که مثلا «اصالة الحقيقة» در صورتی می‌تواند

به عنوان اصل لفظی مطرح باشد که با اصالة الظهور وفق داشته باشد و الا اگر «اصالة الحقيقة» با «اصالة الظهور» موافق نباشد در این صورت اصالة الحقيقة نه تنها حجیت ندارد بلکه از «اصل لفظی بودن» ساقط خواهد شد، مثلا می‌گویند: (گرگان روسی به مردم روستاهای بی‌دفاع و مظلوم افغانستان حمله نمودند و آن‌ها را مورد بمباران قرار دادند).

در این مثال (گرگان) ظهور در معنای مجازی دارد که همان جنایتکاران روسی باشند احتمال اراده معنای حقیقی از لفظ (گرگان) داده می‌شود اصالة الحقيقة مخالف با اصالة الظهور است و لذا اصالة الحقيقة سقوط نموده و اصالة الظهور جاری می‌شود و معنای مجازی را ثابت خواهد کرد، بنابراین اصالة الحقيقة زمانی به عنوان اصل لفظی مورد توجه می‌باشد که با اصالة الظهور موافق باشد و الا هیچ خواهد بود.

و هكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص ... مثلا متکلمی در حوزه علمیه قم می‌گوید:

درس‌ها به مناسبت ایام فاطمیه (سلام الله علیها) تعطیل است، لفظ «درس‌ها» عام است و ظهور در خاص دارد که درس‌های حوزه علمیه قم تعطیل می‌باشد و درس‌های مدارس دولتی را شامل نخواهد شد، و در عین حال احتمال عموم داده می‌شود، ولی اصالة الظهور جاری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷

احتمال المجاز - مثلا - ظاهر في الحقيقة، و مع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، و مع احتمال التقييد ظاهر في الاطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى اصالة الحقيقة نفس مؤدى اصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص ... (۱) و هكذا في باقى الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار اصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة الا- اصل واحد هو اصالة الظهور. و لذا لو كان الكلام ظاهرا في المجاز و احتمال ارادة الحقيقة انعكس الامر، و كان الاصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الاصل الظهور، و مقتضاه الحمل على المعنى المجازى و لا تجرى اصالة الحقيقة حينئذ. و هكذا لو كان الكلام ظاهرا في التخصيص او التقييد.

حجیه الاصول اللفظية

و هي الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، و البحث عنها يأتي في بابه و هو (۲) باب مباحث الحجية. و لكن ينبغي الآن ان نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة

است و معنای خاص را ثابت می‌کند، در این مورد اصالة العموم مخالف با اصالة الظهور است، لذا اصلا جاری نمی‌شود.

و همچنین اصالة الاطلاق، مثلا- مولی فرموده: (اعتق رقبة لا يترك صلاته) این کلام در مقید ظهور دارد، یعنی رقبه غیر کافر باید آزاد شود، و در عین حال احتمال مطلق داده می‌شود، در این مورد اصالة الاطلاق مخالف با اصالة الظهور است، لذا جاری نمی‌شود و اصالة الظهور، تقیید را ثابت خواهد کرد، بنابراین همه اصول لفظیه برگشت به اصالة الظهور دارد و بدین لحاظ در بحث حجیت اصول لفظی تنها اصالة الظهور مورد توجه قرار می‌گیرد.

(۱). جای کلمه التخصيص باید «مجاز» باشد.

(۲). جهت اول بحث راجع به اصول لفظیه مشخص ساختن مجاری و موارد اصول لفظیه بود که به اتمام رسید.

جهت دوم بحث راجع به اصول لفظیه، مربوط به حجیت اصول لفظیه است که آیا اصول لفظیه مذکوره که همه برگشت به اصالة الظهور دارند، حجت می‌باشد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸

الیها، مکتفین بالاشارة فنقول:

ان المدرك و الدلیل فی جمیع الاصول اللفظیة واحد و هو تبانی العقلاء فی الخطابات الجاریة بینهم علی الاخذ بظهور الکلام و عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلاف الظاهر، كما لا یعتنون باحتمال الغفلة او الخطأ او الهزل او ارادة الاهمال و الاجمال، فاذا احتمل الکلام المجاز او التخصیص او التقیید او التقدير لا یوقفهم ذلك عن الاخذ بظاهره، كما یلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما. و لا بد ان الشارع قد امضى هذا البناء و جرى فی خطاباته علی طریقتهم هذه، و الا لجزنا و نهانا عن هذا البناء فی خصوص خطاباته، او لبین لنا طریقته لو كان له غیر طریقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها و لا یجوز التعدی عنها إلى غیرها. فیعلم من ذلك علی سبیل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف و الاشتراك

اشاره

لا ینبغی الاشکال فی امکان الترادف و الاشتراك، بل فی وقوعهما فی اللغة

گرچه بحث از حجیت در مقصد سوم مطرح است، و لکن بخاطر آنکه اصول لفظیه زیاد مورد نیاز است لذا در اینجا به حجیت آنها بطور اجمال اشاره خواهد شد.

و خلاصه دلیل بر حجیت اصالة الظهور که مرجع اصول لفظیه خواهد بود یک برهان قطعی است که دارای صغری و کبری می باشد. صغری: قرارداد و بناء عقلاء بر آن است که به ظواهر عمل می کنند و به هر گونه احتمال خلاف، اعتنائی نداشته و بلکه آن را نفی می نمایند، صغری قیاس یک مسئله وجدانی می باشد.

کبری: نظر بر اینکه شارع مقدس در زمینه عمل به ظواهر روش تازه‌ای را معرفی نکرده و روش مذکور عقلاء را منع نکرده است معلوم می شود که روش عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس خواهد بود (در اصطلاح علم اصول اگر معصوم علیه السلام امری را ملاحظه نماید و ردع و منعی نسبت به آن، نداشته باشد می گویند امر مزبور، با تقریر معصوم علیه السلام تصویب شده است)، بنابراین بناء مزبور عقلاء، مورد تصویب شارع مقدس است و ظواهر از نظر شارع مقدس حجیت دارد. چنانچه از نظر عقلاء حجیت خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹

العربیة، (۱) فلا یصغی إلى مقاله من انکرهما. و هذه بین أیدینا اللغة العربیة و وقوعهما فیها واضح لا ینتجح إلى بیان.

و لکن ینبغی ان نتکلم فی نشأتهما، فانه یجوز ان یکونا من وضع واضح واحد، بأن یضع شخص واحد لفظین لمعنی واحد أو لفظا لمعنین، و یجوز أن یکونا من وضع واضعین متعدین، فتضع قبيلة -مثلا- لفظا لمعنی و قبيلة أخرى لفظا آخر لذلك المعنی، أو تضع قبيلة لفظا لمعنی و قبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنی آخر. و عند الجمع بین هذه اللغات باعتبار ان کل لغة منها لغة عربیة صحیحة يجب اتباعها یحصل الترادف و الاشتراك.

و الظاهر ان الاحتمال الثانی أقرب إلى واقع اللغة العربیة كما صرح به بعض المؤرخین للغة، و علی الاقل فهو الاغلب فی نشأة الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربیة یقولون: لغة الحجاز کذا و لغة حمیر کذا و لغة تمیم کذا ... و هكذا. فهذا دلیل علی تعدد الوضع بتعدد القبائل و الاقوام و الاقطار فی الجملة. و لا تهمننا الاطالة فی ذلك.

(۱). مطلب قابل توجه در بحث ترادف و اشتراک آن است که در سر منشا ترادف (اسد، زیغم، غضنفر که به معنی «شیر» هستند) و اشتراک (قرء که مشترک است بین طهر و حیض و یا لفظ «عین» که مشترک است بین هفتاد معنی) دو تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که یک نفر واضح چند لفظ را برای یک معنی (ترادف) و یا یک لفظ را برای چند معنی (اشتراک) وضع کرده است.

احتمال دوم آن است که ترادف و اشتراک از وضع کردن‌های مختلفی و از ناحیه واضعین متعددی، بوجود آمدند به این کیفیت که مثلا قبیله‌ای لفظ قرء را برای طهر و قبیله دیگر آن را برای حیض وضع کرده است و یا یک قبیله برای (شیر) لفظ اسد را وضع کرده و قبیله دیگر لفظ «زیغم» را برای (شیر) وضع کرده، و سرانجام پس از آنکه لغت‌نویسان لغات را جمع‌آوری نمودند ترادف و اشتراک بوجود آمدند.

دلیل بر واقعیت احتمال دوم آن است وقتی که به کتب لغت مراجعه می‌کنیم می‌بینیم یک لفظ را به قبائل مختلفی نسبت می‌دهند. مثلا می‌گویند لفظ «قرء» از نظر فلان قبیله به معنی طهر و از نظر فلان قبیله همین لفظ قرء به معنی «حیض» می‌باشد. «قبائل»- «ایلهها»- «اقوام»- «گروهها»- «اقطار»- نقاط مختلف جهان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰

استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

و لا شك فی جواز استعمال اللفظ المشترك فی أحد معانیه بمعونه القرینه المعینة، و علی تقدیر عدم القرینه یكون اللفظ مجملا لا دلالة له علی أحد معانیه. (۱)

(۱). در مورد لفظ مشترک دو تا استعمال از نظر همگان جایز است و هیچ‌گونه خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد. ۱- استعمال اول آن است که لفظ مشترک در یکی از معانی خود با کمک قرینه (معینه) استعمال شود، مانند رأیت عینا باکیه قرینه (معینه) در قبال قرینه «صارفه» می‌باشد، قرینه (معینه) در استعمال لفظ مشترک بکار گرفته می‌شود که یکی از معانی مشترک را معین و مشخص می‌سازد، حتی اگر قرینه معینه موجود نباشد لفظ مشترک حالت اجمال به خود می‌گیرد و بر هیچ‌یک از معانی خود دلالت ندارد.

قرینه «صارفه» در استعمال مجازی بکار گرفته خواهد شد که لفظ را از معنی حقیقی به معنی مجازی انصراف می‌دهد.

۲- استعمال دوم آن است که لفظ مشترک در مجموع معانی خود، استعمال گردد مانند استعمال لفظ (عین) در «مسّمی به عین» (مسّمی بعین) معنی و مفهوم کلی می‌باشد که همه معانی (عین) را شامل خواهد شد، مثلا می‌گوید (ما رأیت عینا) «مسّمی به عین» را ندیدم، البته این استعمال، مجازی خواهد بود چه آنکه مسّمی به عین موضوع له (عین) نمی‌باشد، همان‌طوری که استعمال اولی حقیقی بود.

آنچه که محلّ نزاع است استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی، به این کیفیت که لفظ واحدی در دو معنی مستقل، استعمال شود و هریک از دو معنی منفردا و مستقلا اراده شود، یعنی از یک لفظ در یک استعمال، دو معنی بطور انفراد و استقلال اراده شود، بعضی از علماء و محققین استعمال مذکور را تجویز نموده‌اند و بعضی‌ها محال شمرده‌اند.

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: استعمال مذکور محال است و برای اثبات مدعای خود دلیل نسبتا مفصلی را بیان می‌فرماید و ما حاصل آن از قرار ذیل است:

حقیقت استعمال قرار دادن لفظ را وجود تنزیلی است، بنابراین متکلم در مقام استعمال لفظ در معنی، با آن لفظ، آن معنا را ایجاد می‌نماید، یعنی با وجود تنزیلی لفظ (نه با وجود اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱

حقیقی آن) معنی را ایجاد می‌نماید، مثلا بحر (ب، ح، ر) لفظ است و معنی آن همان موجود سیالی است که دارای موج و تلاطم می‌باشد که در خارج وجود دارد، این معنی دو وجود دارد، یکی وجود حقیقی که همان دریای موج و متلاطم می‌باشد، و دیگری وجود تنزیلی که همان لفظ بحر (ب، ح، ر) می‌باشد، بنابراین لفظ (بحر) وجود واحدی است که نسبت به خودش اولاً و ذاتاً وجود لفظی است و نسبت به معنی (یعنی دریای موج) ثانیاً و بالعرض، وجود تنزیلی آن خواهد بود.

متکلم در مقام استعمال لفظ (بحر) فی الواقع، معنی را با وجود تنزیلی آن (که لفظ باشد) ایجاد کرده و به مخاطب القاء می‌نماید (البته نه با وجود حقیقی آن، و الا مخاطب را آب می‌برد).

به عبارت دیگر در مقام استعمال، لفظ فانی در معنی می‌شود، به این کیفیت که لفظ وجود تنزیلی معنی می‌گردد و به مخاطب القاء می‌شود و فانی می‌گردد، بنابراین لفظ به یک اعتبار وجود خودش هست (یعنی حقیقتاً وجود لفظی است) و به یک اعتبار وجود تنزیلی معنی است، و از همین جا است که لفظ بخاطر معنی ملاحظه می‌شود و لحاظ آن وسیله و طریق است برای لحاظ معنی و آنچه که بالاصالة و مستقلاً مورد لحاظ متکلم و مخاطب است، معنی خواهد بود، نظیر آینه که به منزله لفظ است و صورت موجود در آن، به منزله معنی است، آینه وجود واحدی است که نسبت به خودش حقیقتاً آینه است و نسبت به صورت موجود در آن، وجود تنزیلی آن (صورت) خواهد بود و ملاحظه آینه فانی در ملاحظه (صورت) است چه آنکه شخص ناظر بالاصالة و مستقلاً (صورت) خود را نظاره می‌کند ولی بالتبع به آینه نظاره خواهد کرد.

با توجه به بررسی فوق می‌رویم سراغ اصل مطلب که استعمال لفظ در دو معنی چرا امکان‌پذیر نباشد؟

اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود معنایش آن است که در آن واحد، لفظ دو بار بالتبع ملاحظه شود و آن دو معنا باید بالاصالة و مستقلاً لحاظ شوند، به عبارت دیگر: استعمال یک لفظ در دو معنی یعنی یک لفظ دو بار باید فانی شود، بار اول در معنی اول و بار دوم در معنی دوم و سرانجام لازم می‌آید که در آن واحد دو لحاظ آلی به یک ملحوظ که همان فانی در دو معنی باشد، تعلق گرفته باشد و این محال است، چه آنکه هر لحاظ کردنی، یک وجود

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲

کما لا شبهة فی جواز استعماله فی مجموع معانیه بما هو مجموع المعانی غایة الأمر یکون هذا الاستعمال مجازاً یحتاج إلى القرینة، لانه استعمال للفظ فی غیر ما وضع له.

و انما وقع البحث و الخلاف فی جواز ارادة أكثر من معنی واحد من المشترك فی استعمال واحد، علی أن یکون کل من المعانی مراداً من اللفظ علی حدة، و كأن اللفظ قد جعل للدلالة علیه وحده. و للعلماء فی ذلك أقوال و تفصیلات كثيرة لا یهمنا الآن التعرض لها. و انما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

(الدلیل): ان استعمال ای لفظ فی معنی انما هو بمعنی ایجاد ذلك المعنی باللفظ، لکن لا- بوجوده الحقیقی، بل بوجوده الجعلی التنزیلی، لان وجود اللفظ وجود للمعنی تنزیلاً. فهو وجود واحد ینسب إلى اللفظ حقیقة، اولاً و بالذات، و إلى المعنی تنزیلاً، ثانیاً و بالعرض فاذا أوجد المتکلم اللفظ لاجل استعماله فی المعنی فکأنما أوجد المعنی و ألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك یکون اللفظ ملحوظاً للمتکلم بل للسامع آله و طریقاً للمعنی و فانیاً فیهِ و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالاصالة و الاستقلال هو المعنی نفسه.

و هذا نظیر الصورة فی المرأة، فان الصورة موجودة بوجود المرأة، و الوجود

لازم دارد که تا فانی در معنی شود، لفظ واحد به لحاظ اول در معنی اول فانی می‌شود و در همان آن وجود ثانی ندارد که به لحاظ دوم در معنی دوم فانی بشود و آن لفظ واحد، تنها یک وجود دارد و شیء واحد در آن واحد نمی‌شود در نفس انسانی دو وجود را قبول نماید و از اینجاست که می‌گوییم از یک لفظ در یک استعمال، اراده دو معنی غیر ممکن خواهد بود. همان طوری که در آینه‌ای که از یک صورت بیشتر گنجایش ندارد با یک نظاره دو صورت ملاحظه نمی‌شود و با یک لفظ دو معنی را نمی‌توان ملاحظه کرد.

آری در دو استعمال می‌توان با یک لفظ دو معنی را ملاحظه کرد به این معنی که در استعمال اول یک بار لفظ فانی در معنی اول می‌شود و در استعمال دوم همان لفظ دوباره در معنی دوم فانی خواهد شد، همچنان که با آینه دو بار می‌شود دو صورت را مشاهده کرد، و همچنین اگر لفظ در معنی کلی استعمال شود مثلاً عین را در «مسمی به عین» استعمال نماید، معانی متعددی ملاحظه خواهد شد در ابتدای بحث بیان شد که این صورت از محل نزاع خارج است و استعمال در این فرض مجاز می‌باشد، همان طوری که در آینه چند تا صورت کوچک را جمعاً می‌توان ملاحظه کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳

الحقیقی للمرأة، و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً، و بالعرض. فاذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فانما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والاصالة و للمرأة بالآلية و التبعية. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة و فانية فيها فناء العنوان في المعنون.

و علی هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد الا في معنى واحد، فان استعماله في معنيين مستقلاً بان يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن الا- نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا- بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، و معنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد علی ملحوظ واحد اعني به اللفظ الفاني في كل من المعنيين. و هو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لا يقبل الا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

الا- ترى انه لا- يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرأة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها و تنظر- في نفس الوقت- إلى صورة اخرى تسعها أيضا. ان هذا محال.

و كذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، علی أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً و لم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم لحاظه فانياً في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها.

و كذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد و لو مجازاً مثلما تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. و في الحقيقة انما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، و نظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبیهان

(الاول) (۱)- انه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا حقيقيين

(۱). هدف و غرض از تنبیه اول آن است که نزاع استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی اختصاص به لفظ مشترک ندارد، چنانچه مشهور بین علما آن است که نزاع مذکور مربوط به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴

او مجازین او مختلفین، فان المانع و هو تعلق لحاظین بملحوظ واحد فی آن واحد موجود فی الجمیع، فلا یختص بالمشترک كما اشتهر.

(الثانی) (۱) - ذکر بعضهم ان الاستعمال فی اکثر من معنی ان لم یجز فی المفرد یجوز

لفظ مشترک خواهد بود، و لذا عنوان بحث را چنین مطرح می‌کنند: (استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی). خلاصه سخن، نزاع مذکور در سه مورد قابل تصور است:

۱- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، معنی حقیقی باشند، مانند لفظ مشترک که بحث آن بیان گردید.

۲- استعمال لفظ در دو معنی که هر دو معنی، مجازی باشند.

۳- استعمال لفظ در دو معنی که یکی حقیقی باشد و دیگری مجازی باشد معیار و ملاک امتناع استعمال در بیشتر از یک معنی در هر سه صورت همان است که در مورد مشترک بیان گردید.

(۱). تحقیق مطلب در مورد تشبیه و جمع که آیا استعمال آن‌ها در بیشتر از یک معنی جایز است یا نه؟ بستگی به آن دارد که مشخص گردد موضوع له تشبیه و جمع، چه خواهد بود؟

بعضی از اصولیین (مانند صاحب معالم «ره») معتقد می‌باشند که موضوع له (عینان) مثلا دو فرد از دو ماهیت است به این معنی که از (عینان) دو فرد، یکی (ذهب) که از یک ماهیت است و دیگری (فضّه) که از ماهیت دیگری است استفاده می‌شود، بنابراین اگر کسی بگوید (رأیت عینان) معنایش آن است که هم عین به معنی «ذهب» و هم عین به معنی «فضّه» را مشاهده نموده، برطبق این مبنی نه تنها استعمال لفظ تشبیه در دو معنی جایز است و بلکه استعمال حقیقی خواهد بود، چه آنکه برطبق مبنای مذکور (عینان) در حکم (عین و عین) می‌باشد، همان‌طوری که استعمال عین اول در فضّه و عین دوم در ذهب ایرادی ندارد استعمال (عینان) در دو فرد از دو طبیعت (فضّه و ذهب) ایضا ایرادی در پی نخواهد داشت، بنابراین رکورد استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی با شکست مواجه گردید.

و لکن مختار و مبنای مرحوم مظفر (ره) (کما هو الحق) غیر از آن است که آن بعض، گمان کرده‌اند، بلکه واقع مطلب از این قرار است که تشبیه (عینان) مثلا- دو تا وضع دارد: یک وضع مربوط به ماده تشبیه است که همان (مفرد) باشد یعنی (عین) و وضع دیگر مربوط به هیئت تشبیه می‌باشد که همان (الف و نون) باشد. موضوع له ماده (عین) طبیعت مهمله‌ای است که عریان از جمیع خصوصیات می‌باشد، یعنی (عین) چون که مشترک است وضع شده برای

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۵

فی التثنیة و الجمع، بأن یراد من کلمة عینین- مثلا- فرد من العین الباصرة و فرد من العین النابعة، فلفظ عین- و هو مشترک- قد استعمل حال التثنیة فی معینین: فی الباصرة و النابعة. و هذا شأنه فی الامکان (۱) و الصحه شأن ما لو ارید معنی واحد من کلمة عینین بان یراد بها فردان من العین الباصرة مثلا، فاذا صح هذا فلیصح ذاک بلا فرق.

ذهب فضّه چشم و چشمه و ... و موضوع له تشبیه تعدد است، کدام تعدد؟ تعدد همان مفرد که ماده تشبیه هست.

بنابراین (عینان) تنها همان مفرد خود را دو تا می‌سازد، (عین) یعنی یک فرد از فضّه، نه آنکه عینان دو فرد از دو طبیعت را بفهماند، به عبارت دیگر موضوع له تشبیه همان تعدد است و بس و کاملا تابع مفرد خود می‌باشد و اگر از (مفرد) مثلا از (عین) یک فرد فضّه اراده شود (عینان) بر دو فرد از فضّه دلالت دارد، و اگر از مفرد یعنی (عین) دو معنی اراده شود (فضّه و ذهب) (عینان) بر دو فرد از فضّه و بر دو فرد از ذهب دلالت خواهد داشت که مدلول تشبیه چهار فرد می‌شود.

خلاصه کار تشبیه دوبله ساختن مفرد می‌باشد و اگر از مفرد یک معنی اراده شود تشبیه دلالت بر دوتای از آن معنی دارد و اگر از مفرد دو معنی اراده شود تشبیه آن را چهار تا می‌سازد و نظر بر اینکه از مفرد مثل (عین) در یک استعمال به خاطر همان استحاله که بیان شد، اراده دو معنی (فضه و ذهب) غیر ممکن است، لذا باید از (عین) تنها فردی از ذهب اراده شود.

و بنابراین (عینان) تنها بر دو فرد از ذهب دلالت دارد، و از اینجاست که طبق مبنای مذکور استعمال در اکثر از یک معنی، در مورد تشبیه پیش نمی‌آید، چه آنکه در صورتی استعمال در اکثر لازم می‌آید که از تشبیه دو فرد از دو طبیعت استفاده شود و حال آنکه چنین نبود، بلکه از تشبیه دو فرد از یک طبیعت استفاده می‌شود، سرانجام می‌بینیم که رکورد استحاله استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی از خطر شکست رهایی جست.

(۱). (هذا) و ضمیر «شأنه» هر دو به یک چیز برگشت دارند یعنی استعمال عینین در باصره و نابعه، شأن و موقعیتی است که مثلا عینان در دو فرد از باصره استعمال شود که هر دو صورت از نظر صحیح بودن با هم فرق ندارند. البته این عدم فرق بنا بر مبنای کسانی است که موضوع له تشبیه را دو فرد (چه از یک ماهیت و چه از دو ماهیت باشد) می‌دانند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۶

و استدلال علی ذلك بما ملخصه: ان التثنية و الجمع فی قوة تکرار الواحد بالعطف، فاذا قيل: عینان فکانما قيل: عین و عین. و اذ يجوز فی قولک (عین و عین) ان تستعمل أحدهما فی الباصرة و الثانية فی النابعة فکذلك ینبغی أن يجوز فیما هو بقوتها أعی (عینین). و کذا الحال فی الجمع.

و الصحيح عندنا عدم الجواز فی التثنية و الجمع کالمفرد. و (الدلیل) ان التثنية و الجمع و ان کانا موضوعین لافادة التعدد، ألا أن ذلك من جهة وضع الهيئة (۱) فی قبال وضع المادة، و هی - أی المادة - نفس لفظ المفرد الذی طرأت علیه التثنية و الجمع. فاذا قيل (عینان) مثلا فان أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد یكون فیها ای فردان منها، و ان أريد منها خصوص النابعة مثلا فالتعدد یكون بالقیاس إليها، فلو أريد الباصرة و النابعة فلا بد ان یراد التعدد من کل منهما أی فرد من الباصرة و فرد من النابعة، لکنه مستلزم لاستعمال المادة فی أكثر من معنی، و قد عرفت استحاله.

و اما أن التثنية و الجمع (۲) فی قوة تکرار الواحد فمعناه أنها تدل علی تکرار أفراد

(۱). ذلك - افاده تعدد، هیئت تشبیه همان (الف و نون) و یا (یا و نون) است در زیدان (زید) ماده تشبیه است و (الف و نون) هیئت تشبیه به حساب می‌رود.

(۲). مرحوم مظفر از عبارت (و اما ان التثنية ...) به بعد یک اعتراضی را پاسخ می‌دهد و اعتراض آن است که مبنای مرحوم مظفر با تشبیه و جمعی که در «اعلام» محقق می‌شوند سازگاری ندارد و قابل تطبیق نخواهد بود، چه آنکه «زیدان» مثلا بر دو فرد از دو ماهیت دلالت دارد (زیدان) یعنی زید ابن عمر و زید بن بکر، و این مطلب با آنچه که مرحوم مظفر تثبیت نمود که تشبیه تنها بر دو فرد از یک ماهیت دلالت دارد سازگاری نخواهد داشت.

ما حصل جواب آن است که در اعلام شخصیه قانون و قاعده تشبیه و جمع بستن به این کیفیت است که اولاً - (زید) را تأویل به «مسمی به زید» می‌برند و سپس آن «مسمی به زید» را تشبیه می‌سازند که تشبیه و جمع در اعلام شخصیه از قبیل مجاز بلا حقیقت است و البته مجازیت مربوط به ماده تشبیه و جمع است، چه آنکه (زید) را مجازا به مسمی به زید تأویل می‌برند و محال است که از معنی حقیقی زید تشبیه و جمع ساخته شود، و در صورت تأویل منظور از زید که ماده است مسمی به زید است که کلی می‌باشد و مراد از (زیدان) دو فرد از مسمی به زید است که یکی زید بن عمر است و دیگری زید بن بکر می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۷

المعنى المراد من المادة لا تكرر نفس المعنى المراد منها. فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو افراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبدا إلا ان يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة فى معنى واحد و هو معنى (مسمى هذا اللفظ) و ان كان مجازا، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعدد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فاذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة و هى لفظ محمد فى المفهوم المسمى مجازا.

۱۴- الحقيقة الشرعية

اشاره

لا شك فى أنا- نحن المسلمين- نفهم من بعض الالفاظ المخصوصة كالصلاة و الصوم و نحوهما (۱) معانى خاصة شرعية، و نجزم بان هذه المعانى حادثه لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الاسلام، و انما نقلت تلك الالفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعانى الشرعية.

هذا لا شك فيه، و لكن الشك وقع عند الباحثين فى ان هذا النقل وقع فى عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيينى او التعينى فتثبت الحقيقة الشرعية، أو أنه وقع فى عصر بعده على لسان أتباعه المتشرعة (۲) فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة

(۱). به خلاف الفاظ معاملات مثل بيع و نکاح و اجاره و صلح و هبه ... که این‌ها معنى جدیدی ندارند و در لسان شرع در همان معنى لغوی استعمال می‌شوند، منتهی با اضافه شرایطی که از نظر شرع ثابت شده است، بنابراین الفاظ معاملات مشمول نزاع حقیقت شرعیه نمی‌باشند.

بلکه مورد نزاع الفاظ عبادات مثل صلاة و صوم و زکات و ... می‌باشند در مورد الفاظ عبادات بدون شک آنچه که مسلم است آن است که در لسان شرع از معنى لغوی به معنى شرعی منتقل شده‌اند و بحث و نزاع در آن است که اگر نقل مذکور در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، واقع شده باشد حقیقت شرعیه ثابت است و اگر در زمان بعد از ائمه علیهم السلام واقع شده باشد حقیقت شرعیه ثابت نخواهد بود، و اما حقیقت شرعیه على كل حال ثابت است.

(۲). منظور از متشرعين غير از ائمه علیهم السلام می‌باشد، از این عبارت معلوم می‌شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۸

المتشرعة.

و الفائده من هذا النزاع تظهر فى الالفاظ الواردة فى كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت فى القرآن الكريم أم السنة (۱). فعلى القول الاول يجب حملها على المعانى الشرعية، و على الثانى تحمل على المعانى اللغوية أو يتوقف فيها فلا- تحمل على المعانى الشرعية و لا على اللغوية، بناء على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الامر بين المعنى الحقيقى و بين المجاز المشهور (۲)، اذ من المعلوم انه إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعانى المستحدثة تكون- على الاقل- مجازا مشهورا فى زمانه صلی الله علیه و آله. و التحقيق فى المسألة ان يقال: ان نقل تلك الالفاظ إلى المعانى المستحدثة اما

که مراد از عصر شارع مقدس زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می‌باشد، شارع مقدس، پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را شامل می‌شود، بنابراین اگر نقل مذکور در زمان ائمه علیهم السلام واقع شده باشد ایضا حقیقت شرعیه ثابت است.

(۱). مثلاً در روایت: (صلّ عند رؤیة الهلال) اگر حقیقت شرعیه ثابت باشد (صلّ) را به معنی ارکان مخصوصه اخذ می‌نماییم و در موقع رؤیت هلال دو رکعت نماز باید بخوانیم و اگر حقیقت شرعیه ثابت نباشد (صلّ) را به معنی دعا اخذ می‌کنیم و در موقع رؤیت هلال باید دعا بخوانیم.

(۲). علمای علم بیان مجاز را به چند قسم تقسیم می‌کنند:

۱- مجاز مرجوح که استعمال لفظ در آن به طور ندرت اتفاق می‌افتد.

۲- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن زیاد باشد ولی به حد حقیقت نرسیده باشد.

۳- مجاز راجح که استعمال لفظ در آن به مقدار استعمال لفظ در معنی حقیقی باشد که این قسم دوم از مجاز راجح را، مجاز مشهور ایضاً می‌گویند.

و اگر امر دایر شود بین حمل لفظ بر معنی حقیقی و حمل لفظ بر مجاز مشهور (البته دوران امر در صورتی است که قرینه‌ای در کار نباشد) بعضی‌ها می‌گویند: [۱]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۶۸

نی مجاز مشهور مقدّم است و بعضی‌ها می‌گویند معنی حقیقی مقدّم خواهد بود و بعضی دیگر در دوران مزبور قائل به توقف هستند که می‌گویند لفظ نه بر معنی حقیقی و نه بر معنی مجاز مشهور حمل نمی‌شود و باید متوقف باشیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص: ۶۹

بالوضع التعینى او التعینى (۱):

اما (الاول) فهو مقطوع العدم، لأنه لو كان لنقل الينا بالتواتر أو بالأحاد على الأقل، لعدم الداعى إلى الاخفاء، بل الدواعى متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا.

و اما (الثانى) فهو (۲) مما ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لان

(۱). وضع تعینى به این کیفیت که شارع مقدّس شخصا در جامعه مسلمان صریحا اعلام کرده باشد که لفظ (صلاة) را از معنی لغوی آن نقل کرده و برای نماز وضع نمودم.

وضع تعینى آن است که شارع مقدّس لفظ (صلاة) را در ارکان مخصوصه با کمک قرینه به حدی استعمال کرده که بر اثر کثرت استعمال در ارکان مخصوصه حقیقت شده باشد.

(۲). ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از (و امّا الثانی) تا پایان بحث حقیقت شرعیه از این قرار است: ایشان در رابطه با ثبوت حقیقت شرعیه به وضع تعینى دو تا تفصیل را بیان می‌کنند:

تفصیل اول نسبت به زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام است که الفاظ مورد بحث بدون شک و تردید در زمان حضرت علی علیه السلام تا زمان حضرت حجت علیه السلام پیش از غیبت با وضع تعینى در معانی شرعیه حقیقت شده‌اند و حقیقت شرعیه ثابت است، بنابراین آن الفاظ در روایات حضرت علی علیه السلام و بقیه ائمه علیهم السلام در صورتی که بدون قرینه باشند بر معانی شرعیه حمل می‌شوند، ولی ثبوت حقیقت شرعیه برای آن الفاظ در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله نامعلوم است، یعنی به طور یقین و حتم نمی‌توان گفت که آن الفاظ به وضع تعینى در معانی شرعیه حقیقت شده باشند.

ناگفته نماند که ثبوت حقیقت شرعیه در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله برای ما ثمره قابل توجهی ندارد برای اینکه اکثر روایات منسوب به پیغمبر صلی الله علیه و آله از طریق ائمه علیهم السلام برای ما نقل شده است و حکم روایات خود ائمه

علیهم السلام را دارند که حقیقت شرعیه ثابت است.

اما آن روایات که منسوب به رسول صلی الله علیه و آله که از طریق ائمه علیهم السلام نقل نشده است (که سنت نبویه می گویند) مورد ابتلای ما نبوده چه آنکه از نظر ما حجیت نخواهند داشت، و از اینجاست که بحث در ثبوت حقیقت شرعیه در خصوص زمان رسول الله صلی الله علیه و آله ثمره مهمی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۰

اللفظ إذا استعمل فی معنی خاص فی لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به - لا سيما إذا كان المعنی جدیداً - یصبح حقیقه فی بکثرة الاستعمال، فکیف إذا كان ذلك عند المسلمین قاطبة فی سنین متمادية.

فلا بد - اذا - من حمل تلك الالفاظ على المعانی المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن فی روایات الائمة علیهم السلام.

نعم کونها حقیقه فیها فی خصوص زمان النبی صلی الله علیه و آله غیر معلوم و ان كان غیر بعید، بل من المظنون ذلك، و لكن الظن فی هذا الباب (۱) لا یغنی عن الحق شیئا. غیر أنه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى أن السنة النبویة غیر مبتلی (۲) بها الا ما نقل لنا من طریق آل البيت علیهم السلام علی لسانهم، و قد عرفت الحال فی کلماتهم انه لا بد من حملها على المعانی المستحدثة.

و اما القرآن المجید فأغلب ما ورد فيه من هذه الالفاظ أو کله محفوف بالقرائن المعینة لارادة المعنی الشرعی، فلا فائدة مهمه فی هذا النزاع بالنسبة الیه.

علی أن الالفاظ الشرعیة لیست علی نسق واحد، فان بعضها کثیر التداول كالصلاة و الصوم و الزکاة و الحج، لا سيما الصلاة التي یؤدونها کل یوم خمس مرات، فمن البعید

ممکن است کسی بگوید که ثمره آن نزاع در قرآن ظاهر است که در صورت ثبوت حقیقت شرعیه در زمان رسول صلی الله علیه و آله الفاعل مذکوره را که در قرآن آمده به معنی شرعی و در صورت عدم ثبوت به معنای لغوی حمل می کنیم. مرحوم مظفر (ره) پاسخ می دهد (و امیرا القرآن ...) نوعا آن الفاعل در قرآن محفوف به قرائن است که آن قرائن مراد را مشخص می نماید.

و اما تفصیل دوم: (علی ان الالفاظ ...) نسبت به الفاعلی است که در زمان رسول صلی الله علیه و آله کثیر الاستعمال بوده اند بدون شک در همان سال های دوم و سوم بعثت به بعد در معانی شرعیه با وضع تعینی حقیقت شده اند، و اما الفاعل قلیل الاستعمال در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله چنین نبوده اند که در سال های دوم و سوم حقیقت شده باشند.

(۱). یعنی «ظن» نسبت به الفاعل، حجیت ندارد، آری ظن حاصل از خبر واحد و یا از ظواهر کلام اگر نسبت به احکام شرعیه باشد حجیت دارد.

(۲). سنت نبویه آن روایاتی است که منسوب به رسول الله می باشد و از طریق ائمه علیهم السلام نقل نشده باشد، این روایات مورد ابتلای ما نبوده چه آنکه از نظر ما حجیت ندارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۱

جدا ألا تصبح حقایق فی معانیها المستحدثة بأقرب وقت فی زمانه صلی الله علیه و آله.

الصحيح و الاصح

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح و الاصح). فقد وقع النزاع فی ان الفاعل العبادات او المعاملات أ هي أسام موضوعه للمعانی الصحيحة أو للاصح منها و من الفاسدة. و قبل بیان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

(الاولی) - ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة و لو على نحو الوضع التعيني عندهم. و لا ريب ان استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

فاذا عرفنا - مثلا - ان هذه الالفاظ في عرف المتشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضا، مهما كان استعماله عنده حقيقة كان أم مجازا. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في الاعم في عرفهم كان ذلك اماره على كون المستعمل فيه في لسانه هو الاعم أيضا و ان كان استعماله على نحو المجاز.

(الثانية) - ان المراد (۱) من الصحيحة من العبادة او المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها و كملت شروطها، و الصّحيح اذا معناه: (۲) تام الاجزاء و الشرائط فالنزاع يرجع هنا إلى ان

(۱). از مقدمه دوم بطور ضمنی استفاده می‌شود که بحث صحیح و اعم در الفاظی مطرح می‌شود که معانی آنها مرکب باشند و اجزا و شرایطی داشته باشند، و اما در لفظی که معنی بسیط دارد نزاع مذکور مطرح نمی‌شود چه آنکه شیء بسیط امرش دایر بین عدم و وجود است نه صحیح و فاسد.

(۲). از نظر عرف و لغت عمل صحیح آن است که اجزا و شرایط آن تکمیل باشد، به عبارت دیگر صحیح یعنی (درستی)، اما فقها صحیح را باسقاط القضاء و الاعادة، و متکلمین صحیح را به «موافقت با شریعت» تفسیر کرده‌اند و هر دو تفسیر، تفسیر بلازم می‌باشد چه آنکه از لازمه تکمیل بودن اجزا و شرایط یک عمل (مثل صلاة) آن است که آن عمل هم موافق با شریعت است و هم مسقط قضاء و الإعادة خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۲

الموضوع له خصوص تام الاجزاء و الشرائط من العبادة أو المعاملة، او الاعم منه و من الناقص.

(الثالثة) - ان ثمره النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للاعم - المسمى (بالاعمى) - إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى - (بالصحيحى) - فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة اطلاق اللفظ. توضیح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء (۱) و شككنا في حصول امتثاله بالاتبان بمصدق

(۱). اگر مولى به ایجاد چیزی دستور بدهد و ما مصداق خارجی آن چیز را انجام بدهیم و شك نماییم که با آن مصداق خارجی «امر» مولى امتثال شده و یا خیر؟ این مسئله دو صورت مختلفی دارد که هر دو صورت دو حکم مختلفی دارند که در یکی «اصالة الاطلاق» جاری است و در دیگری اصل عملی جریان خواهد داشت.

اما صورت اول مثلا مولى فرموده: (اعتق رقبة) آقای مأمور، رقبه کافره را آزاد کرده و شك دارد که آیا صفت ایمان که قید زائدى است، مطلوب و خواسته مولى بوده یا خیر؟ نظر بر این که عنوان مأمور به یقینا بر رقبه کافره صدق می‌کند، و عنوان مأمور به (رقبه) در کلام مولى مطلق ذکر شده و در اطلاق و عنوان مأمور به اجمال و ابهامی وجود ندارد، یعنی در صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده، اجمال و ابهامی وجود ندارد، لذا اصالة الاطلاق، جاری می‌شود و اعتبار قید زائد نفی خواهد شد.

و اما صورت دوم آن است که شك مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل انجام شده خواهد بود مثلا مولى فرموده: (تیمموا بالصیة) و آقای مکلف به سنگ تیمم کرده است و شك دارد که آیا با تیمم به سنگ امتثال حاصل شده است یا خیر؟ در این صورت شك و تردید در این است که آیا عنوان (صعید) بر سنگ صادق هست و یا خیر و نظر بر اینکه مأمور به (تیمم به صعید)

اجمال دارد که آیا صعید سنگ را شامل می‌شود و یا خیر؟ لذا تمسک به اطلاق جایز نبوده و اصالة الاطلاق نمی‌تواند اجمال موجود در عنوان مأمور به (صعید) را زائل نماید و در این صورت به اصل عملی «احتیاط» و یا «برائت» باید مراجعه شود. خلاصه سخن از تصویر دو صورت فوق الذکر، به این نتیجه می‌رسیم که اگر شک در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۳

خارجی فله صورتان یختلف الحکم فیهما:

۱- أن یعلم صدق عنوان المأمور به علی ذلك المصدق، و لكن یحتمل دخل قید زائد فی غرض المولی غیر متوفر فی ذلك المصدق، كما إذا أمر المولی بعق رقبة، فانه یعلم بصدق عنوان المأمور به علی الرقبة الكافرة، و لكن یشك فی دخل وصف الايمان فی غرض المولی فیحتمل ان یكون قیدا للمأمور به.

فالقاعدة فی مثل هذا: الرجوع إلى اصالة الاطلاق فی نفی اعتبار القید المحتمل اعتباره فلا یجب تحصیله، بل یجوز الاكتفاء فی الامتثال بالمصدق المشكوك، فیمثل فی المثال لو اعتق رقبة كافرة.

۲- ان یشك فی صدق نفس عنوان المأمور به علی ذلك المصدق الخارجی، كما إذا

صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده باشد اصالة الاطلاق جاری نمی‌شود، و اما اگر شک مربوط به قید زایدی برای مأمور به باشد و در صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده شک و تردیدی نباشد اصالة الاطلاق جاری خواهد شد.

منظور و هدف از تصویر و ذکر دو صورت مذکور، تبیین ثمره نزاع اعمی و صحیحی می‌باشد به این کیفیت که مثلا در مسئله صلاة اگر شک شود که آیا سوره جزء صلاة هست یا خیر؟ بنا بر قول اعمی این مسئله از قبیل صورت اول می‌شود چه آنکه بنا بر قول اعمی شک مربوط به جزء زائد است نه مربوط به صدق عنوان مأمور به (صلاة) بر نماز بدون سوره، برای اینکه صلاة (مأمور به) بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) بنا بر قول اعمی صادق خواهد بود و شک در قید زاید است که آیا سوره جزء صلاة هست یا خیر؟ در این فرض تمسک به اطلاق جایز است و اصالة الاطلاق، احتمال جزئیت سوره را نفی می‌کند و نماز بدون سوره مجزی خواهد بود.

و اما بنا بر قول صحیحی مسئله مورد فرض از قبیل صورت دوم است که شک مربوط به صدق عنوان مأمور به بر عمل اتیان شده (نماز بدون سوره) خواهد بود چه آنکه بنا بر قول صحیحی صدق صلاة بر نماز بدون سوره یقینی نیست و بلکه مورد شک است.

و لذا شک در جزئیت سوره در حقیقت شک در صدق عنوان صلاة است بر نماز بدون سوره و بنا بر قول صحیحی عنوان صلاة (مأمور به) اجمال و اهمال دارد و لذا اصالة الاطلاق نمی‌تواند، اجمال مأمور به را زائل نماید و بدین لحاظ اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۴

أمر المولی بالتیمم بالصعید، و لا ندري ان ما عدا التراب هل یسمى صعیدا أو لا فیکون شکنا فی صدق الصعید علی غیر التراب. و فی مثله لا یصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لا دخال المصدق المشكوك فی عنوان المأمور به لیکنفی به فی مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملیة، مثل قاعدة الاحتیاط او البراءة.

و من هذا البیان تظهر ثمره النزاع فی المقام الذی نحن فیهِ، فانه فی فرض الامر بالصلاة و الشك فی ان السورة- مثلا- جزء للصلاة أم لا- ان قلنا ان الصلاة اسم للاعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لانه بناء علی هذا القول یعلم بصدق عنوان الصلاة علی المصدق الفاقد للسورة و انما الشك فی اعتبار قید زائد علی المسمى، فیتمسك حیثذ باطلاق كلام المولی فی نفی اعتبار القید الزائد و هو كون السورة جزءا من الصلاة و یجوز الاكتفاء فی الامتثال بفافدها.

و ان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لانه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (اعنى الصلاة) على المصدق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح و الصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى اصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى اصالة الاحتياط او اصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابہ إن شاء الله تعالى.

المختار في المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للاعم. و الدليل التبادر و عدم صحة السلب عن الفاسد، و هما أمارتا الحقيقة- كما تقدم-.

وهم و دفع

(الوهم)- قد يعترض على المختار فيقال:

انه لا يمكن الوضع بازاء الاعم، لأن الوضع له يستدعى ان نتصور معنى كلياً جامعاً

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۵

بين أفراده و مصاديقه هو الموضوع له، كما في اسماء الاجناس (۱). و كذلك الوضع للصحيح يستدعى تصور كلى جامع بين مراتبه و أفراده.

و لا شك أن مراتب الصلاة- مثلاً- الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة (۲)، و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضیح ذلك: ان أى جزء من اجزاء الصلاة حتى الاركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالاعم، كما يصح صدقه مع وجوده و فقدان غيره من الاجزاء. و عليه يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

و كل منهما- أى التبدل و التردد (۳) في الحقيقة الواحدة- غير معقول إذ أن كل

(۱). اسم جنس مانند (رجل) که موضوع له آن ذات من ثبت له الرّجلیّة است که یکی از مصادیق آن مطلق است و دیگری مقید. و موضوع له مذکور جامع بین اطلاق و تقيید است.

(۲). مانند صلاة غرقى، صلاة مريض، صلاة ميت، صلاة بدون سوره، صلاة بدون قيام و بدون ركوع و ...

(۳). يعنى در حقيقت ماهيت واحده تبديل و تغير و همچنين ترديد از نظر فلاسفه محال است مثلاً انسان ماهيت واحده‌ای دارد که همان (انسانيت) باشد و اين انسانيت هميشه از دو جزء يکى (حيوان) و ديگرى (ناطق) محقق می‌شود و در اين ماهيت واحده تبديل راه ندارد، يعنى اين چنين نيست که گاهى انسانيت از حيوان و ناطق تحقق پيدا کند و گاهى از حيوان و متحرک تحصل يابد.

و همچنين در اين ماهيت واحده ترديد نامعقول است، يعنى امکان ندارد که برای انسان ماهيتى معرفى کنيم و ندانيم که اين ماهيت از چه اجزايى محقق می‌شود و تحققش بين چند جزء مردد باشد، و خلاصه، تبديل و ترديد در ماهيت واحده معنائش آن است که آن ماهيت ذاتاً مبهم است و اين محال خواهد بود چه آنکه ماهيت در حد ذات خود بايد مشخص باشد گرچه از جهت مشخصات افراد خود مبهم است (مثلاً- ماهيت انسان گاهى در ضمن بکر محقق می‌شود که مشخصاتى دارد و گاهى در ضمن زيد، که

مشخصات دیگری دارد) ماهیت شیء یعنی مشخص بودن آن شیء و محال است که ماهیت در حد ذات خود مبهم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۶

ماهیه تفرض لا بد أن تكون متعینه فی حد ذاتها و ان كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردیه، و التبدل او التردید فی ذات الماهیه معناه ابهامها فی حد ذاتها و هو مستحیل.

– (الدفع): ان هذا التبادل فی الـجزاء و تكثر مراتب الفاسده لاـ يمنع من فرض قدر مشترك جامع بین الافراد، و لا يلزم التبدل و التردید فی ذات الحقیقه الجامعه بین الافراد.

و هذا نظیر لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفین فصاعدا، و يكون الجامع بین الافراد هو ما تركب من حرفین فصاعدا، مع أن الحروف كثيره، فربما تركب الكلمه من الالف و الباء كأب و يصدق عليها أنها كلمه، و ربما تركب من حرفین آخرين مثل يد و يصدق عليها أنها كلمه ... و هكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلا و خارجا فی مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمه.

و كیفیه تصحیح الوضع فی ذلك: ان الواضع يتصور – أولا – جمع الحروف الهجائیه، ثم يضع لفظ (الكلمه) بازاء طبیعه المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا (فصاعدا) بیان ان الكلمه تصدق على الاكثر من حرفین كصدقها على المركب من حرفین.

و لا يلزم التردید فی الماهیه، فان الماهیه الموضوع لها هی طبیعه اللفظ الكلی

ناگفته نماند، ماهیت گاهی حقیقتا وحدت دارد مثل ماهیت (انسانیت) حیوان و ناطق حقیقتا یک چیز هستند و گاهی وحدت ماهیت اعتباری است مانند ماهیت صلاه که شارع مقدس اعتبار کرده است مثلا یازده جزء و یا پانزده جزء یک چیز هستند بنام صلاه و با قطع نظر از اعتبار شارع اجزاء صلاه با هم وحدتی ندارند.

«تبدل» و «تردید» در ماهیتی محال است که وحدت حقیقی داشته باشد و در ماهیتی که وحدت اعتباری دارد «تبدل» و «تردید» در آن اشکالی نخواهد داشت و لذا مرحوم مظفر (ره) در توضیحاتی که برای موضوع له و ماهیت (کلمه) بیان می‌فرماید، مسئله تبدل را در ماهیت کلمه نفی نمی‌کند چه آنکه ماهیت (کلمه) که همان «ترکب من حرفین فصاعدا» باشد علی‌الدوام در حال تبدل است که گاهی از ترکیب (الف) و (ب)، (اب) تحقق می‌یابد و زمانی از ترکیب (ی) و (د)، (ید)، و ... آری مسئله تردید را در مورد ماهیت و موضوع له کلمه نفی نموده است (و لاـ يلزم التردید ...) ماهیت (کلمه) طبیعت لفظی است که من حرفین فصاعدا ترکیب یافته و کلی می‌باشد و تردید ندارد و کاملا مشخص خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۷

المترکب من حرفین فصاعدا، و التبدل و التردید انما يكون فی اجزاء أفرادها. و قد یسمى ذلك بالکلی فی المعین (۱) او الکلی المحصور فی اجزاء معینه. و فی المثال اجزائه المعینه هی الحروف الهجائیه کلها.

و علی هذا ینبغی ان یقاس لفظ الصلاه مثلا، فانه یمکن تصور جميع اجزاء الصلاه (۲) فی مراتبها کلها و هی – آی هذه الاجزاء – معینه معروفه كالحروف الهجائیه، فیضع اللفظ بازاء طبیعه العمل المركب من خمسۀ اجزاء منها – مثلا – فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء یصدق علی المركب أنه صلاه، و عند وجود بعضها – و لو خمسۀ علی أقل تقدير علی الفرض – یصدق اسم الصلاه أيضا. بل الحق أن الذی لا یمکن تصور الجامع فیهِ هو خصوص المراتب الصحیحۀ و هذا المختصر لا یسع تفصیل ذلك.

تنبیان

ان ألفاظ المعاملات - كالبیع و النكاح (۳) - و الايقاعات (۴) كالطلاق و العتق يمكن

(۱). کلی در معین مانند یک من گندم غیر معلوم از یک خرمن.

(۲). اجزاء صلاة جمعا با مستحبات پانزده جزء می‌شود.

(۳). در مورد معاملات که آیا موضوع له اسباب است و یا مسببات، اختلاف نظر وجود دارد، بعضی‌ها قائلند بر آن که مثلا لفظ (بیع) برای سبب (عقد «ایجاب و قبول») وضع شده و بعضی‌ها معتقدند که لفظ (بیع) برای مسبب وضع شده است که همان (ملکیت) باشد.

جریان نزاع صحیح و اعم در عبادات مورد اتفاق همه علماء است، و اما در معاملات نزاع مزبور در صورتی جاری است که الفاظ معاملات به معنی اسباب باشند مثلا- موضوع له (بیع) همان عقد است که مرکب از ایجاب و قبول می‌باشد و عقد دارای اجزاء و شرایطی می‌باشد و لذا جریان نزاع مذکور مانعی ندارد.

و اما اگر الفاظ معاملات به معنی مسببات باشند مثلا- موضوع له (بیع) همان ملکیت است که بر اثر انشاء عقد (بعث و قبلیت) آن ملکیت ایجاد شده است، در این صورت نظر بر اینکه ملکیت امر بسیطی است و دایر بین عدم و وجود می‌باشد لذا نزاع صحیح و اعم مورد و محلّی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۸

تصویر وضعها علی أحد نحوین:

۱- أن تكون موضوعه للأسباب (۵) التي تسبب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و نغنی بالسبب انشاء العقد و الايقاع، كالايجاب و القبول معا فی العقود، و الايجاب فقط فی الايقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح ان يفرضه فی ألفاظ المعاملات من كونها اسامی لخصوص الصحيحة أعنی تامه الاجزاء و الشرائط المؤثرة فی السبب، او للاعم من الصحيحة و الفاسدة. و نغنی بالفاسدة ما لا يؤثر فی المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعه للمسببات، و نغنی بالمسبب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و علی هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه فی المعاملات، لانها لا تتصف بالصحة و الفساد، لكونها بسیطة غیر مركبة من اجزاء و شرائط، بل انما تتصف بالوجود تارة و بالعدم أخرى. فهذا عقد البیع - مثلا- اما أن يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فی صحة العقد او لا، فان كان الاول اتصف بالصحة و ان كان الثاني اتصف بالفساد.

و لكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بین الوجود و العدم لانها توجد عند صحة العقد،

از اعراب نخواهد داشت.

لازم به یادآوری است که از عبارت کتاب استفاده نمی‌شود که مرحوم مظفر (ره) کدامیک از دو نظریه فوق را قبول دارد آیا موضوع له لفظ بیع را (مثلا) (عقد) می‌داند که سبب است و یا آنکه موضوع له لفظ (بیع) را (ملکیت) می‌داند که مسبب است؟ و آنچه که مسلم است، الفاظ معاملات گاهی در اسباب و گاهی در مسببات استعمال شده است، مثلا می‌گویند، (زید باع داره للبکر) یعنی زید خانه خود را به بکر تملیک نموده است که لفظ (باع) در مسبب (ملکیت) استعمال شده است و لکن استعمال لفظ بیع در سبب بیشتر به چشم می‌خورد.

(۱). بعضی از معاملاتی که دارای ایجاب و قبول می‌باشند مانند بیع و اجاره و نکاح و ...

عقود نام دارند و بعضی از معاملاتی که تنها ایجاب دارند و قبول ندارند ایقاعات نام دارند مانند طلاق و عتق.

(۲). مثلا لفظ (بیع) وضع شده برای همان عقد (بعث و قبلت) که عقد سبب است و ملکیت مسبب خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۷۹

و عند فساد لا توجد أصلا (۱) لا أنها توجد فاسدة. فاذا أريد من البيع نفس المسبب و هو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة و الفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

۲- لا ثمره للنزاع (۲) فی المعاملات الا فی الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع الفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءا كان أو شرطا، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. و احراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق.

الا- أن هذا الكلام لا- يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها غير مستحدثة، و الشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فاذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينه على خلافه.

فاذا شككنا في اعتبار شيء (۳)- عند الشارع- في صحة البيع مثلا، و لم ينصب

(۱). یعنی اگر عقد صحیح باشد ملکیت بوجود می‌آید و اگر عقد فاسد باشد هرگز ملکیتی موجود نمی‌شود نه آنکه ملکیت فاسده بوجود بیاید مثلا کسی ماهیان اقیانوس اطلس را به کسی بفروشد و عقد بیع را جاری نماید این عقد فاسد است و ملکیت بوجود نخواهد آمد.

(۲). در سابق بیان گردید که ثمره نزاع صحیحی و اعمی در الفاظ عبادات به این کیفیت ظاهر می‌گردید که در صورت شک در جزئیت چیزی برای صلاۀ بنا بر قول اعمی تمسک به اصالة الاطلاق جهت نفی جزئیت آن چیز، جایز می‌باشد چه آنکه بنا بر قول اعمی شک مربوط به قید زائد است و جریان اصالة الاطلاق مانعی نخواهد داشت.

و اما بنا بر قول صحیحی تمسک به اطلاق جایز نمی‌باشد چه آنکه شک مربوط به اصل صدق عنوان مأمور به می‌باشد و اصالة الاطلاق مورد نخواهد داشت ولی ثمره مذکور در الفاظ معاملات ظاهر نمی‌شود، مگر در یک موردی که بیان خواهد شد.

(۳). مثلا با عقد فارسی بیعی را انجام داده است و همه شرایط در این بیع موجود است و شک دارد که آیا از نظر شارع مقدس در عقد بیع عربیت اعتبار دارد یا ندارد، در این فرض چه قائل به قول اعمی و چه قائل به قول صحیحی باشیم علی القولین تمسک به اطلاق (احل الله البيع ...) جایز است و با جریان اصالة الاطلاق احتمال عربیت نفی خواهد شد، چه آنکه بیع معنی جدیدی از نظر شارع مقدس ندارد و عنوان (بیع) بنا بر قول صحیحی و اعمی بر بیع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۰

قرینه علی ذلك فی كلامه، فانه يصح التمسك باطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فاذا اعتبر الشارع قيدا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيدا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعه- حسب الفرض- للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. و حالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للاعم.

نعم إذا احتمل (۱) أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل العرف أنفسهم أيضا،

مورد فرض صادق است و شك در اعتبار عربیت، شك در قید زائد است نه شك در اصل صدق عنوان، لذا تمسک به اطلاق مانعی نخواهد داشت.

(۱). آری در یک صورت ثمره نزاع اعمی و صحیحی در معاملات ایضا ظاهر می‌شود و آن موردی است که شک مربوط به جزء مهمی باشد که در صدق عنوان، حتی از نظر عرف و لغت نقش داشته باشد مثلاً شخصی بیع معاطاتی انجام داده و هیچ‌گونه لفظی به کار نرفته است شک دارد که آیا (لفظ) در صورت صحت بیع اعتبار دارد یا نه؟

در این فرض بنا بر قول صحیحی نظر بر اینکه شک مربوط به اصل صدق عنوان بیع نسبت به معامله معاطاتی می‌باشد یعنی نمی‌داند که عنوان بیع که در (احل الله البیع...) ذکر شده بر معامله معاطاتی مورد نظر صادق است یا خیر؟ تمسک به اطلاق جایز نخواهد بود چه آنکه بنا بر قول صحیحی صدق عنوان بیع صحیح، بر معامله مذکور، عرفاً و لغتاً مورد شک است و به اصالة الاطلاق، اعتبار لفظ، در صحت بیع، نفی نمی‌شود و باید باصول عملیه رجوع شود.

و اما بنا بر قول اعمی در فرض مزبور نظر بر اینکه شک در قید زائد است و لااقل در صدق عنوان بیع فاسد، بر معامله معاطاتی مذکور، شک و تردیدی وجود ندارد و تمسک به اصالة الاطلاق جایز بوده و احتمال اعتبار (لفظ) در بیع نفی خواهد شد و اطلاق احل الله البیع معامله معاطاتی مذکور را محکوم به حلیت خواهد نمود.

بنابراین نزاع اعمی و صحیحی در بعضی از موارد نسبت به الفاظ معاملات ثمره خواهد داشت و لکن ثمره فوق‌الذکر قابل توجه نبوده و نادر می‌باشد.

مقصد اول: مباحث الفاظ:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۱

فلا- یصح التمسک بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحیح (کما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشک يرجع إلى الشک فی صدق عنوان المعاملة. و اما على القول بالاعم، فیصح التمسک بالاطلاق لدفع الاحتمال. فتظهر ثمره النزاع- على هذا- فی الفاظ المعاملات ایضا، و لكنها ثمره نادرة.

منظور از مباحث الفاظ تشخیص ظهور آنها است از ناحیه عامه مثلاً لفظ (افعل) چه از شارع مقدس صادر شود و چه از غیر شارع از هر کسی و در هر جایی باشد در وجوب ظهور دارد.

به عبارت دیگر نتیجه بحث به صورت قاعده کلی حاصل خواهد شد که (کل امر یدل علی الوجوب).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۳

المقصد الاول - مباحث الالفاظ

تمهید

المقصود من (مباحث الالفاظ) تشخیص ظهور الالفاظ من ناحیه عامه اما بالوضع أو باطلاق (۱) الکلام، لتکون نتیجتها (۲) قواعد کلیه تنقح صغریات «اصالة الظهور» التي

(۱). منشأ ظهور گاهی وضع است مثلاً لفظ (اسد) در حیوان مفترس ظهور دارد و منشأ ظهور وضع می‌باشد که واضح علقه وضعیه بین (اسد) و حیوان مفترس ایجاد نموده است و گاهی منشأ ظهور لفظ، در معنی، اطلاق است مثلاً (رقبه) در اعتق رقبه، ظهور در اطلاق دارد که مؤمنه و کافره را شامل می‌شود و این ظهور نه بخاطر آن است که لفظ (رقبه) در خصوص مؤمنه و کافره وضع شده باشد چه آنکه موضوع له (رقبه) طبیعت رقبه است با قطع نظر از اطلاق و تقیید. یعنی اطلاق و تقیید جزء موضوع له نبوده و منشأ

ظهور «رقبه» اطلاق است یعنی مجزّد بودن لفظ از قرینه و اینکه متکلم رقبه را مطلق آورده و مقید نکرده، لذا رقبه ظهور در مؤمنه و کافره دارد.

(۲). یعنی نتیجه مباحث الفاظ قواعد کلیه‌ای است که صغرای (اصالة الظهور) را تثبیت می‌کند، به این کیفیت که در مباحث الفاظ مشخص می‌شود که مثلا (صیغه افعال) ظهور در وجوب دارد، این ظهور صیغه افعال در وجوب، یکی از نتایج مباحث الفاظ است که صغری قیاس می‌باشد و کبری قیاس (هر ظاهری حجت است) از نتایج مباحث مقصد سوم است و نتیجه این قیاس استنباط حکم شرعی است که از اقیموا الصلاة وجوب صلاة استفاده خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۴

سنبحت عن حجيتها في المقصد الثالث. و قد سبقت الإشارة إليها.

و تلك المباحث تقع (۱) في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك و النزاع، سواء كانت هيئات المفردات (۲) كهيئة المشتق و الامر و النهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها.

اما البحث عن مواد الالفاظ الخاصة و بيان وضعها و ظهورها- مع أنها تنفخ أيضا صغريات اصالة الظهور- فانه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامه فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. و معاجم اللغة و نحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

و على أي حال، فنحن نعقد (مباحث الالفاظ) في سبعة أبواب:

(۱). راجع به الفاظ مورد شك و نزاع از دو لحاظ می‌توانیم بحث نماییم یکی از جهت این که «مواد» الفاظ در چه چیز ظهور دارد و دیگر از جهت آنکه «هیئت» الفاظ ظاهر در چه چیز خواهد بود بحث از (مواد) الفاظ و (وضع) و (ظهور) آن در علم اصول مطرح نمی‌شود به خاطر آنکه نتیجه بحث در ظهور (مواد) الفاظ با آنکه صغری قیاس اصالة الظهور را تنقیح می‌نماید، ولی به صورت قاعده کلی و ضابطه عام نخواهد بود مثلا- در مورد (ماده) لفظ صعيد بحث می‌کنیم و ثابت می‌شود که (ماده) «صعيد» ظهور در تراب خالص دارد و این ظهور یکی از صغریات (اصالة الظهور) است و نتیجه می‌گیریم که به حکم آیه تیمموا صعيدا، تیمم باید با تراب خالص باشد، و خلاصه تنها حکم صعيد بدست می‌آید و قاعده کلیه حاصل نمی‌شود، لذا بحث در (مواد) الفاظ مربوط به علم لغت است، و آنچه که در علم اصول بحث می‌شود از ظواهر «هیئات» الفاظ است که نتیجه کلی دارد چه آنکه ملاک مباحث علم اصول دو چیز است:

یکی آنکه نتایج آن مباحث باید کلی باشد و دیگر آنکه در استنباط احکام شرعی نقش داشته باشد، مثلا در بحث الفاظ ثابت می‌شود که «هیئت» افعال، ظهور در وجوب دارد و حجیت ظهور در مقصد ثالث به اثبات می‌رسد و سرانجام ضابطه کلی و قاعده عام بدست می‌آید و صیغه افعال در ضمن هر ماده‌ای تحقق یابد دلالت بر وجوب خواهد داشت.

(۲). مانند هیئت مشتق مثلا «ضارب» هیئت مشتق را دارد و مانند هیئت «افعل» و لا تفعل که آیا ظهور در (من تلبس بالمبدا) و ظهور در وجوب و حرمت دارند یا خیر؟ هیئات الجمل مانند هیئت جمله شرطیه (إن جاءك زيد فاکرمه) که آیا ظهور در انتفاء جزاء عند انتفاء شرط دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۵

۱- المشتق.

۲- الاوامر.

۳- النواهي.

۴- المفاهيم.

- ۵- العام و الخاص.
 ۶- المطلق و المقيد.
 ۷- المجمل و الميّن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۷

الباب الاول - المشتق

اشاره

اختلف الاصوليون (۱) من القديم في المشتق: في انه حقيقه في خصوص ما تلبس (۲) بالمبدا في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقه في كليهما، بمعنى أنه موضوع للاعم منهما؟ بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدا في المستقبل.
 - ذهب المعتزلة (۳) و جماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الاول.

(۱). در لفظ مشتق (مانند قاتل) سه صورت تصور می شود:

۱- اطلاق لفظ «قاتل» در مورد شخصی که تصمیم دارد در آینده متلبس به مبدأ (قتل) شود و کسی را به قتل برساند بالاتفاق مجاز است.

۲- اطلاق لفظ (قاتل) بر کسی که در حال قتل و کشتن است بالاتفاق حقیقت می باشد.

۳- اطلاق لفظ «قاتل» بر کسی که در زمان گذشته قتلی را مرتکب شده است مورد نزاع و اختلاف است که آیا حقیقت است و یا مجاز؟

(۲). «ما»- ذات که متلبس به مبدأ است (مبدأ یعنی «قیام» و «ضرب» و «خیاطت» و «کتابت» و ...).

(۳). بیروان و طرفداران ابو الحسن اشعری (که در اواخر قرن اول هجری زندگی می کردند و جبری مسلک بودند) را اشاعره می گویند و به عده‌ای که از مراد ابو الحسن اعتزال و کناره گیری کردند معتزله می گویند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۸

- و ذهب الاشاعره و جماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

و الحق هو القول الاول. و للعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي.

و أهم شيء يعيننا في هذه المسألة- قبل بيان الحق فيها و هو اصعب ما فيها- أن نفهم محل النزاع و موضع النفي و الاثبات. و لأجل ان يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد و انقضى عنه التلبس، لانه عنده (۱) لا يصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. و من قال بالثاني لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لانه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقه بلا مجاز.

و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مدللّة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار و دليله:

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم ان «المشتق» باصطلاح النحاء ما يقابل «الجامد» و مرادهم واضح.

و لكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة (۲) عنها تزول عنها و ان كان باصطلاح النحاء (۳) معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج

(۱). ضمير «لانه» ضمير شأن است و ضمير «عنده» راجع به (من) در (من قال بالاوّل) خواهد بود.

مذللّه- از بين برنده و نابودکننده و آسانکننده صعوبت است.

(۲). در محل نزاع مراد از مشتق آن ذات، و صفتی است که صفت، خارج از ذات باشد مانند صفت زوج بودن که خارج از ذات آن شخص است یعنی اگر زنش بمیرد صفت زوج بودن از او زائل می‌شود و خود ذات باقی خواهد بود به خلاف (ناطق) که فصل انسان است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۸۹

ناطقیت (نفس ناطقه)، صفتی است که جزء ذات انسان است و قابل زوال نمی‌باشد چه آنکه زوال ناطقیت زوال ذات انسان را در پی دارد و لذا از محل بحث خارج می‌باشد.

(۱). مشتق در اصطلاح علماء نحوی آن چیزی است که در مقابل جامد باشد یعنی در اصطلاح نحوی آن است که قابل صرف و اشتقاق باشد مانند ضرب يضرب ضارب و خرج يخرج خارج و ... به خلاف جامد که قابل صرف کردن نمی‌باشد مانند: رق، اربعه زوج و ...

و اما مشتق در اصطلاح اصولی چیزی است که دارای دو تا خصوصیت باشد:

خصوصیت اول آن است که مشتق بر ذات جاری شود به این معنی که عنوان برای ذات باشد و از یک ذاتی حکایت نماید مانند (ضارب) که قابل حمل بر ذات است و می‌تواند عنوان برای ذات باشد مثلا- می‌گوییم (رأیت ضاربا) «ضاربا» از ذات حکایت می‌کند و با ضاربا می‌توان به ذات اشاره کرد که ضارب را دیدم و همچنین صحیح است که بگوییم: (زید ضارب) که ضارب حمل بر ذات شده است به خلاف (فعل) مثلا نمی‌شود گفت (زید ضرب) یعنی (ضرب) به تنهایی جریان بر ذات ندارد و حمل بر ذات نخواهد شد و نمی‌شود گفت (رأیت ضرب) و با (ضرب) نمی‌توان به ذاتی اشاره کرد.

خصوصیت دوم آن است که مراد از مشتق در علم اصول آن ذات و صفتی است که اگر صفت زائل شود ذات باقی بماند و ذات متلبس، با زوال صفت زائل نگردد مانند (کاتب) به زیدی که متلبس به کتابت است (کاتب) می‌گویند و اگر صفت کتابت از زید زایل گردد ذات زید باقی خواهد بود، اما به خلاف (ناطق) که فصل انسان است که با زوال ناطقیت (نفس ناطقه)، ذات (انسان) زائل خواهد شد و مشتق کذایی محل نزاع در علم اصول نمی‌تواند قرار بگیرد چه آنکه در مشتق مذکور با زوال صفت، ذاتی باقی نمی‌ماند چگونه بحث شود که بر ذاتی که صفت از آن زائل شده مشتق صادق است یا خیر؟ ذاتی در کار نیست تا بحث شود (و خلاصه مرحوم مظفر (ره) در مورد هر دو تا خصوصیت که بیان شد توضیحاتی بیان فرموده است) بنابراین بین مشتق اصولی و نحوی عموم و خصوص من وجه می‌باشد که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق.

ماده اجتماع مثل (ضارب) به اصطلاح نحوی مشتق است بخاطر آنکه قابل صرف کردن می‌باشد و خود از مصدر اشتقاق یافته است و به اصطلاح اصولی مشتق است، بخاطر آنکه واجد دو شرط و خصوصیت مذکور می‌باشد. مواد افتراق: زوج، اخ، رق، اربعه ... از نظر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۰

و الاخ و الرق و نحو ذلك. و من جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه و لا المصدر و ان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. و السر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئا:

۱- أن يكون جاريا على الذات، بمعنى أنه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها، نحو اسم الفاعل، و اسم المفعول، و أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الافعال و لا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها، و ان كانت تسند اليها (۱).

۲- ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة- و نعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات- بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تلبس بها تارة و لا تلبس بها أخرى، و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

و انما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. و الا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة و لا مجازا.

اصولى مشتق می باشند چه آنکه هر دو خصوصیت مذکوره را دارا می باشند یعنی (زوج)، ذات و جوهری است که متصف به صفت زوج بودن می باشد و (اخ)، ذاتی است که دارای صفت اخوت اخ بودن می باشد (رق) ذاتی است که متصف به صفت برده بودن است و (اربعه) ذاتی است که متصف به صفت اربعیت و چهار تا بودن می باشد.

و اما از نظر نحوی هیچ یک از الفاظ مذکوره مشتق نمی باشد بخاطر آنکه الفاظ مذکور صرف و اشتقاق ندارند و همچنین (ناطق) که فصل انسان است و ضرب یضرب اضرب از نظر نحوی مشتقاتند بخاطر آنکه صرف و اشتقاق دارند ولی از نظر علم اصول هیچ کدام مشتق به حساب نمی آیند بخاطر آنکه هر دو خصوصیت مذکور، در این الفاظ تحقق ندارد.

(۱). یعنی فعل مستند به ذات می شود مثلا می گویم (ضرب زید) که ضرب مسند است و (زید) مسند الیه می باشد و لکن (ضرب) حمل بر زید نمی شود و نمی توان گفت: (زید ضرب).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۱

و على هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع و ان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الانواع أو الاجناس او الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق و الصاهل (۱) و الحساس و المتحرك بالارادة. و اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتث الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات و هي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة و لا مجازا. و اما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه- بما أنه خشب- وصف الشجرة المثمرة حقيقة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات (۲) و ان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال و المصادر.

(۱). (ناطق) فصل برای انسان است و منظور از ناطق که فصل انسان است همان (نفس ناطقه) است که با زوال ناطقیت ذات (انسان)

زائل می‌شود (صاهل) فصل برای (اسب) است که، اسب بودن آن به شیوه کشیدن می‌باشد، چنانچه (الاع) بودن (الاع) به (عرعر) کردن خواهد بود که با زوال صاهلیت ذات اسب بودن زائل خواهد شد.

(حساس) فصل برای حیوان است که حیوان را از نامی جدا می‌سازد و حساسیت صفتی است که با زوال آن ذات حیوان زائل خواهد شد و (متحرک الإرادة) ایضا فصل برای حیوان می‌باشد.

(۲). صفتی که خارج از ذات است و لو از نظر نحوی جامد به حساب نمی‌آید مانند زوج و اخ و رق ... داخل در محل نزاع در علم اصول است، و اما صفتی که قائم به ذات است و خارج از ذات نباشد و بلکه جزء ذات باشد مانند ناطق و صاهل و ... که با زوال صفت، ذات زائل می‌گردد از محل نزاع خارج خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۲

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف (۱) جار على الذات، و لا- يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض و السواد و القيام و القعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية و التحتية و التأخر او من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية و الملكية و الوقف و الحرية.

۲- جریان النزاع فی اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جریان النزاع فی اسم الزمان، لانه قد تقدم أنه يعتبر فی جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم (۲)

(۱). گاهی مبدأ مشتق از اعراض و اوصافی است که در خارج موجود است و اصالت دارد مانند بیاض که مبدأ ابیض است و سواد مبدأ اسود و قیام مبدأ قائم و قعود مبدأ قاعد و می‌باشد، بیاض و سواد واقعیت خارجی دارند و در خارج وجود خواهند داشت و گاهی مبدأ مشتق از امور انتزاعی است یعنی وجود ارتباطی و مقایسه‌ای دارد مانند فوقیت و تحتیت که مبدأ فوقانی و تحتانی می‌باشند و در خارج وجود ندارند ولی از دو شیء فوق و تحت انتزاع می‌گردند، و زمانی مبدأ مشتق از امور اعتباری محض است مانند زوجیت و ملکیت که مبدأ زوج و مالک هستند و باعتبار شارع مقدس (ع) زوجیت و ملکیت موجود شده‌اند و تنها وجود اعتباری دارند یعنی وجود آنها به اعتبار معتبر بستگی دارد و تابع اعتبارات خواهند بود، و اما امور انتزاعی به اعتبار معتبر بستگی ندارد.

(۲). ما حصل اعتراض آن است که یکی از مشتقات (اسم زمان) است، مانند «مضرب» بر وزن مفعل.

اسم زمان باید مشمول نزاع مورد بحث قرار بگیرد و حال آنکه طبق شرایط گذشته (و دو تا خصوصیتی را که باید مشتق محل نزاع داشته باشد) اسم زمان از محل نزاع خارج است چه آنکه یکی از خصوصیات و یکی از شرایط جریان نزاع در مشتق آن بود که مشتق باید دارای ذات و صفتی باشد که اگر صفت زایل شود، ذات به دنبال آن راه نیفتد و زایل نگردد، بلکه با زوال صفت ذات باید باقی بماند و این شرط در اسم زمان تحقق ندارد برای اینکه در اسم زمان با زوال صفت، ذات زائل می‌گردد (بخاطر آنکه زمان متصرم الوجود است و با آمدن زمان لاحق، زمان سابق منعدم خواهد شد، مثلا می‌گویند: (يوم الجمعة مضرب زید) و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۳

لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فاذا كان يوم الجمعة مقتل زید- مثلا- فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، و يوم الجمعة تصرم و زال كما زال نفس الوصف.

(یوم الجمعة مقتل زید) مقتل مشتق است و دارای ذات و صفت می‌باشد، ذات همان زمان است که (یوم الجمعة) باشد و متصف به صفت قتل شده است. نزاع مزبور در اینجا جاری نمی‌باشد چه آنکه مثلا در روز شنبه همان طوری که صفت قتل منقضی شده است ذات (که روز جمعه باشد) ایضا زایل گردیده است و دیگر ذاتی در کار نیست که بگوییم آیا لفظ مقتل حقیقت در متلبس است و یا اعم از آن.

خلاصه جواب آن است که اگر لفظ مقتل (مفعل وزن) اختصاص به اسم زمان داشت اشکال وارد بود و لکن هیئت مقتل (بر وزن مفعل) برای «ظرف» که ذات است وضع شده است و آن طرفی که متصف به صفت قتل است و موضوع له مقتل (مفعل وزن) می‌باشد، دو فرد خواهد داشت، یکی اسم زمان و دیگری اسم مکان که هر کدام به وسیله قرینه باید مشخص و معین گردد، چه آنکه مقتل ظرف است همان طوری که در زمان بکار می‌رود در مکان ایضا بکار خواهد رفت، مثلا اگر بگویید (یوم الجمعة مقتل زید) معلوم می‌شود که مستعمل فیه مقتل، ظرف زمانی است و اگر بگویید (المسجد مقتل زید) معلوم می‌شود که مستعمل فیه، مقتل، ظرف مکانی خواهد بود.

بنابراین مقتل که بر وزن مفعل می‌باشد برای (ظرف) وضع شده و ظرف دو فرد دارد یکی زمان، دیگری مکان، جریان نزاع در اسم مکان اشکال فنی ندارد چه آنکه با زوال وصف ذات (مکان) زائل نخواهد شد، بنابراین نزاع مذکور در مورد اسم مکان جاری می‌باشد و ما نزاع را می‌بریم روی هیئت مقتل (بر وزن مفعل) که دو فرد دارد یکی ظرف زمان، دیگری ظرف مکان و در هیئت مفعل وزن (مقتل) نزاع جاری می‌شود منتهی به اعتبار یکی از دو فرد آنکه اسم مکان باشد و سرانجام بدین کیفیت نزاع مطرح می‌شود که آیا لفظ مقتل حقیقت در خصوص ذاتی است که متلبس به مبدأ و متصف به صفت باشد و یا اینکه «مقتل» بر ذات متلبس و همچنین بر ذاتی که مبدأ از آن زائل شده حقیقت می‌باشد؟ و منظور از ذات در مثال مذکور (مسجد) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۴

و الجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، و لكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعه لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معا، فمعنى (المضرب) مثلا: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، و الطرف اعم من أن يكون زمانا أو مكانا، و يتعين أحدهما بالقرينة. و الهيئة إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفى فى صحة الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضی عنه أن يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و الخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون فى وضع اصل الهيئة التى تصلح للزمان و المكان لا- لخصوص اسم الزمان. و يكفى فى صحة الوضع للاعم امكان الفرد المنقضی عنه المبدأ فى احد أقسامه، و ان امتنع الفرد الآخر.

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

و قد يتوهم بعضهم (۱) ان النزاع هنا لا يجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار و الخياط و الطيب و القاضى، و نحو ذلك مما كان (۲) للحرف و المهن،

(۱). ما حصل توهم آن است که می‌بینیم در بعضی از مشتقات لفظ مشتق بر من قضی عنه المبدأ حقیقه صادق است مثلا به آقای دوزنده در شبانگاه که فارغ از خیاطت است حقیقه خیاط می‌گویند و همچنین در «اسماء آلت» مثلا به چوب بر در عین حالی که در حال بریدن چوب نمی‌باشد (اره) می‌گویند بنابراین باید قبول نماییم که این قبیل مشتقات از محل نزاع خارج می‌باشند و موضوع له این قبیل مشتقات (اعم) خواهد بود.

(۲). مانند مدرّس، راننده، بنّا ... حرف و المهن - حرفه‌ها و شغل‌ها. منشار - اره. مقود از ماده قیاده به معنی فرمان اتومبیل و یا دهن‌بند اسب و حیوانات. مکنسه - جاروب.

ما حصل جواب از توهم فوق الذکر آن است که نزاع در مشتقات مربوط به وضع هیئات آنها است و معنی مبدأ که معیار و ملاک صدق مشتق است در مشتقات مختلف می‌باشد و در بعضی از مشتقات به نحو فعلیت اخذ شده است، مثلا در مشتقات از قبیل ضارب و قاتل و ... به نحو فعلیت اخذ شده که متلبس در صورتی صادق است که ذات در حال قتل و ضرب باشد و در بعضی از مشتقات بنحو ملکه و حرفه اخذ شده است.

غفلت در معنی مبادی مشتقات باعث توهم فوق شده است، مرحوم مظفر مطلب را به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۵

بل فی هذه من المتفق علیه أنه موضوع للاعم. و منشأ الوهم أن نجد صدق هذه المشتقات حقيقة علی من انقضی عنه التلبس بالمبدأ - من غیر شک - و ذلك نحو صدقها علی من كان نائما - مثلا - مع ان النائم غیر متلبس بالنجارة فعلا أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء و لكنه كان متلبسا بها فی زمان مضی. و كذلك الحال فی أسماء الآلة كالمنشار و المقود و المكنسة فانها تصدق علی ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلا بمبادئها.

و الجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنی المبدأ المصحح لصدق المشتق فانه یختلف باختلاف المشتقات، لانه تارة یكون من الفعليات، و أخرى من الملكات، و ثالثة من الحرف و الصناعات (۱). (مثلا): اتصاف زید بأنه قائم انما یتحقق إذا تلبس بالقیام فعلا لان القیام یؤخذ علی نحو الفعلیة مبدأ لوصف (قائم) و یفرض الانقضاء بزوال فعلیة القیام عنه. و اما اتصافه بأنه عالم بالنحو او انه قاضی البلد، فلیس بمعنی انه یعلم ذلك فعلا او انه مشغول بالقضاء بین الناس فعلا بل بمعنی ان له ملكة العلم

اندازه کافی توضیح داده است و خلاصه آن از این قرار است:

در مشتقی که مبدأ آن به نحو (ملکه) اخذ شده است انقضا در صورتی صادق است که ملکه زائل شود و در مشتقاتی که مبدأ آن‌ها به نحو (حرفه و شغل) اخذ شده است انقضا مبدأ زمانی صادق است که مبدأ به عنوان شغل و حرفه زائل شود یعنی آقای دوزنده شغل خیاطت را رها کرده و شغل دیگری را انتخاب کرده باشد، مثلا در (اره) وقتی انقضا صادق است که دندان‌های آن از کار افتاده و صاف شده باشد در جاروب و مفتاح و ... انقضاء مبدأ زمانی صادق است که شائیت و قابلیت اره کردن و جاروب زدن و قفل را باز کردن را از دست داده باشد، بنابراین نزاع مورد بحث در همه مشتقاتی که بعضی از آنها ذکر شد جاری خواهد بود، انقضای مبدأ در هر مشتقی به حسب نحوه اخذ مبدأ در آن خواهد بود و به اختلاف نحوه اخذ مبدأ انقضای مبدأ متفاوت می‌شود فراموش نشود که نزاع مربوط به هیئات مشتقات است، سرانجام معلوم گردید که توهم مزبور اساس و اعتباری ندارد.

(۱). عبارات را به این کیفیت اگر ادامه می‌داد بهتر بود (و رابعة من الشائیات) مثلا مفتاح «فلز دنده‌دار» تا زمانی که قابلیت و شائیت باز کردن قفل را دارد و لو در حال باز کردن قفل نباشد متلبس خواهد بود و اگر دندانهای آنها بیفتد و از قابلیت باز کردن قفل بازماند انقضا مبدأ صادق خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۶

او منصب القضاء، فما دامت الملكة او الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا - و ان كان نائما أو غافلا - نعم یصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذ یجری النزاع فی ان وصف القاضی - مثلا - هل یرصدق حقيقة علی من زال عنه منصب القضاء.

و كذلك الحال فی مثل النجار و الخياط و المنشار فلا یتصور فیها الانقضاء الا بزوال حرفه النجارة و مهنة الخياطة و شائية النشر فی

المنشار.

و الخلاصة: ان الزوال و الانقضاء فی کل شیء بحسبه، و النزاع فی المشتق انما هو فی وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

۴- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الاسماء. و الاسماء مطلقا (۱) لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل (۲) و اسم المفعول فانه

(۱). مطلقا چه اسماء مشتقه باشد و چه اسماء جامد.

(۲). اسم فاعل و مفعول هرگز دلالت بر زمان ندارند مثال (زيد ضارب) تنها زننده بودن زيد را می فهماند و هیچ وقت از «ضارب» زمان وقوع ضرب استفاده نمی شود و اگر بخواهیم زمان را بفهمیم (که وقوع ضرب در گذشته بوده و یا الآن می باشد و یا در آینده خواهد بود) باید «دال» دیگری به (ضارب) اضافه نماییم و ان (دال) آخر (کان یکون و ...) می باشد.

دلیل بر مطلب مذکور آن است که مثلا اگر لفظ (قاتل) را بر شخصی که قبل از ده سال قتل نموده و یا بعد از ده سال قتل می کند اطلاق نماییم (البته در صورتی که اطلاق در زمان تلبس باشد) و بگوییم: (کان زيد قاتلا) و یا بگوییم: (یکون زيد قاتلا) استعمال حقیقه صحیح است و اگر (قاتل) دلالت بر زمانی (مثل زمان حاضر) داشت استعمال مذکور باید مجاز بود و حال آنکه مجاز نمی باشد و معلوم می شود که اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمانی ندارند.

و بالاخره استعمال مشتق بر ذات به لحاظ زمان تلبس چه در زمان گذشته و یا حال و آینده حقیقت است و محل نزاع تنها آنجایی است که مثلا زيد قبل از ده سال قتل نموده لفظ قاتل را به لحاظ زمان نسبت و اسناد بر او اطلاق و استعمال نماییم و بگوییم: زيد قاتل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۷

كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى او يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالما او سيكون عالما، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا او الخشب سيكون رمادا. فاذن إذا كان الامر كذلك فما موقع النزاع في اطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة او مجاز؟

نقول: ان الاشكال و النزاع هنا انما هو فيما إذا انقضی التلبس بالمبدأ و اريد اطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضی عنها التلبس، أي ان الاطلاق عليها بلحاظ حال النسبة و الاسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: (زيد عالم فعلا) أي انه الآن موصوف بانه عالم، لانه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

۱- ان اطلاق المشتق (۱) بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما

بالفعل».

بعضی ها می گویند این استعمال حقیقت است، یعنی مشتق برای ذات متلبس و غیر متلبس که انقضی عنه المبدأ وضع شده است و

بعضی‌ها قائلند که این استعمال مجاز است برای اینکه موضوع له مشتق خصوص متلبس به مبدأ خواهد بود.

(۱). در بحث مشتق نه صورت قابل تصور است که تنها سه صورت آن محل نزاع می‌باشد، قبلا باید توجه داشت که سه قسم زمان در بحث مشتق مطرح است و به تک‌تک آن‌ها عمیقا باید آشنایی داشته باشیم تا اشتباه پیش نیاید:

۱- زمان اسناد و نسبت (که در بعضی از کتب اصولی به «فی الحال» تعبیر شده است) زمان نسبت و اسناد همان زمان تکلم و سخن گفتن می‌باشد.

۲- زمان تلبس، همان زمانی است که ذات یعنی (زید) لباس صفت (قیام) را دربر دارد.

۳- زمان اطلاق، که همان زمان استعمال است، مثلا در مورد شخصی که فعلا قائم است اگر بگویند (زید کان قائما) زمان استعمال و اطلاق دیروز است (گذشته) و زمان نسبت و اسناد همان زمان سخن گفتن است که الان باشد و زمان تلبس الان است.

استعمال مشتق در سه صورت بالاتفاق حقیقت است و معیار آن، آن است که زمان تلبس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۸

مضی او الحال او المستقبل. و ذلك بالاتفاق.

۲- ان اطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة و الاسناد قبل زمان التلبس (۱) لانه

با زمان اطلاق و استعمال یکی باشد و آن سه صورت از قرار ذیل می‌باشد:

۱- (سواء كان بالنظر الى الماضي ...) مانند (زید کان قائما) زمان تلبس دیروز (گذشته) می‌باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضا دیروز است (یعنی استعمال قائم بر زید به لحاظ دیروز است که با لفظ (کان) تفهیم گردیده است، زمان اسناد الان است برای اینکه الان تکلم نموده است (به زمان تکلم فعلا کاری نداریم چه آنکه زمان تکلم در این سه صورت نقشی ندارد).

۲- (او الحال ...) مانند (زید قائم الان) که زمان اطلاق و تلبس ایضا یکی است که در زمان حاضر متلبس است و استعمال و اطلاق به لحاظ زمان حاضر است که با کلمه (الآن) تفهیم شده است و در این صورت زمان تکلم با زمان تلبس و اطلاق قاطی شده است.

۳- (او المستقبل ...) مانند (زید سیکون قائما) زمان تلبس و زمان اطلاق با هم یکی است که تلبس زید به قیام در فردا می‌باشد و زمان اطلاق و استعمال ایضا (فردا) است که با کلمه «سیکون» فهمانده شده است، استعمال مشتق در سه صورت مذکور با اتحاد زمان تلبس و اطلاق بالاتفاق حقیقت بوده و از محل نزاع بیرون خواهد بود.

اما سه صورتی که بالاتفاق استعمال مشتق در آن‌ها مجاز است و معیار در این سه صورت آن است که زمان اطلاق و استعمال مقدم بر زمان تلبس باشد:

۱- زمان اطلاق و استعمال دیروز است و زمان تلبس الان می‌باشد مانند (زید کان قائما) که زمان اطلاق دیروز است که از کلمه «کان» فهمیده می‌شود ولی تلبس زید به قیام الان می‌باشد.

۲- زمان اطلاق الان است و زمان تلبس (فردا) مانند (زید قائم الان) که زمان اطلاق زمان حاضر است که از قید «الآن» معلوم می‌شود و زمان تلبس «فردا» است، در این صورت زمان تکلم و نسبت با زمان اطلاق یکی می‌باشد.

۳- زمان اطلاق و استعمال فردا است و زمان تلبس پس فردا است مانند (زید سیکون قائما) در این سه صورتی که زمان اطلاق مقدم بر زمان تلبس می‌باشد به اتفاق همه استعمال مشتق مجاز است و از محل نزاع بیرون خواهد بود.

(۱). اما معیار آن سه صورتی که محل نزاع است آن است که زمان تلبس مقدم بر زمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۹۹

سیتلبس به فیما بعد، مجاز بلا اشکال، و ذلك بعلاقة الاول او المشارفة (۱). و هذا متفق علیه ایضا.

۳- ان اطلاقه على الذات فعلا- اى بلحاظ حال النسبة و الاسناد (۲)- لانه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف و النزاع فقال قوم بانه حقيقه و قال آخرون بانه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول:

الحق ان المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز فى غيره.

و (دليلنا) التبادر و صحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. و لا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. و ذلك لمجرد انه كان قائما او عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، او يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقه حينئذ، اذ يكون الاطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقه بعضهم بين الاطلاق بلحاظ التلبس، و بين الاطلاق بلحاظ حال النسبة

اطلاق و استعمال باشد:

۱- مانند (زيد قائم) تلبس ديروز بوده و زمان اطلاق و استعمال امروز است که زمان تکلم و اطلاق و استعمال يکى می باشد.

۲- (زيد يکون قائما) زمان تلبس الان است و زمان اطلاق و استعمال به لحاظ آینده است که فردا باشد.

۳- (زيد سيکون قائما) زمان تلبس فردا است و زمان اطلاق به لحاظ پس فردا است، در اين سه صورت نزاع و اختلاف واقع شده است.

(۱). اول و مشارفه علاقه‌ای است که با وجود آن لفظ در غير موضوع له استعمال می گردد مثلا به شخص محتضر لفظ «میت» را

استعمال می کنند اگر در آینده نزدیک موت تحقق پیدا کند مشارفه است و اگر در آینده نسبتا دورترى واقع شود اول گویند.

(۲). در اين صورت زمان تلبس ديروز بود و زمان اطلاق و استعمال به كمك لفظ (كان) به لحاظ تلبس است که ديروز باشد و زمان هر دو يکى است و استعمال حقيقت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۰

و الاسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للاعم، اذ وجد ان الاستعمال يکون على نحو الحقيقه مع ان التلبس قد مضى، و لکنه

غفل عن ان الاطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله- فى الحقيقه- الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يکون شاهدا له.

ثم انك قد عرفت- فيما سبق- أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، او على نحو

الملکة أو الحرفة. فمثل صدق الطيب حقيقه على من لا يتشاغل بالطبابة فعلا لنوم أو راحة أو اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقه

فى الاعم- كما قيل- و ذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملکة، و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت

الملکة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طبيبنا بالأمس، بأن يکون قيد

بالأمس لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك فى كونه على نحو الحقيقه. و قد سبق بيان ذلك.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۱

الباب الثانى - الأوامر

و فيه بحثان في مادة الامر (۱) و صيغة الامر و خاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الاول - مادة الامر

اشاره

و هي كلمة (الامر) المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) و فيها ثلاث مسائل.

۱- معنى كلمة الامر (۲)

قيل: ان كلمة (الامر) لفظ مشترك بين الطلب و غيره (۳) مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول (جئت لأمر كذا (۴))، او (شغلي أمر (۵)) او (أتى فلان بأمر عجيب (۶)).

- (۱). مثلا مولی فرموده امرتکم بكذا.
 - (۲). منظور بیان معنی لغوی (امر) است و معنی اصطلاحی آن را بعدا بیان خواهد کرد.
 - (۳). بالاخره علی قول قیل (امر) از نظر لغت بین چهار معنی مشترک است، طلب، حادثه، شأن، فعل.
 - (۴). آمدم بخاطر حادثه‌ای چنین، و یا مثل عبارت: (لعلّ الله يحدث بعد ذلك امرا) و شاید بعد از این عمل، حادثه‌ای پیش بیاید (امر) به معنی حادثه می باشد.
 - (۵). مرا شأنی به خود مشغول ساخت چنانچه در فرمایش حضرت امیر علیه السلام آمده: لا يشغله شأن عن شأن.
 - (۶). (امر) به معنی فعل آمده، و یا مثل آیه (و ما امر فرعون برشيد) «فعل و کار فرعون
- أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۲
- و لا یبعد أن تكون المعانی التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنی واحد جامع بينها، و هو مفهوم (الشیء).
- فیکون لفظ الأمر مشترکا بین معینین فقط: (الطلب) و (الشیء).
- و المراد من الطلب: اظهار الارادة و الرغبة بالقول او الكتابة او الاشارة او نحو هذه الامور مما یصح (۱) اظهار الارادة و الرغبة و ابرازهما به فمجرد الارادة و الرغبة من دون اظهارها بمظهر (۲) لا- تسمى طلبا. و الظاهر انه ليس كل طلب یسمى أمرا، بل بشرط مخصوص (۳) سیأتی ذکره فی المسألة الثانية فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالاعم (۴).

درست نمی باشد»، بنابراین تعریف (امر) را به «طلب بالقول» (چنانچه در بعضی از کتب اصولی ذکر شده است) نادرست است چه آنکه (امر) بر طلب بالکتابه و اشاره ایضا صادق خواهد بود، آما آنکه منظور از تعریف مذکور، بیان یکی از مصادیق معنی «امر» باشد.

- (۱). مثلا کسی طرقة درب را به صدا درمی آورد و بدین وسیله اراده و رغبت خود را اظهار می نماید یعنی با عمل مذکور صاحبخانه را می طلبد.
- (۲). مجرد اراده و رغبت بدون اظهار، شوق نام دارد.
- (۳). اظهار اراده و رغبت در صورتی (امر) است که از شخصی عالی باشد و آلا یا التماس است و یا استدعا.

(۴). یعنی تفسیر (امر) را به «طلب» تفسیر به عام خواهد بود چه آنکه تنها طلب از ناحیه عالی از دانی (امر) می‌باشد و طلب از قبل دانی از عالی و یا از قبل مساوی از مساوی (امر) نخواهد بود. ص ۱۰۳

(۵) یعنی تفسیر (امر) را به «شیء» تفسیر به اعم است، چه آنکه «شیء» عام است بر افعال و صفات و اعیان صادق است و آن «شیئی» (امر) گفته می‌شود که از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

ص ۲۰۳

(۶) تاکنون به این نتیجه رسیدیم که (امر) از نظر لغت دو معنی دارد: ۱- (امر) به معنی طلب، ۲- (امر) به معنی شیء، منتهی به دو شرط.

شرط اول آن است که (شیء) باید از افعال و صفات باشد نه از اعیان.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۳

و المراد من الشیء من لفظ الامر أيضا ليس كل شیء على الاطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشیء بالاعمّ ايضا (۱)، فان الشیء لا يقال له (امر) الا إذا كان من الافعال و الصفات، و لذا لا يقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا (۲). و لكن ليس المراد من الفعل (۳) و الصفه المعنى الحدیثی أى المعنى المصدری بل المراد

شرط دوم آن است که فعل و صفتی که معنی (امر) می‌باشد معنی اسم مصدری آن لحاظ شده باشد نه معنی مصدری آن، چه آنکه فعل و صفت دو جهت دارند یکی جهت صدور که از «فاعلی» صادر شده‌اند، دیگر جهت ملاحظه آن‌ها با آنکه موجود بنفسه هستند با قطع نظر از صدور آن‌ها از فاعل مثلا اگر (ضرب) را به ما آنکه موجود و فعلی است بنفسه با قطع نظر از آنکه از فاعلی صادر شده است، ملاحظه نماییم اسم مصدر است و اگر صدور آن را از فاعل ملاحظه نماییم مصدر خواهد بود.

منظور از فعل و صفت که معنی (امر) هستند آن فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد و لذا (امر) به این معنی، یعنی (امر) به معنی فعل و صفتی که به معنی اسم مصدری است اشتقاق ندارد و جامد خواهد بود، و اما (امر) به معنی طلب، اشتقاق دارد و به صورت ماضی و مضارع (امر یا امر) جلوه‌گر خواهد شد، بنابراین (امر) به معنی اسم مصدری که همان فعل و یا صفتی است که به عنوان موجود فی نفسه با قطع نظر از جهت صدور آن از فاعل ملاحظه شده است، جامد است و ماضی و مضارع و ... از آن اشتقاق نمی‌شود.

و اما (امر) به معنی طلب که جهت صدور آن از فاعل، لحاظ گردیده مشتق است و ماضی و مضارع و ... از آن اشتقاق دارد، (دقت کنید) به عبارت دیگر در صورتی که امر به معنی (شیء) باشد منظور از (شیء) فعل و صفتی است که به معنی اسم مصدری باشد یعنی فعل و صفتی که بنفسه (و با قطع نظر از جهت صدور آن‌ها از فاعل) لحاظ شده باشد، معنی امر می‌باشد و اگر فعل و صفت با لحاظ جهت صدور آن‌ها از فاعل (یعنی به معنی مصدری) معنی امر باشد این عین همان طلب خواهد بود به این معنی که لازم می‌شود که (امر) از نظر لغت تنها یک معنی داشته باشد که همان (طلب) باشد، و لذا مرحوم مظفر قید نموده بر اینکه مراد از فعل و صفت، به معنی اسم مصدری باید باشد و الا اگر به معنی مصدری باشد عین معنی اول (طلب) خواهد بود.

فرق بین مصدر و اسم مصدر آن است که مثلا- (ضرب) اگر صدورش از فاعل لحاظ شود معنی مصدری است، و اگر جهت صدورش از فاعل لحاظ نشود به معنی اسم مصدری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۴

منه نفس الفعل او الصفه بما هو موجود فی نفسه. یعنی لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل و الايجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدری، أى ما يدل عليه اسم المصدر. و لذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. یا أمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من

الشیء، و لو كان معنى حديثا لاشتق منه.

بخلاف الامر بمعنی الطلب فان المقصود منه المعنى الحدی و جهة الصدور و الایجاد، و لذا یشق منه فیقال: (أمر. یا أمر. أمر. مأمور).
و الدلیل علی أن لفظ الأمر مشترك بین معینین: الطلب و الشیء، لا انه موضوع للجامع بینهما:

۱- ان (الامر) - كما تقدم - بمعنی الطلب یصح الاشتقاق منه، و لا یصح الاشتقاق منه بمعنی الشیء. و الاختلاف بالاشتقاق (۱) و عدمه دلیل علی تعدد الوضع.

۲- ان (الامر) بمعنی الطلب یجمع علی «أوامر» و بمعنی الشیء علی «أمور» و اختلاف الجمع فی المعینین دلیل علی تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو فی معنی الامر

قد سبق أن الامر یكون بمعنی الطلب، و لكن لا مطلقا بل بمعنی طلب مخصوص.
و الظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالی إلى الدانی، فیه العلو فی الأمر.

(۲) در ص ۱۰۳ و لذا لا یقال: «رأیت أمرا» إذا رأیت إنسانا أو شجرا ...

و اما اگر «قتلی» را و یا «شجاعتی» را ببیند صحیح است بگوید (رأیت أمرا).

(۱). ما حصل دلیل اول آن است که بالوجدان می‌یابیم در بعضی از موارد (امر) اشتقاق ندارد و ماضی و مضارع از (امر) مشتق نمی‌شود و در بعضی از موارد می‌بینیم که اشتقاق ماضی و مضارع از (امر) صحیح و جایز است و این اختلاف حالات از نظر اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر آن است که (امر) دو معنی و دو موضوع له دارد، البته ناگفته نماند که (امر) به معنی شیء در علم اصول، مورد بحث نمی‌باشد چه آنکه (امر) به معنی شیء نقشی در استنباط احکام شرعی ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۵

و علیه لا یسمى الطلب من الدانی إلى العالی أمرا، بل یسمى (استدعاء). و کذا لا یسمى الطلب من المساوی إلى مساویه فی العلو أو الحطه أمرا، بل یسمى (التماسا)، و ان استعلی الدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و لیس هو بعال حقیقه.

اما العالی فطلبه یكون أمرا و ان لم یکن متظاهرا بالعلو.

کل هذا بحکم التبادر و صحه سلب الامر عن طلب غیر العالی، و لا یصح اطلاق الأمر علی الطلب من غیر العالی الا بنحو العنايه و المجاز و ان استعلی.

۳- دلالة لفظ الامر علی الوجوب

اختلفوا فی دلالة لفظ الامر بمعنی (الطلب) علی الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی. و قيل: للاعم منه و من الطلب الندبی. و قيل: مشترك بینهما اشتراكا لفظیا. و قيل غیر ذلك (۱).

و الحق عندنا انه دال علی الوجوب و ظاهر فیه، فیما إذا كان مجردا و عاریا عن قرینه علی الاستحباب. و احراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف فی صحه استنباط الوجوب (۲)

(۱). بعضی‌ها طلب را بین سه چیز مشترک می‌دانند وجوب، ندب، اباحه.

(۲). یعنی برای شخص «مستنبط» همین مقدار محرز شود که (امر) ظهور در وجوب دارد، کارش از نظر استنباط حکم شرعی از

روایات و آیاتی که متضمن کلمه (امر) هستند، براه می‌افتد، و دیگر به اینکه منشأ ظهور را پیدا کند که آیا وضع است و یا چیز دیگری نیاز ندارد، چه آنکه پیدا کردن منشأ ظهور ثمره علمی ندارد و تنها از نظر علمی و آگاهی دانستن منشأ ظهور مفید خواهد بود.

معروف بین علما مانند شیخ انصاری (ره) و آخوند هروی (ره) و میرزای قمی (ره) آن است که موضوع له (امر) طلب وجوبی می‌باشد و وجوب قید موضوع له (امر) است و (امر) در موضوع له خود ظهور خواهد داشت.

بعضی‌ها گفته‌اند که وجوب قید مستعمل فیه (امر) است و از این جهت ظهور در وجوب دارد، و مختار مرحوم مظفر آن است که وجوب نه قید موضوع له می‌باشد و نه قید مستعمل فیه، بلکه موضوع له (امر) (طلب) تنها خواهد بود و نظر بر اینکه طلب از ناحیه شخص عالی اظهار شود عقل حکم می‌کند که اطاعت، واجب است و تمرد از آن عقاب دارد، بنابراین منشأ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۶

من الدلیل الذی یتضمن کلمه «الأمر» و لا یحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شیء آخر.

و لکن من ناحیه علمیة صرفة یحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قیل: ان معنی الوجوب مأخوذ قیدا فی الموضوع له لفظ الامر. و قیل: مأخوذ قیدا فی المستعمل فیه ان لم یکن مأخوذا فی الموضوع له.

و الحق انه لیس قیدا فی الموضوع له و لا فی المستعمل فیه. بل منشأ هذا الظهور من جهة حکم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل یستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولی و الانزجار عن زجره، قضاء لحق المولیة و العبودیة، فبمجرد بعث المولی یجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم یرخص فی ترکه و یأذن فی مخالفته.

فلیس المدلول للفظ الامر الا الطلب من العالی، و لکن العقل هو الذی یلزم العبد بالانبعاث و یوجب علیه الطاعة لأمر المولی ما لم یصرح المولی بالترخیص و یأذن بالترک.

و علیه فلا- یکون استعماله فی موارد النذب مغایرا لاستعماله فی موارد الوجوب من جهة المعنی المستعمل فیه اللفظ. فلیس هو موضوعا للوجوب، بل و لا- موضوعا للا-عم من الوجوب و النذب، لأن الوجوب و النذب لیس من التقسیمات (۱) اللاحقة للمعنی المستعمل فیه اللفظ، بل من التقسیمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فی معناه الموضوع له.

ظهور لفظ (امر) در طلب وجوبی، همان حکم عقل خواهد بود.

(۱). یعنی پیش از صدور (امر) نمی‌توانیم معنی (امر) را به وجوب ندب، تقسیم نمائیم بلکه بعد از صدور امر به عقل مراجعه می‌کنیم اگر عقل گفت مخالف این (امر) که صادر شده است عقاب دارد می‌فهمیم که معنی (امر) طلب وجوبی است و اگر گفت عقاب ندارد متوجه می‌شویم که معنی (امر) طلب ندبی است، و از اینجا معلوم می‌شود که (امر) نه موضوع برای وجوب است و نه موضوع برای وجوب و ندب، بلکه موضوع له (امر) طلب و (خواستن) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۷

المبحث الثاني - صیغة الامر

۱- معنی صیغة الامر

صیغة الامر، أي هیئته (۱) کصیغة افعال و نحوها: [المقصود بنحو صیغة افعال: أيه صیغة و کلمة تؤدي مؤداها فی الدلالة علی الطلب و البعث، کالفعل المضارع المقرون بلام الامر او المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قولنا: (تصلی. تغتسل. اطلب منك کذا) او

جمله اسمیه نحو (هذا مطلوب منك) او اسم فعل نحو: صه و مه و مهلا، و غیر ذلك. (۲) [تستعمل فی موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى: «فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ». «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

و (منها) التهديد، كقوله تعالى: «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ».

و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ».

و غیر ذلك، من التسخير، و الانذار، و الترجي، و التمني، و نحوها. و لكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد (۳)، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لان الهيئة مثل «افعل» (۴) شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لافادة نسبة

(۱). مثلا (اضرب) دارای ماده و هیئت است، ماده آن (ضرب) است که مصدر و اسم می‌باشد و هیئت آن (بر وزن افعال) است. تسخیر: مانند (کونوا قرده خاسئين، سوره بقره، آیه ۶۲) «بشويد بوزينه‌های رانده شده‌ها»، انذار: مانند: (قل تمتعوا) ترجمی و تمنی: مانند: (الما يا ايها الليل الطويل الانجلي) آقای شاعر چون که شب را خیلی طولانی احساس کرد، پنداشت که لیل مستحیل الانجلا است و لذا آرزوی لیل انجلا نمود.

(۲). در حاشیه معالم در رابطه با (صیغه افعال) پانزده تا معنی برای صیغه امر بیان نموده است.

(۳). معنی واحد همان (نسبت طلبی) می‌باشد که در همه موارد، صیغه افعال در همان نسبت طلبی استعمال شده است، منتهی غرض از نسبت طلبی و طلب گاهی تهدید است و گاهی بعث و برانگیختن به سوی عمل، و زمانی تعجیز و غیر ذلك.

(۴). در گذشته بیان شد که ماده امر مصدر می‌باشد و مصدر اسم است و معنی مستقل دارد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۸

خاصه كالحروف و لم توضع لافادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية. و عليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم و المخاطب و المادة و المقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب و القيام و القعود في اضرب و قم و اقعده، و نحو ذلك. و حينئذ ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب. فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب و المتكلم و المخاطب و معنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب و بعته نحوه و تحريكه اليه، و جعل الداعي (۱) في نفسه للفعل.

و على هذا فمدلول هيئة الأمر و مفادها هو النسبة الطلبية، و ان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريكه و بعته نحوه. ما شئت فعبر.

غير ان هذا الجعل او الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي و جعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقا للبعث و التحريك و جعل الداعي، أو ان شئت فقل يكون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و (أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقا للتهديد و يكون تهديدا بالحمل الشائع. (۲) و (ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز

که همان (طلب کردن و خواستن) باشد ولی هیئت امر مانند حروف غیر مستقل است نمی‌تواند به معنی طلب کردن (که معنی اسمی است) باشد، بلکه همان‌طوری که موضوع له حروف نسبت و ربط بود، موضوع له هیئت ایضا نسبت خواهد بود، بنابراین معنی و موضوع له هیئت (امر) (بر وزن افعال) نسبت طلبی است و هیئت اضرب دلالت بر نسبت طلبی (که بین آمر و مأمور و ماده امر است) دارد، یعنی ضرب را از مأمور خواسته است، و سرانجام نتیجتا معنی اسمی که مربوط به ماده (صیغه امر) است و معنی حرفی که

مربوط به هیئت صیغه افعال می‌باشد، یکی می‌باشد که همان خواستن و طلب کردن مولی باشد.

(۱). یعنی مولی با امر کردن خود در نفس مکلف داعی ایجاد می‌کند به این معنی که مکلف به داعی امر مولی عمل را انجام خواهد داد.

(۲). مثلاً (اعملوا) در آیه (اعملوا ما شئتم ...) از نظر مفهوم به معنی طلب انشایی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۰۹

فیکون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع ... و هكذا فی باقی المعانی المذكورة و غیرها.

و إلى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الامر قد استعملت في مفاهيمها- كما ظنه القوم- لا معاني حقيقية و لا مجازية. بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلية الخاصة، (۱) و هذا الانشاء يكون مصداقا لاحد هذه الامور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثا بالحمل الشائع و أخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئة و منشأه بها حتى مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط في الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذي جعل اولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الامر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه (۲) ايها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة و ايها المعنى المجازي.

نسبت طلبی می‌باشد و همان طلب انشایی مصداق تهدید قرار گرفته است، به عبارت دیگر طلب انشایی به حمل اولی، همان طلب کردن و خواستن است و به حمل شایع، تهدید است، یعنی داعی از «اعملوا» و مصداق اعمالوا تهدید است، ولی مفهوم و معنی اعمالوا طلب انشایی است. بین مفهوم و مصداق و یا داعی و موضوع له نباید اشتباه کرد.

(۱). یعنی نسبت طلبی ای که با صیغه (صل) ایجاد شده غیر از نسبت طلبی است که با صیغه (صم) انشاء گردیده است، چه آنکه در صل نسبت طلبی بین مولی و عبد و صلاة است و در صم قائم بین مولی و مکلف و صوم می‌باشد، بدین لحاظ هریک از نسبت‌ها نسبت خاصه خواهد بود.

(۲). اختلاف و نزاع اینکه کدام یک از معانی پانزده گانه‌ای که در حاشیه معالم برای صیغه امر ذکر شده است معنی حقیقی می‌باشد و کدام آنها معنی مجازی خواهد بود، فرع آن است که اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره ثابت شود.

به عبارت دیگر اولاً استعمال صیغه امر در معانی مذکوره باید محرز گردد و سپس نوبت آن می‌رسد که نزاع شود، کدام آنها معنی حقیقی و کدام آنها معنی مجازی هستند، در صورتی که صیغه امر اصلاً در آن معانی استعمال نشده است و بلکه صیغه امر در نسبت طلبی استعمال شده و هریک آن معانی به مناسبت مورد استعمال دواعی و مصادیق خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۰

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب (۱)

اشاره

اختلف الاصوليون فی ظهور صیغه الامر فی الوجوب و فی کیفیته علی أقوال و الخلاف يشمل صیغه افعال و ما شابهها (۲) و ما بمعناها من صیغ الامر.

و الاقوال فی المسألة كثيرة، و اهمها قولان: (احدهما) انها ظاهرة فی الوجوب، اما لكونها موضوعه فيه، أو من جهة انصراف الطلب

إلى أكمل الافراد. (ثانيهما) انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب و الندب، و هو- أى القدر المشترك- مطلق الطلب الشامل (۳) لهما من دون أن تكون ظاهرة في احدها.

و الحق انها ظاهرة في الوجوب، و لكن لا من جهة كونها موضوعاً للوجوب و لا من جهة كونها موضوعاً لمطلق الطلب و ان الوجوب أظهر افراده.

و شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الامر ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعته، قضاء لحق المولوية و العبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالامر

(۱). تاکنون روشن گردید که موضوع له ماده (امر) (طلب) است منتهی طلب به معنی اسمی و مستقل یعنی طلب کردن و خواستن و موضوع له صیغه (امر) همان طلب است منتهی به معنی حرفی و غیر مستقل یعنی نسبت طلبی و طلب انشایی، هم اکنون می خواهد ثابت نماید همان طوری که «ماده» (امر) ظهور در طلب و جویی داشت و منشأ ظهور آن در وجوب حکم عقل بود نه وضع صیغه امر ایضا در طلب انشایی و جویی ظهور دارد و منشأ ظهور حکم عقل است نه وضع.

(۲). «و ما بمعناها» مانند فعل مضارع که در مقام انشأ بکار رفته باشد که از نظر ظاهر امر نمی باشد ولی از نظر معنی امر خواهد بود، و لا- یخفی بر اینکه «من صیغ الامر» بیان است از «ما» موصوله‌ای که در «و ما بمعناها» می باشد. «و ما شابهها» مانند جمله خبریه که بحث آن خواهد آمد.

(۳). یعنی موضوع له (امر) مطلق طلب است که شامل وجوب، ندب می شود بنابراین صیغه امر مشترک معنوی می باشد مانند انسان که موضوع له آن حیوان الناطق است و افرادی دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۱

لو خلی و طبعه شأنه ان یکون من مصادیق حکم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، و لا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الامر- كما مادة الامر- لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً و لا مجازياً، لان الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها و لا من كفياته و أحواله. و تمتاز الصيغة عن مادة كلمة الامر أن الصيغة لا تدل الا على النسبة الطليئة كما تقدم فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، و كذا الندب.

و على هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب- على تقدير تجردها عن القرينة على اذن الأمر بالترك- انما هو بحكم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الامر من المولى.

و يشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب و الندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغة واحدة و أمر واحد (۱) او أسلوب واحد مع تعدد الامر. و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الاغلب من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى و هو مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الاحاديث فانه تجوز- على تقديره (۲)- لا شاهد له و لا يساعد عليه أسلوب الاحاديث الواردة.

تنبیان

(الاول)- ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.

اعلم ان الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعال في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا اليه سابقاً، بقولنا: «صيغة افعال

و ما شابهها».

و الجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلی» بعد السؤال عن شيء يقتضى

(۱). مانند اغسل للجمعة و الجنابة و الزيارة. مثال اسلوب واحد، مثلا فرموده اغسل للجمعة و اغسل للجنابة و اغسل للزيارة.

(۲). علی تقدیره، ای بر فرض که «مطلق طلب» اراده شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۲

مثل هذا الجواب و نحو ذلك.

و السر في ذلك أن المناط في الجميع واحد، (۱) فانه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان و بأى لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال ان (۲) دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

(الثاني) - ظهور الامر (۳) بعد الحظر او توهمه.

قد يقع انشاء الامر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء ثم قال له: اشرب الماء. او قال ذلك عند ما يتوهم المريض انه ممنوع منه و محذور عليه شربه.

و قد اختلف الاصوليون في مثل هذا الامر انه هل هو ظاهر في الوجوب، أو ظاهر في الاباحة، أو الترخيص فقط أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من

(۱). مناط ظهور در وجوب، در جميع (ماده امر و صيغه امر و جمله خبریه که در مقام انشاء طلب است) واحد است و آن مناط است که در هر سه مورد تحریک و بعث الی العمل از قبل شخص (عالی) یعنی مولى، وجود دارد و در جمله خبریه ایضا بعث و تحریک الی العمل هست و به حکم عقل (مبنی بر آن که اطاعت مولى لازم است تا مادام که اذن بر ترک نیامده) ظهور جمله خبریه، در وجوب محرز خواهد شد.

(۲). صاحب کفایه (ره) معتقد است که ظهور جمله خبریه در وجوب شدیدتر و اکیدتر خواهد بود.

(۳). وقوع امر بعد از نهی قطعی، مانند (فاصطادوا) «صید کنید» که بعد از نهی از صید در حال احرام صادر شده است. وقوع امر بعد از «نهی احتمالی» مانند (اشرب لبنا). در این مورد این امری که بعد از نهی واقع شده نزاع شده است که ظهور در چه خواهد داشت، مختار مرحوم مظفر آن است که امر مزبور تنها ظهور در ترخیص و عدم حرمت دارد چه آنکه از قرینه عامه (وقوع امر بعد از حظر) استفاده می شود که امر مزبور اصلا تحریک و بعث الی العمل را از قبل مولى نمی فهماند در حالی که قبلا گفتیم ملاک و معیار ظهور در وجوب همان دلالت بر تحریک و بعث الی العمل است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۳

إباحة او غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقا قبل المنع؟ علی أقوال كثيرة.

و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

و الوجه في ذلك: انك قد عرفت أن دلالة الامر على الوجوب انما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. و منه تستطيع أن تتفطن انه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لانه ليس فيه دلالة على البعث و انما هو ترخيص في الفعل لا اكثر.

و أوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الامر هو انشاء بداعى الترخيص في الفعل و الاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا و إذنا بالحمل

الشائع. و لا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعى البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينه على عدم كونه بداعى البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. و عدم دلالة على الاباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل او اماره. مثاله قوله تعالى: «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» فانه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد. نعم لو اقترن الكلام بقرينه خاصة على أن الامر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فانه حينئذ يدل على الوجوب أو الاباحة. و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام فى فرض صدور الامر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينه. (۱)

۳- التعبدى و التوصلى

تمهيد

كل (۲) متفقه (۳) يعرف أن فى الشريعة المقدسة واجبات لا تصحح و لا تسقط أوامرها

(۱). يعنى قرينه عامه كه همان وقوع الامر بعد الحظر باشد.

(۲). تقسيم به تعبدى و توصلى يکى از تقسيمات مربوط به واجب است و غرض از مطرح نمودن واجب تعبدى و توصلى آن است كه اگر در واجب (مثل عتق رقه) شك حاصل شود كه آیا از تعبديات است تا قصد قربت، لازم باشد و يا از توصليات است تا قصد قربت لازم

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۱۱۴

الاباتيانها قريبه إلى وجه الله تعالى.

و كونها قريبه انما هو باتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتى الاشارة اليها. و تسمى هذه الواجبات (العباديات) او (التعبديات) كالصلاة و الصوم و نحوها.

و هناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) و هى التى تسقط أوامرها بمجرد وجودها و ان لم يقصد بها القربة، كالتفريق و أداء الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك. (۴)

و للتعبدى و التوصلى تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. و هو أن التوصلى: ما كان الداعى للأمر (۵) به معلوما. و فى قبالة التعبدى و هو: (ما لم يعلم الغرض منه). و انما سمي تعبديا لأن الغرض الداعى للمأمور ليس الا-التعبد بأمر المولى فقط. و لكن التعريف غير صحيح الا إذا أريد به اصطلاح ثان للتعبدى و التوصلى، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به و ان كان المأمور به توصليا بالمعنى الاول، كما يقولون مثلا: (نعمل هذا تعبدا) و يقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و ان لم نعلم المصلحة فيه.

نباشد، در اين صورت اگر دليل ظنى (از قبيل اطلاق كه توصليت را ثابت مى كند) موجود باشد به آن دليل ظنى اخذ خواهد شد، و اگر دليل ظنى وجود نداشت به اصل عملى مراجعه خواهد شد و اصالة الاشتغال جارى مى گردد و بحث آن خواهد آمد.

(۱). متفقه به كسى مى گویند كه آگاهی به احكام شرعى دارد منتهى نه از طريق استنباط از ادله، فقيه به كسى مى گویند كه از طريق استنباط از ادله آگاهی به احكام شرعى داشته باشد.

(۲). مانند انفاق بر زوجه، و روبه‌قبله قرار دادن میت و صلّه رحم ... که در این واجبات اجزاء و امثال بدون قصد قربت حاصل می‌شود ولی استحقاق ثواب در گرو قصد قربت می‌باشد.

(۳). داعی به معنی مصلحت است. واجب توصلی آن است که مصلحت آن واضح و معلوم باشد مثلاً مصلحت دفن میت و شستن لباس و انفاق زوجه و صلّه رحم و ... کاملاً واضح و روشن است، و اما واجب تعبدی آن است که مصلحت آن مشخص و معلوم نباشد مثلاً نماز صبح دو رکعت است، چه مصلحتی در کار است؟ کاملاً واضح و معلوم نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۵

و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التعبدی - المصطلح الاول - فان علم حال واجب بأنه تعبدی أو توصلی فلا اشکال، و ان شك في ذلك فهل الاصل (۱) كونه تعبدی أو توصلیاً؟ فيه خلاف بين الاصولیین. و ینبغی لتوضیح ذلك و بیان المختار تقدیم امور:

(أ) منشأ الخلاف و تحریره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فی امکان اخذ قصد القربۃ فی متعلق الامر - كالصلاة مثلا - قيدا له علی نحو الجزء أو الشرط، علی وجه یكون المأمور (۲) به المتعلق

(۱). منظور از اصل در اینجا قاعده می‌باشد، یعنی برای مکلف وجوب عمل محرز است و لکن نمی‌داند که قصد قربت لازم است تا تعبدی باشد و یا لازم نیست تا توصلی باشد، مقتضی قاعده در این فرض چه می‌باشد؟

(۲). علمای علم اصول در مورد آنکه اخذ قصد قربت به عنوان قید (شرط یا جزء) در متعلق صیغه امر، امکان دارد یا ندارد، نزاع و بحث و تحلیل‌های نسبتاً مفصلی دارند، جهت توضیح عبارت بطور اجمال و اختصار به آن نزاع اشاره می‌نمایم.

بعضی‌ها قائلند که اخذ قصد قربت (که به معنی اتیان مأمور به بداعی امر آن می‌باشد) در متعلق (امر) امکان ندارد چه آنکه تقدّم شیء بر نفس شیء لازم می‌آید به این کیفیت که مثلاً مولی فرموده (اعتق رقبة) «بنده را آزاد کن» (اعتق) صیغه امر است و متعلق آن همان ماده امر که عتق می‌باشد، ناگفته معلوم است در همه اوامر همیشه قاعده موضوع و متعلق امر بر خود صدور امر مقدم است، یعنی اولاً باید متعلق و موضوع باشد و سپس امر به آن تعلق می‌گیرد و امر متأخر از متعلق است، مثلاً (مستطیع) موضوع است و مقدم بر امر حج خواهد بود و امر حج مؤخر است، اولاً باید مستطیع باشد و سپس امر حج به آن تعلق می‌گیرد.

در مثال مذکور (عتق رقبة) متعلق است، امری که به آن تعلق گرفته (اعتق) می‌باشد عتق رقبة، باید پیش از صدور امر ملاحظه و تصور و فرض گردد، بنابراین (عتق) که عمل و فعلی از افعال است سابق و مقدم است و امر (عتق) مؤخر است.

اگر قید قصد امر در متعلق اخذ شود نظر بر اینکه هنوز امر صادر نشده لازم می‌آید که عتق رقبة که مقید به قصد امر می‌باشد باید مقدم بر (اعتق) باشد بخاطر آنکه متعلق است و همچنین باید مؤخر از امر اعتق باشد برای اینکه مقید به قصد امر است و اولاً باید امر باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۶

لأمر هو الصلاة المأتی بها بقصد القربۃ، بهذا القید، کقید الطهارة فیها اذ یكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القید من حیث هی هی.

فمن قال بإمكان أخذ (۱) هذا القید - و هو قصد القربۃ - كان مقتضی الاصل عنده

تا متعلق مقید به آن شود، این تقدّم شیء بر نفس شیء است و محال خواهد بود بدین لحاظ اخذ قید قصد قربت را در متعلق امر غیر ممکن می‌دانند (البته در جای خود این استحاله را پاسخ داده‌اند و راه‌حل‌هایی را در این زمینه ارائه نموده‌اند و ما بیشتر از آنچه که ذکر شد مجاز نیستیم بحث را گسترش دهیم).

و بعضی‌ها قائلند که اخذ قصد قربت در متعلق امر به عنوان قید مانند سایر قیود امکان‌پذیر است چه آنکه قصد قربت را به (انجام دادن عمل بداعی نیکو بودن عمل و یا بداعی مصلحت داشتن عمل) تفسیر نموده‌اند، در این صورت استحاله مذکور لازم نمی‌آید و یا آنکه قصد قربت را به معنی قصد امتثال امر تفسیر کرده‌اند و لکن از استحاله مذکور پاسخ داده‌اند.

(۱). در فرض شک و تردید بین تعبدی و توصلی مثلاً می‌داند عتق رقبه واجب است و نمی‌داند که واجب تعبدی است تا قصد قربت لازم باشد و یا توصلی است که قصد قربت در آن اعتبار ندارد، آن‌هایی که قائل بر امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر هستند در فرض مزبور می‌توانند برای نفی اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق (اصل لفظی) تمسک نمایند چه آنکه بنا بر قول با امکان اخذ قید قصد قربت در متعلق، متکلم می‌توانست متعلق امر را به قصد قربت مقید سازد و نظر بر آن که متعلق را مقید نساخته و مطلق آورده است اصالة الاطلاق جاری می‌شود و ثابت می‌گردد که قصد قربت در واجب مورد شک به عنوان شرط و یا جزء لزوم ندارد و دلیل خاص دیگری بر اعتبار قصد قربت وجود ندارد بنابراین مقتضی قاعده توصلی خواهد بود.

و اما کسانی که قائل به عدم امکان اخذ قصد قربت در متعلق امر بوده‌اند، در فرض شک و تردید بین توصلیت و تعبدیت نمی‌توانند جهت نفی احتمال اعتبار قصد قربت، تمسک به اطلاق نمایند، چه آنکه اطلاق در کلامی صادق است که قابلیت تقیید را داشته باشد و در عین حال مقید نشده باشد، اما کلامی که اصلاً قابلیت تقیید ندارد هرگز نمی‌تواند مصداق اطلاق باشد (چنانچه در بحث مطلق و مقید خواهد آمد تقابل بین اطلاق و تقیید از باب تقابل بین عدم و ملکه است یعنی اطلاق در کلامی امکان دارد که تقیید در آن ممکن باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۷

التوصلية، الا- إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت أن اطلاق كلام المولى حجة يجب الاخذ به ما لم يثبت التقيد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (اصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحاله أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الاطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقيد فيما من شأنه التقيد، لان التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقيد و عدمها الاطلاق). و إذا استحالت الملكة استحالة عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح لانه إذا كان عدم التقيد في لسان الدليل لا يستكشف منه ارادة الاطلاق، فان عدم التقيد يجوز أن يكون لاستحالة التقيد و يجوز أن يكون لعدم ارادة التقيد، و لا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

و بعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى و في ما تعلق به غرضه واقعا، و لم يمكن له بيانه- فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الامر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك في سقوط الامر- أى في امثاله- يحكم العقل بلزوم الاتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل (۱) له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر في لسان الاصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني). و هذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو اصالة الاحتياط.

اگر در کلامی «تقیید» امکان نداشته باشد «اطلاق» ایضا امکان ندارد (در مثال «اعتق رقبه» مولى نمی‌تواند عتق رقبه را به قصد قربت مقید نماید به جهت همان استحاله که بیان گردید.

بنابراین کلام مولى قابلیت تقیید را ندارد و لذا نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و اصالة الاطلاق جاری نبوده و برای نفی

احتمال اعتبار قصد قربت به اصالة الاطلاق تمسک جایز نمی‌باشد و برای رفع شک و تردید در مسئله مورد فرض، باید به اصول عملیه رجوع گردد و قاعده اشتغال، تعبدیت را ثابت می‌کند.

(۱). یعنی تا آنکه حاصل شود برای مکلف ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۸

(ب) محل الخلاف من وجوه قصد القربة

ان محل الخلاف في المقام هو امکان اخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به.

و اما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوبا للأمر و مرغوبا فيه عنده، و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءا لرضاه، و نحو ذلك من وجوه قصد القربة (۱) - فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من اخذها قيدا للمأمور

(۱). مرحوم مظفر سه تا معنی برای قصد قربت ذکر فرمودند:

۱- قصد امتثال امر.

۲- قصد محبویت عمل.

۳- قصد تقرب إلى الله، و معنی چهارمی ایضا دارد.

۴- قصد مصلحت داشتن فعل مأمور به.

البته باید توجه داشت که خلاف و نزاع اصولیین (مبنی بر اینکه در فرض شک بین توصلی و تعبدی آیا مقتضی قاعده توصلیت است و یا تعبدیت) مربوط به معنی اول (قصد امتثال امر) خواهد بود به این کیفیت که اگر اخذ قصد قربت به معنی قصد امتثال در متعلق امر امکان‌پذیر باشد (چنانچه عده‌ای چنین عقیده دارند) تمسک به اطلاق در فرض شک جایز می‌شود و مقتضی قاعده توصلیت خواهد بود و اگر اخذ قصد قربت به معنی امتثال امر در متعلق امر امکان‌پذیر نباشد (چنانچه عده‌ای گفتند) تمسک به اطلاق غیر جایز است و مقتضی قاعده تعبدیت می‌باشد یعنی باید به اصل عملی (که اشتغال باشد) رجوع کرد.

و اما در معانی دوم سوم و چهارم نزاعی وجود ندارد چه آنکه اخذ قصد قربت به معنی دوم سوم و چهارم در متعلق امر بلامانع است و در فرض شک، به اصالة الاطلاق رجوع می‌شود و مقتضی قاعده توصلیت است برای اینکه احتمال اعتبار قصد قربت به معنای ثلثه اخیره با تمسک به اصالة الاطلاق نفی خواهد شد، و لکن حق و سزاوار آن است که قصد قربت به معنی دوم سوم و چهارم اصلا در عبادات شریعت اسلام واجب نبوده چه آنکه اگر عبادتی با قصد امتثال امر انجام شود بدون قصد معانی ثلثه (قصد محبویت، قصد تقرب إلى الله، قصد مصلحت داشتن فعل) در صحت این عبادت همگان اتفاق دارند و هیچ کس جرئت ندارد که ادعای عدم صحت آن عبادت را داشته باشد، بلکه عبادات شریعت اسلام با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۱۹

به، و لا يلزم المحال الذي ذكره في اخذ قصد الامتثال على ما سيأتي.

و لكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا في المأمور به لما صحت العبادة و لما

سقط امرها بمجرد الاتیان بداعی أمرها بدون قصد ذلك الوجه.
فبالخلاف- اذا- منحصر في امکان أخذ قصد الامتثال و استحالته.

(ج) الاطلاق و التقييد في التقسيمات الاولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلا- الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الامر بها إلى:

۱- ذات سورة، و فاقدتها.

۲- ذات تسليم، و فاقدته.

۳- صلاة عن طهارة، و فاقدتها.

۴- صلاة مستقبل بها القبلة، و غير مستقبل بها.

۵- صلاة مع الساتر و بدونه.

و هكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الاقسام بملاحظة اجزائها و شروطها و ملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها و عدمه.
و تسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الاولية»، لانها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها، و تقابلها «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلا و سيأتي ذكرها.
فاذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل

قصد قربت به معنى اول واجب است بنا براین خلاف و نزاع مزبور منحصر است در قصد قربتی که به معنی قصد امتثال امر باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۰

خصوصية منها لا يخلو في الواقع من احد احتمالات ثلاثة:

(۱) أن يكون مقيدا بوجودها، و يسمى ب «شرط شيء» مثل شرط الطهارة و الساتر و الاستقبال و السورة و الركوع و السجود و غيرها من أجزاء و شرائط بالنسبة إلى الصلاة.

(۲) أن يكون مقيدا بعدمها، و يسمى ب «شرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام و التهقنه و الحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

(۳) أن يكون مطلقا بالنسبة اليهما أي غير مقيد بوجودها و لا بعدمها و يسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده و لا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع و الثبوت، و اما في مرحلة الاثبات و الدلالة، فان الدليل الذي يدل على وجوب شيء ان دل على اعتبار قيد فيه او على اعتبار عدمه فذاك، و ان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما، فان المرجع في ذلك هو اصالة الاطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك باصالة الاطلاق على ما سيأتي في باب- و هو باب المطلق و المقيد- و باصالة الاطلاق يستكشف ان ارادة المتكلم الأمر متعلقه بالمطلق واقعا، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا- على نحو اللابشرط.

و الخلاصة انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية.

(د) عدم امکان الاطلاق و التقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

ثم ان كل واجب - بعد ثبوت الوجوب و تعليق الامر به واقعا - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي امره، و ما يؤتى به لا بداعي امره. ثم ينقسم ايضا إلى (۱) معلوم

(۱). مرحوم مظفر به طور وضوح در مورد واجب دو قسم تقسیمات را بیان فرمود:
تقسیمات اولیه و تقسیمات ثانویه.

مثلا صلاة را اگر پیش از تعلق امر به آن، تقسیم نماییم تقسیم اولیه نام دارد که تمسک باطلاق جایز است و اما اگر آن صلاة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نماییم تقسیم ثانویه نام
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۱
الواجب و مجهوله.

و هذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية»، لأنها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض اتيان الصلاة - مثلا - بداعي امرها، لان المفروض في هذه الحالة انه لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

و في مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد الأمور به، لأن قصد امتثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيدا به و لازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما. و هذا خلف، أو دور. (۱)

و إذا استحال التقييد استحال الاطلاق ايضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا في مورد قابل للتقييد. و مع عدم امکان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد ارادة الاطلاق. (۲)

دارد و یکی از تقسیمات ثانویه آن است که صلاة را بعد از تعلق امر به آن تقسیم نماییم یعنی صلاة مأتی بها در خارج را به صلاة که با قصد امر انجام شده و یا بدون قصد امر انجام شده، تقسیم نماییم و یا اینکه صلاة را به صلاة معلوم الواجب و صلاة مجهول الواجب، تقسیم نماییم معلوم است که این دو تا تقسیم بعد از تعلق امر به آن قابل تصور است چه آنکه قصد امر و عدم قصد امر و مجهول الواجب بودن و معلوم الواجب بودن از ناحیه امر می‌باشد و پیش از صدور امر و تعلق امر به صلاة، چنین تقسیماتی غیر ممکن خواهد بود و در تقسیمات ثانویه نظر بر اینکه تقييد امکان ندارد اطلاق غیر ممکن است و تمسک به اصالة الاطلاق جایز نخواهد بود.

(۱). خلف یعنی خلاف فرض است، فرض بر آن است که قصد امر باید سابق و مقدم بر صدور امر باشد چه آنکه قصد امر در متعلق امر به عنوان قید اخذ شده است و حال آنکه قصد امر باید مؤخر باشد برای اینکه تا امر نیاید قصد آن ممکن نمی‌باشد و این خلف است و باطل. و یا دور (تقدم شیء بر نفس شیء) لازم می‌شود که آنکه در سابق در مثال اعتق رقبه بیان کردیم و دور ايضا باطل است.

(۲). یعنی از عدم تقييد کشف نمی‌شود که متکلم منظورش اطلاق و مطلق بوده بلکه عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۲

(النتیجه)

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الاصوليون في ان الاصل في الواجب- إذا شك في كونه (۱) تعبديا او توصليا- هل أنه تعبدى او توصلى؟ ذهب جماعة إلى ان الاصل (۲) في الواجبات أن تكون عباديه الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القربة في المأمور به، لأنه لا بد من الاتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه و لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. (۳) و قد تقدم ذلك في الامر الاول. فتكون اصالة الاحتياط هي المرجع هنا و هي تقتضى العبادية. و ذهب جماعة إلى أن الاصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا- لأجل التمسك بأصالة الاطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل اصالة البراءة من اعتبار قيد القربة. بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

تقييد شاید بخاطر آن است که متکلم مراد و منظورش مقید بوده ولی نمی توانسته کلام خود را تقييد کند، بدین لحاظ اصالة الاطلاق مورد نخواهد داشت.

(۱). مانند شك در اینکه آیا وجوب عتق رقبه تعبدی است و یا توصلی؟

(۲). منظور از آنکه اصل در واجبات تعبدیت است آن است که می گویند عموماتی داریم که دلالت بر تعبدیت همه واجبات دارند مگر آن واجباتی که دلیل خاص، آن‌ها را از این عمومات خارج ساخته است و آن عمومات عبارتند از:

۱- قوله تعالى وَ مَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (سوره بينه)

۲- أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ اطاعت بدون قصد قربت امکان ندارد.

۳- قول رسول الله (صلی الله علیه و آله) لا عمل الا بالتيه، و فرمایش دیگر آن حضرت صلی الله علیه و آله الاعمال بالنيات.

از عمومات مذکور استفاده می شود که کلیه عبادات باید مقرون با قصد قربت باشند مگر عباداتی که با دلیل خاص از عمومات مذکور خارج شده‌اند.

(۳). فرض این بود که اخذ قصد قربت در متعلق امر غیر ممکن می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۳

توضیح ذلك: (۱) انه لا ريب في أن المأمور به اطلاقاً و تقييداً يتبع الغرض سعةً و ضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه و أخذه في المأمور به قيدا، و الا فلا.

غير ان ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به- كما في التقسيمات الاولى.

اما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيدا- كالذي نحن فيه و هو قيد قصد الامتثال- فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيدا في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، و لو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، و الثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً- لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعى أمرها فانه إذا لم

(۱). همان طوری که معلوم است مرحوم مظفر از کسانی می باشد که قائل به اصالة التوضیعی هستند، مثلاً مولى فرموده (اعتق رقبه) و وجوب عتق رقبه یقینی است ولی شك در توصلی بودن و تعبدی بودن آن است که آیا قصد قربت اعتبار دارد یا ندارد و قصد قربت که همان قصد امتثال امر است از تقسیمات ثانویه واجب می باشد، یعنی اخذ این قصد قربت را به عنوان قيد برای متعلق که

عتق رقبه باشد غیر ممکن است، بنابراین از اطلاق (اعتق رقبه) نمی‌توانیم کشف نماییم که قصد قربت مطلوب مولی نبوده است، چه آنکه شاید مطلوب مولی بوده، ولی نمی‌توانسته (اعتق رقبه) را به قصد قربت مقتید نماید، پس به اصالة الاطلاق احتمال اعتبار قصد قربت نفی نمی‌شود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در اینجا یک اطلاق دیگری داریم که با آن اطلاق قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و آن اطلاق، اطلاق «مقامی» نام دارد به این معنی که گوینده (اعتق رقبه) در مقام بیان است و اگر قصد قربت را معتبر می‌دانست باید با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان می‌کرد، و از اینکه مولی در مقام بیان بوده و به گفتن (اعتق رقبه) اکتفا نموده است و با امر دومی اعتبار قصد قربت را بیان نفرموده کشف می‌کنیم که قصد قربت از نظر مولی در (عتق رقبه) اعتبار نداشته و عتق رقبه که از موارد مشکوکه هست واجب توصلی می‌باشد و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که مقتضی اصل و قاعده در واجبات توصلیت است تا مادام که با دلیل خاص تعبدیت آن‌ها ثابت نشود توصلی بودن آنها به قوت خود باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۴

يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الامر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية - فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً باتيانها بداعي أمرها الأول، مينا ذلك بصريح العبارة. و هذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتا و سقوطا، لانهما ناشئان من غرض واحد، و الثاني يكون بيانا للأول، فمع عدم امثال الامر الثاني لا يسقط الامر الاول بامثاله فقط و ذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الامر الثاني بانضمامه إلى الاول (۱) مشتركا مع التقييد في النتيجة و ان لم يسم تقييدا اصطلاحا. (۲)

إذا عرفت ذلك، يقول المولى إذا أمر بشيء - و كان في مقام البيان - و اكتفى بهذا الأمر، و لم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فانه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و الا لبيته بأمر ثان. و هذا ما سميناه باطلاق المقام. و عليه، فالاصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

۴- الواجب العيني و إطلاق الصيغة

الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية (۳)

- (۱). یعنی انضمام امر ثانی را به امر اول همان تقييد را نتیجه خواهد داد.
- (۲). تقييد اصطلاحی آن است که مولی بگوید (اعتق رقبه مع قصد امره) در فرض ما نحن فيه مولی دو تا امر دارد اولی متعلق به ذات عتق رقبه است دومی متعلق به اتیان عتق با قصد قربت می‌باشد.
- (۳). بار دیگر واجب به عینی و کفائی و به تعینی و تخیری و به نفسی و غیری تقسیم می‌شود اگر در موردی شک حاصل شود که فلان واجب عینی است و یا کفائی تعینی است و یا تخیری نفسی است و یا غیری اطلاق صیغه امر ظهور در عینی و تعینی و نفسی خواهد داشت چه آنکه هریک از واجبات کفائی و تخیری و غیری قید اضافی دارند مثلا واجب کفائی مقتید است بر اینکه کسی دیگر آن عمل را انجام نداده باشد و واجب تخیری مقتید است به اینکه بدل آن واجب را انجام نداده باشد و واجب غیری مقتید است به وجوب ذی المقدمه. بنابراین در مورد شک، اطلاق صیغه امر اقتضای واجب عینی و تعینی و نفسی را دارد برای اینکه واجبات کفائی و تخیری و غیری نیاز به قید زائدی دارند و فرض این است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۵

و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: (المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي،

كالصلاة عن الميت و تغسله و دفنه. و سیاتی فی تقسیمات الواجب ذكرهما.

و فيما يتعلق فی مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، و ان لم يدل فان اطلاق صيغة افعال تقتضي أن يكون عينيا سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امثال الامر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فاذا لم ينصب المولى قرينه على ارادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

۵- الواجب التعيني و اطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا- واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه (۱)» كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب التخييري كخصال كفارة الافطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة (۲) بين اطعام ستين مسكينا، و صوم شهرين متتابعين، و عتق رقبة. و سيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني و التخييري.

که صیغه امر مطلق است و لذا در صورت در مقام بیان بودن مولى و تمامیت مقدمات حکمت اطلاق صیغه امر اقتضای آن را دارد که طلب مقید به چیزی نباشد و منظور مولى واجب عینی و یا نفسی خواهد بود.

(۱). یعنی واجب تعینی آنست که بدل و عدل عرضی نداشته باشد مانند صلاة یومیة که بدل و عدل عرضی ندارد و واجب تخیری ان است که بدل و عدل عرضی داشته باشد مانند خصال كفارة و اما بعضی از واجبات که بدل و عدل طولی دارد از واجب تخیری به حساب نمی آید بنابراین قید (فی عرضه) بدل و عدل طولی را خارج می سازد چه آنکه بدل طولی واجب را از تعینی بودن خارج نمی سازد مانند وضوء در عین حالی که عدل و بدل طولی دارد (که عند تعذر الوضوء تیمم جانشین آن خواهد شد) وضوء در ردیف واجبات تعینی قرار دارد بنابراین معیار در واجب تخیری عدل و بدل عرضی داشتن خواهد بود.

(۲). در مقابل كفارة مخیره كفارة مرتبه و كفارة جمع می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۶

فاذا علم واجب انه من أى القسمين فذاك، و الا فمقتضى اطلاق صيغة الامر و وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

۶- الواجب النفسى و اطلاق الصيغة

الواجب النفسى: هو «الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية. و يقابله الواجب الغيرى كالوضوء فانه انما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فاذا شك في واجب انه نفسى أو غيرى فمقتضى اطلاق تعلق الامر به سواء وجب شيء آخر أم لا، انه واجب نفسى. فالاطلاق يقتضى النفسية ما لم تثبت الغيرية.

۷- الفور و التراخى (۱)

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الامر على الفور و التراخى على أقوال:

- ۱- انها موضوعه للفور.
- ۲- انها موضوعه للتراخی.
- ۳- انها موضوعه لهما علی نحو الاشتراک اللفظی.
- ۴- انها غیر موضوعه لا للفور و لا للتراخی و لا للاعم منهما، بل لا دلالة لها علی أحدهما بوجه من الوجوه. و انما استفاد أحدهما من القرائن الخارجیه التي تختلف باختلاف المقامات. و الحق هو الاخير. و الدلیل علیه: ما عرفت من أن صیغه افعال انما تدل علی النسبه

(۱). واجب فوری مانند ازاله نجاست از مسجد، مکلف به محضی که نجاستی را در مسجد مشاهده کند ازاله آن بر او واجب است و باید فوراً نجاست را از مسجد زائل نماید، به عبارت دیگر بر مکلف دو چیز واجب می‌شود: یکی ازاله نجاست، دیگری فوریت آن، در صورت ترک ازاله مکلف دو تا تخلف و دو تا عقاب دارد، واجب مترأخی مانند صلاة آیات که به جهت زلزله واجب می‌شود. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۷

الطلبیه، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غیر الملحوظه معه شیء من خصوصياته الوجودیه. و علیه، فلا دلالة لها- لا بهیئتھا و لا بمادتها- علی الفور أو التراخی. بل لا بد من دال آخر علی شیء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك یقتضی جواز الاتیان بالمأمور به علی الفور أو التراخی.

هذا بالنظر إلى نفس الصیغه، اما بالنظر إلى الدلیل الخارجی المنفصل فقد قیل بوجود الدلیل علی الفور فی جمیع الواجبات علی نحو العموم الا ما دل علیه دلیل خاص ینص علی جواز التراخی فیہ بالخصوص. و قد ذکروا لذلك آیتین:

(الاولی)- قوله تعالی فی سورة آل عمران ۱۳۳: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ».

و تقریب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا- تكون الا- بالمسارعة إلى سببها، و هو الاتیان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالی فلا معنی لمسارعة العبد إليها. و علیه فیکون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما مر من ظهور صیغه افعال فی الوجوب.

(الثانیة)- قوله تعالی فی سورة البقرة ۱۴۸ و المائدة ۴۸: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» فان الاستباق بالخیرات عبارة أخرى عن الاتیان بها فوراً.

و (الجواب) (۱) عن الاستدلال بکلتا الآتین: ان الخیرات و سبب المغفرة كما تصدق

(۱). خلاصه جواب از استدلال به آیتین (سارعوا) و (فاستبقوا) آن است که ماده (سارعوا) و (فاستبقوا) که مسارعة و استباق باشد مستحبات و واجبات را شامل می‌شود چه آنکه اگر کسی مثلاً نماز شب را زودتر انجام دهد، عمل مذکور مصداق مسارعة إلى المغفرة و استباق بالخیرات خواهد بود و از آن طرف هیئت (سارعوا) و (فاستبقوا) که صیغه امر هستند ظهور در وجوب دارند و نتیجه این می‌شود که مثلاً- خود نماز شب مستحب باشد و زود انجام دادن آن واجب باشد و این نامعقول است، لذا باید از ظهور (سارعوا) و (فاستبقوا) صرف نظر کنیم و قبول نماییم که سارعوا و فاستبقوا دلالت بر استحباب فوریت دارند نه بر وجوب فوریت، بنابراین آیتین ... نتوانستند وجوب فور را ثابت نمایند.

جواب مزبور بر مبنای آن بود که هر دو آیه از جهت ماده صیغه امر مستحبات و واجبات را شامل می‌شوند در این فرض همان طوری که بیان شد از ظهور سارعوا و فاستبقوا در وجوب باید صرف نظر نماییم و الا لازم می‌شود که نفس عمل مستحبی جائز التکرک باشد و اما فوریت آن جایز التکرک نباشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۸

علی الواجبات تصدق علی المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتین لما هما فی المستحبات أيضاً. و من البدیهی عدم

وجوب المسارعة فیها، کیف و هی یجوز

و اما در جواب دوم که از عبارت (بل لو سلمنا باختصاصهما فی الواجبات ... ص ۱۲۹) شروع می‌گردد فرض بر این است که هر دو آیه اختصاص به واجبات دارند یعنی با تسلیم و قبول کردن اینکه آیتین مخصوص به واجبات است و مستحبات را شامل نمی‌شوند در عین حال لازم است از ظهور «صیغه افعال» در وجوب (سارعوا و فاستبقوا) که در آیتین موجود است صرف نظر نمائیم و صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) را حمل بر استحباب نمائیم چه آنکه می‌دانیم در اکثر از واجبات فوریت واجب نبوده و اگر صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) در آیتین بر ظهور خود در وجوب باقی باشد تخصیص اکثر لازم می‌آید به این کیفیت که آیتین بطور عموم می‌گویند فوریت در همه واجبات لازم و واجب می‌باشد، و نظر بر اینکه در اکثر واجبات فوریت واجب نیست باید اکثر واجبات را از تحت آن عام خارج نمائیم و این تخصیص اکثر است و تخصیص اکثر قبیح می‌باشد، مثلا شخصی یک مقدار کتاب و چند عدد فرش خود را فروخته و اگر بگوید همه اموالم را فروخته‌ام و بعدا خانه و زمین و ماشین و وسائل زندگی و ... را تخصیص بزند تخصیص اکثر است و قبیح خواهد بود.

ولهذا در آیتین بخاطر آنکه تخصیص اکثر لازم نیاید باید از ظهور صیغه افعال در وجوب که در هر دو آیه موجود است که عبارت از سارعوا و فاستبقوا باشد صرف نظر شود و حمل بر استحباب گردد اگر صیغه افعال در هر دو آیه دال بر استحباب باشد تخصیص اکثر لازم نمی‌آید، بنابراین از آیتین وجوب فور ثابت نخواهد شد.

با توجه به توضیحی که در مورد جواب دوم بیان گردید معنی و ترجمه عبارت کاملا مشخص و روشن می‌شود: (بل لو سلمنا باختصاصهما فی الواجبات لوجب صرف صیغه افعال فیهما فی الوجوب و حملها علی الاستحباب نظرا الی انا نعلم عدم وجوب الفوریه فی اکثر الواجبات، فیلزم تخصیص اکثر ...).

ترجمه: حتی اگر قبول نمائیم که هر دو آیه در واجبات اختصاص دارند در عین حال هر آینه لازم است از ظهور صیغه افعال (سارعوا و فاستبقوا) در وجوب که در هر دو آیه وجود دارد باید صرف نظر شود و صیغه افعال در هر دو آیه باید حمل بر استحباب شود، چه آنکه می‌دانیم فوریت در اکثر واجبات واجب نیست، و اگر حمل بر استحباب نشود تخصیص اکثر لازم خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۲۹

ترکها راسا. و إذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفوریه فی عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما فی الواجبات لوجب صرف ظهور صیغه افعال فیها فی الوجوب و حملها علی الاستحباب، نظرا الی انا نعلم عدم وجوب الفوریه فی اکثر الواجبات، فیلزم تخصیص اکثر باخراج اکثر الواجبات عن عمومها. و لا شك ان الاتیان بالكلام عاما مع تخصیص الاكثر و اخراجه من العموم بعد ذلك قبیح فی المحاورات العرفیه و يعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى یصح لعرف باسالیب الكلام ان یقول مثلا: «بعت اموالی»، ثم یستثنی واحدا فواحدا حتی لا یبقى تحت العام الا القلیل؟

لا شك فی أن هذا الكلام يعد مستهجنا لا یصدر عن حکیم عارف. [۲]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۱۲۹

اذن، لا یبقى مناص من حمل الآیتین علی الاستحباب.

[المره و التکرار لهما معنیان: (الاول) الدفعة و الدفعات، (الثانی) الفرد و الافراد.

و الظاهر أن المراد منهما فی محل النزاع هو المعنى الاول. و الفرق بينهما ان الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبیعة المطلوبة، و قد تتحقق بأفراد متعددة إذا جیء بها فی زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقا، كما أن الافراد اعم مطلقا من الدفعات، لان الافراد- كما قلنا- قد تحصل دفعة واحدة و قد تحصل بدفعات.] و اختلفوا أيضا (۲)

(۱). مره و تکرار دو تا معنی دارند: ۱- مره و تکرار یعنی دفعه و دفعات، ۲- مره و تکرار یعنی فرد و افراد.

فرق بین هر دو معنی از این قرار است (دفعه و فرد) دفعه نسبت به فرد اعم مطلق است، چه آنکه (دفعه) هم بر فرد صادق است (مثلا در یک دفعه یک فرد از انسان را احترام نموده است) و بر افراد هم صادق است (مثلا- در یک دفعه ده فرد از انسان را گرامی داشته).

(دفعات و افراد): افراد نسبت به دفعات اعم مطلق است چه آنکه افراد بر دفعات هم صادق است (مثلا ده فرد را در دفعات چندی احترام کرده است) و بر دفعه هم صادق می‌باشد، مانند مثال مذکور که در یک دفعه افرادی را گرامی داشته است.

(۲). همان اختلاف و نزاع و اقوالی که در فور و تراخی بود در مره و تکرار ایضا تکرار

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۰

فی دلالة صیغته افعال علی المره و التکرار علی أقوال، کاختلافهم فی الفور و التراخی.

و المختار هنا کالمختار هناك، و الدلیل نفس الدلیل من عدم دلالة الصیغة لا بهیئتها و لا بمادتها علی المره و لا التکرار، لما عرفت من أنها لا تدل علی أكثر من طلب نفس الطبیعة من حیث هی. فلا بد من دال آخر علی کل منهما.

اما الاطلاق فانه یقتضی الاكتفاء بالمره. و تفصیل ذلك: (۱)

می‌شود و مختار مرحوم مظفر قول چهارم است که صیغه افعال بر مره و تکرار دلالت ندارد، چه آنکه مثلا «صیغه اضرب» دارای ماده (که همان مصدر و ضرب باشد) و هیئت (که همان افعال وزن باشد) می‌باشد.

ماده اضرب دلالت بر حدث (زدن) دارد و بس، و مره و تکرار هرگز در معنی و موضوع له ماده صیغه امر لحاظ نشده است.

و اما هیئت صیغه امر (اضرب) فقط بر نسبت طلبی که بین آمر و مأمور و مأمور به موجود است دلالت دارد (چنانچه در بحث حروف مشخص شد که هیئات برای نسبت وضع شده‌اند) و در مدلول هیئت ایضا مره و تکرار لحاظ نشده است، بنابراین صیغه امر تنها بر طلب و خواستن نفس طبیعت که خالی از قید به مره و تکرار است، دلالت دارد و اگر بخواهیم مره و تکرار را استفاده نماییم از دال دیگری غیر از صیغه امر باید بفهمیم.

(۱). ما حصل بیانات مرحوم مظفر تا پایان بحث مره و تکرار که به منظور اثبات اینکه صیغه امر تنها بر طلب نفس طبیعت با قطع نظر از مره و تکرار و قیودات دیگر دلالت دارد و افاده مره و تکرار دال دیگری را لازم دارد ایراد فرموده، از این قرار است: مطلوب و خواسته مولی که با صیغه افعال ابراز نموده از سه صورت خالی نخواهد بود:

صورت اول: مطلوب مولی محض وجود پیدا کردن شیء و بیرون آمدن آن از تاریکی عدم و قدم گذاشتن در صحنه وجود است، به عبارت دیگر مطلوب مولی لا- بشرط است مثلا مولی فرموده «اعتق» (آزاد کن) منظور مولی آن است که عتق باید محقق شود و نظر بر اینکه مولی کلامش را مطلق آورده معلوم می‌شود که مره و تکرار را نخواسته است در این صورت مکلف اگر یک بار (عتق) نماید امر مولی امتثال و مطلوب وی حاصل خواهد شد، و مرتبه دوم اگر عتق نماید لغو است (البته باید توجه داشت اینکه با یک بار انجام دادن امتثال حاصل می‌شود نه بخاطر آن است که مطلوب مولی مره باشد بلکه بخاطر آن است که طبیعت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۱

ان مطلوب المولی لا یخلو من أحد وجوه ثلاثة (و یختلف الحكم فیها من ناحية جواز الاكتفاء و جواز التکرار):

۱- ان یكون المطلوب صرف وجود الشیء بلا قید و لا شرط، بمعنی انه یرید ألا یبقی مطلوبه معدوما، بل یرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا اکثر (۱)، و لو بفرد واحد. و لا محالة- حیثند- ینطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف

کلی و صرف الوجود) با اولین وجود (فرد اول) محقق می شود و امتثال حاصل خواهد شد، و لذا اگر مولى بفرماید (تصدق علی مسکین) و مکلف ده مسکین را در یک بار صدقه بدهد یک امتثال حساب می شود چه آنکه طبیعت در ضمن همین یک دفعه محقق شده است، و خلاصه در این صورت اول اصالة الاطلاق اقتضا می کند که با یک بار انجام دادن، امتثال حاصل خواهد شد.

صورت دوم: مطلوب مولى وجود واحدی است با قید وحدت، یعنی مطلوب مولى مره می باشد، به عبارت دیگر ماهیت «بشرط لا» را خواسته است به این معنی که تنها یک بار انجام دهد و بیشتر از یک بار نباید انجام دهد، در این صورت اگر یک بار انجام داد امتثال حاصل می شود بشرطی که بار دوم و سوم انجام ندهد و الا نه تنها امتثال حاصل نمی شود بلکه بار اول را باطل خواهد کرد، مانند تکبیرة الاحرام در صلاة در این فرض مولى مطلوب خود را (که مره هست) باید با دال زائدی بفهماند.

صورت سوم: مطلوب مولى تکرار است، یعنی ماهیت بشرط شیء این صورت دو قسم دارد: قسم اول آن است که مولى تکرار را خواسته است، منتهی تکرار بشرط صحت بار اول است، مانند رکعات صلاة که رکعت دوم و سوم و چهارم در نماز چهار رکعتی باید تکرار شود و الا رکعت اول به تنهایی باطل است.

قسم دوم آن است که مولى تکرار را خواسته است منتهی به نحوی که صحت بار اول، بستگی به انجام تکرار ندارد مانند صوم ماه رمضان، و خلاصه در صورت سوم نظر بر اینکه مطلوب مولى تکرار است باید با دال زائیدی آن را تفهیم نماید، سرانجام به این نتیجه رسیدیم که صیغه افعال دلالت بر مره و تکرار ندارد.

(۱). یعنی خواسته مولى تنها صرف الوجود است نه بیشتر از آن بنابراین از عبارت (لا اکثر) نباید ماهیت بشرط لا استفاده شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۲

بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال یكون بالوجود الاول، و یكون الثانى لغوا محضاً، كالصلاة الیومیة. (۱)

۲- أن یكون المطلوب الوجود الواحد بقید الوحده، أى بشرط ألا یزید على أول وجوداته فلو أتى المكلف حیثند بالمأمور به مرتین لا یحصل الامتثال أصلاً، كتکبیرة الاحرام للصلاة فان الاتیان بالثانية عقیب الاولى مبطل للاولی و هی تقع باطله.

۳- أن یكون المطلوب الوجود المتکرر، اما بشرط تکرره فیكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- یحصل الامتثال بالمره أصلاً کرکعات الصلاة الواحدة، و اما لا بشرط تکرره بمعنی انه یكون المطلوب کل واحد من الوجودات کصوم آیام شهر رمضان، فکل مره امتثالها الخاص.

و لا شک أن الوجهین الاخرین یحتاجان إلى بیان زائد على مفاد الصیغه. فلو اطلق المولى و لم یقید بأحد الوجهین- و هو فی مقام البیان- کان اطلاقه دلیلاً على ارادة الوجه الاول. و علیه یحصل الامتثال- كما قلنا- بالوجود الاول و لكن لا یضر الوجود الثانى، كما انه لا اثر له فی الامتثال و غرض المولى.

و مما ذکرنا یتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الاتیان بأفراد کثیره معاً دفعه واحده و یحصل الامتثال بالجمع. فلو قال المولى: تصدق علی مسکین، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مره واحده على مسکین واحد، و حصول الامتثال بالتصدق على عدة مساکین دفعه واحده، و یكون امتثالا واحداً بالجمع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتثال كما یحصل بالفرد الواحد یحصل بالافراد المجتمعه بالوجود.

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ (۲) ذلك الوجوب قطعاً (۳). فقد اختلفوا

(۱). مثلاً شارع مقدّس فرموده: صلّ صلاة الظهر، با یک بار نماز ظهر خواندن امتثال حاصل می‌شود و اگر دوباره تکرار نماید لغو می‌باشد.

(۲). نظر بر اینکه نسخ بعضی از واجبات در شریعت اسلام واقع شده است و اصل وقوع نسخ مورد اتفاق همه مسلمین می‌باشد لذا در مورد اصل وقوع نسخ بحثی مطرح نشده است،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۳

فی بقاء الجواز الذی کان مدلولاً للأمر، لأن الأمر کان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه.

به یکی از موارد نسخ به طور اجمال اشاره می‌کنیم. در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بر مسلمانها واجب بود که پیش از سخن سَرّی گفتن با حضرت صلی الله علیه و آله باید مبلغی را به عنوان صدقه بپردازند چنانچه از آیه دوازدهم از سوره مجادله این مطلب استفاده می‌شود:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ).

ای اهل ایمان هرگاه بخواید با رسول خدا (ص) سخن سَرّی گویند پیش از این کار باید مبلغی را صدقه دهید که این صدقه برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است و اگر از فقر چیزی برای صدقه نیابید در این صورت خدا البته آمرزنده و مهربان است.

تا چند مدتی پرداخت صدقه بر کسانی که با حضرت نجوی می‌کردند واجب بود، و پس از گذشت زمانی وجوب صدقه دادن به توسط آیه سیزدهم سوره مجادله نسخ گردید:

(أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ...) آیا از اینکه پیش از راز گفتن با رسول الله صلی الله علیه و آله صدقه دهید (از فقر ترسیدید؟ پس حالا که اداء صدقه نکردید باز هم خدا شما را بخشید ...).

علمای علم اصول در مورد نسخ از آن جهت بحث نموده‌اند که آیا دلیل وقتی که وجوب را برمی‌دارد و نسخ می‌کند، دلالت بر جواز دارد یا نه؟ مثلاً در مثال فوق آیه دوم وجوب صدقه را برمی‌دارد آیا جواز صدقه دادن از آن آیه ناسخ استفاده می‌شود یا خیر؟ مرحوم مظفر می‌فرماید در مسئله مذکور دو قول وجود دارد، آن‌هایی که وجوب را مرکب از «جواز فعل» و «منع من التّرك» می‌دانند در نزاع مذکور باید به بقای جواز قائل شوند چه آنکه دلیل نسخ تنها منع من التّرك را دفع می‌کند و کاری به «جواز» ندارد و بنابراین جواز صدقه محفوظ خواهد بود و اما کسانی که وجوب را «بسیط» می‌دانند که همان «الزام» باشد باید قائل به عدم بقای جواز باشند چه آنکه دلیل نسخ، الزام را برمی‌دارد و دیگر «جوازی» باقی نخواهد ماند، مختار مرحوم مظفر همین قول دوم است.

(۱). قطعاً، ص ۱۳۲ یعنی وجوب به طور یقین و قطع نسخ شده باشد، و اما در صورتی که شک در رفع وجوب داشته باشیم از محل بحث خارج بوده و نزاع بقاء جواز مطرح نخواهد شد و مسئله شک در نسخ وجوب حکم دیگری دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۴

و يرجع النزاع- فی الحقیقه- إلى النزاع فی مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالین:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و حينئذ تبقى دلالة الامر على الجواز على حالها لا يمسهما النسخ و هو القول الاول. و منشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع (۱) من الترك و لا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أي الاذن في الفعل.

۲- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، (۲) فلا يبقى لدليل الوجوب (۳) شيء يدل عليه. و منشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

و المختار هو القول الثاني، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، و هو الالزام بالفعل (۴) و لازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل و لازمها الالزام بالترك، و ليس الالزام بالترك الذي هو معناه و جوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعا له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه و لا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ و لا لدليل المنسوخ على الجواز، و يمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الاحكام الاربعه الباقية.

(۱). یعنی وجوب دارنده جنس و فصل می‌باشد، جنس وجوب همان (جواز) که به معنی اذن فی الفعل می‌باشد که شامل ندب، و کراهت و اباحه هم می‌باشد، و فصل وجوب همان (منع من الترك) می‌باشد که در اباحه و کراهت و ندب وجود نخواهد داشت.

(۲). وجوب را از اساس با جنس و فصل آن رفع نموده است.

(۳). دلیل وجوب در مثال متقدم آیه‌ای است که صدقه را واجب ساخته است.

(۴). مثلا ناطقیت جزء حقیقت انسان است و اما (صدا) داشتن ناطق، از لازمه نطق است و جزء حقیقت انسان نخواهد بود، در ما نحن فیه وجوب همان الزام و منع من الترك از لازمه الزام خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۵

و هذا البحث لا يستحق اكثر من هذا الكلام لقله البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

۱۰- الامر بشيء مرتين

إذا تعلق الامر بفعل (۱) مرتين فهو يمكن ان يقع على صورتين:-

۱- أن يكون الامر الثاني بعد امتثال الامر الاول. و حينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانيا.

۲- أن يكون الامر الثاني قبل امتثال الامر الاول. و حينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فان كان الامر الثاني تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى، و ان كان تأكيدا للامر الاول فليس لهما الا امتثال واحد. و لتوضيح الحال و بيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

(الاولى)- أن يكون الامران (۲) معا غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلا: (صلّ)

(۱). ترسیم کیفیت نزاع از این قرار است: امری مسبوق به امر دیگری باشد، یعنی دو امر پشت سر هم از مولی صادر شود، آیا امر دومی ظاهر در تأسیس است (که مطلوب و مأمور به تازه و جدید و جدایی از مأمور به امر اول دارد و یا آنکه امر دومی ظهور در تأکید دارد (که در واقع مولی با دو تا امر، مطلوب و مأمور به واحدی را طلب نموده است)؟

(۲). صورت اول آن است که مولی دو بار (صلّ) گفته بدون آنکه هیچ‌یک از دو امر را به شرطی معلق کرده باشد، در این صورت امر اول تأسیسی بوده (تأسیسی بودن امر یعنی حکم جدیدی را آورده است) و ظهور در طبیعت (طلب) دارد و نظر بر اینکه طبیعت

طلب در ضمن یک فرد محقق می‌شود، بنابراین با امر اول یک فرد از طبیعت را طلب نموده و امر دوم نظر بر اینکه از نظر متعلق با امر اول مساوی می‌باشد و قید اضافی (از قبیل مره آخری) ندارد لذا معلوم می‌شود که مطلوب از امر دوم همان فرد از طبیعت است و از یک طرف (صرف الطبیعه لا یتکرر) یعنی یک فرد از طبیعت نمی‌تواند دو تا وجوب را بپذیرد، بدین لحاظ امر دوم را نمی‌توانیم تأسیسی به حساب بیاوریم، بلکه امر دوم حمل بر تأکید می‌شود و قرینه دال بر تأکیدی بودن امر دوم همین است که هر دو امر به طبیعت واحده تعلق یافته و طبیعت واحده (صرف الطبیعت و یک فرد) دو بار واجب نخواهد شد، بنابراین اگرچه تأکیدی بودن امر دوم خلاف اصل است و خلاف ظهور می‌باشد (چه آنکه نفس صدور امر ظهور در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۶

ثم يقول ثانيا (صل) - فان الظاهر حينئذ أن يحمل الامر الثاني على التأكيد، لأن الطبیعة الواحدة يستحيل تعلق الامرین بها من دون امتیاز فی البین، فلو كان الثاني تأسیسا غیر مؤکد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه و لو بنحو (مره آخری). فمن عدم التقييد و ظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد، و ان كان التأكيد في نفسه خلاف الاصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلی و نفسه.

(الثانية) - أن يكون الامران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا:

«ان كنت محدثا فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت. (الثالثة) - أن يكون أحد الامرین معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا: (اغتسل) ثم يقول: (ان كنت جنبا فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد، لوحده المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق الامرین به (۱)، غير ان الامر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل اطلاقه على المقيد - أعني المعلق - فيكون الثاني مقيدا لاطلاق الاول و كاشفا عن المراد منه.

(الرابعة) - أن يكون أحد الامرین معلقا على شيء و الآخر معلقا على شيء آخر، كأن يقول مثلا: (ان كنت جنبا فاغتسل) و يقول: (ان مسست ميتا فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهرا - على التأسيس، لان الظاهر ان المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، و يبعد جدا حملة على أن المطلوب واحد اما التأكيد فلا معنى له هنا (۲). و اما القول

تأسیسی بودن دارد) و لکن چون که قرینه بر ارتکاب خلاف ظاهر و خلاف اصل موجود است لذا باید آن را به ناچار ملتزم بشویم. صورت دومی و سومی به صورت اولی برمی‌گردند و صورت چهارمی را مرحوم مظفر به اندازه کافی توضیح داده است و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

(۱). یعنی ظاهر کلام مولی آن است که با امر دومی امر اول را تأکید نموده و مأمور جدیدی را نخواسته است و در عین حال احتمال داده می‌شود که منظور مولی از امر دومی مأمور به جدیدی باشد، لذا مظفر فرموده است: (ظاهرا).

(۲). یعنی در فرض چهارم تأکید معنی ندارد چه آنکه در فرض چهارم هر دو امر به شيء مباین مقید شده‌اند و یکی از شرایط تأکید آن است که مؤکد و مؤکد باید با هم مساوی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۷

بالتداخل بمعنى الاکتفاء بامثال واحد عن المطلوبین فهو ممکن، (۱) و لکنه لیس من باب التأكيد، بل لا- يفرض ألما بعد فرض التأسيس (۲) و أن هناك أمرین یمثلان معا بفعل واحد.

و لکن التداخل - على كل حال (۳) - خلاف الاصل، و لا یصار الیه الا بدلیل خاص، كما ثبت فی غسل الجنابة انه یجزی عن كل غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلا فی مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الامر بالامر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثاني فعله؟ (اختلفوا) على قولين. و هكذا يمكن فرضه على نحوين: (۴)

باشند.

(۱). مرحوم مظفر در این عبارت معنی تداخل در مسبب را بیان فرموده است (چه آنکه در ما نحن فيه منظور از تداخل، تداخل در مسبب است و نه تداخل در سبب و بررسی مفصل تداخل در بحث مفهوم خواهد آمد) و تداخل در مسبب عبارت است از اینکه دو مطلوب به امتثال واحد اکتفا شود و از تعریف (تداخل) بدست می‌آید که باید دو امر باشد و دو مطلوب باشد آن وقت مسئله تداخل در مسبب مطرح می‌گردد که اگر دلیل خاص بر تداخل داشتیم تداخل را قائل خواهیم شد، و الا فلا.

(۲). یعنی فرض تداخل در صورتی است که تأسیس فرض گردد به این معنا که اولاً دو امر تأسیسی باید باشد و سپس مسئله تداخل مطرح می‌شود که هر دو امر با هم تداخل می‌کنند و با «فعل واحدی» هر دو امر امتثال می‌شوند یا خیر؟ بنابراین اگر دو امری باشد و امر دوم تأکید بر امر اول باشد مسئله تداخل اصلاً قابل فرض و تصور نخواهد بود چه آنکه در فرض تأکید تداخل معنا ندارد.

(۳). یعنی چه آنکه در ما نحن فيه تداخل ممکن باشد و یا نباشد تداخل خلاف اصل و قاعده می‌باشد، قاعده و اصل اقتضای عدم تداخل را دارد، چه آنکه از نظر قواعد در مقابل دو امر و دو مطلوب دو تا امتثال باید محقق گردد، آری اگر دلیل خاصی بر تداخل داشتیم آن وقت مجوز برای ارتکاب خلاف اصل و قاعده داریم و تداخل ثابت خواهد شد.

(۴). در مبحث شماره یازده دو نکته مهم قابل توجه است: نکته اول محل نزاع باید مشخص شود و نکته دوم ثمره نزاع از چه قرار خواهد بود. و اما نکته اول: امر به امر به این معنی که مثلاً مولى به عبد شماره یک امر می‌کند که عبد شماره یک به عبد شماره دو دستور بدهد که فلان کار را انجام بدهد، عبد شماره یک را مأمور اول می‌گویند و عبد شماره دو را مأمور ثانی می‌نامند و محل نزاع (امر) عبد شماره یک است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟ (چه آنکه امر مولى مسلماً دلالت بر وجوب دارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۸

محل بحث نیست و همچنین امر عبد با قطع نظر از آنکه مأمور، به امر نمودن واقع شود مسلماً دلالت بر وجوب ندارد و لذا امر عبد شماره یک که مأمور اول است مورد نزاع است که آیا دلالت بر وجوب دارد یا خیر؟.

در رابطه با «امر به امر» به حسب مقام ثبوت و واقع روی هم رفته سه صورت تصور می‌شود که دو صورت آن از محل نزاع خارج است و تنها یک صورت است که از نظر عرفی می‌تواند مصداق (امر به امر) باشد مورد نزاع خواهد بود.

اما آن دو صورت که از محل نزاع خارج است صورت اولی آن است که مأمور اول عنوان مبلغ و پیام‌رسان را دارد، مثلاً از نظر شرعی رسول الله صلی الله علیه و آله به ابا ذر امر می‌کند که برود به مردم امر رسول الله صلی الله علیه و آله را برساند در این صورت ابا ذر (ره) امر و دستور پیغمبر را برای مردم بازگو می‌نماید و ابا ذر از ناحیه خود امر نکرده، بلکه تنها امر رسول الله صلی الله علیه و آله را نقل کرده و به مردم ابلاغ نموده است، و یا مثلاً از نظر عرفی رئیس دولت به وزیر خود امر می‌کند که امر او را به رعیت ابلاغ کند، او امر انبیاء الله کلاً از همین قبیل است و انبیای الهی از ناحیه خود دستور نمی‌دادند و بلکه اوامر الهی را به مردم بازگو و ابلاغ می‌فرمودند، در این صورت امر انبیاء و یا امر وزیر ظهور در وجوب دارد برای اینکه امر انبیاء و وزیر در حقیقت همان امر پروردگار و امر رئیس دولت است و دلالت بر وجوب دارد و هیچ‌کسی نزاع و خلافتی ندارد، این صورت از محل بحث خارج است.

و صورت دومی آن است که امر کردن مأمور اول موضوعیت داشته باشد یعنی غرض آمر به «امر کردن مأمور اول» تعلق گرفته است مثلا در اوامر عرفیه مولی به پسرش دستور می‌دهد که نسبت به عبد مولی امر صادر نماید و دستور بدهد، غرض مولی آن است که پسرش دستور دادن و امر کردن را یاد بگیرد، مولی به فعل عبد که مأمور ثانی می‌باشد کاری ندارد، عبد چه مأمور به را انجام بدهد و یا انجام ندهد غرض مولی حاصل می‌شود.

این صورت از محل بحث خارج است چه آنکه در اوامر شرعیه فرض مذکور مصداق ندارد و در اوامر شرعیه «نفس دستور دادن و امر کردن» هیچ‌گاه موضوعیت ندارد متعلق غرض نخواهد بود.

و اما آن صورت که محل نزاع است و مصداق (امر به امر) می‌باشد آن است که مأمور اول وظیفه دارد که از جانب خود امر نماید و فرمان صادر کند، مثلا رسول الله صلی الله علیه و آله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۳۹

۱- أن يكون المأمور الاول على نحو المبلغ الامر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل. وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. و كل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

۲- ألا يكون المأمور الاول على نحو المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الامر إلى الثاني من قبل نفسه، و على نحو قول الامام عليه السلام «مرهم بالصلاة و هم أبناء

به ابا ذر (ره) امر می‌کند که برود در بین مردم (ربذه) مثلا و از ناحیه خود (مبنی بر اینکه باید زکات بپردازند) امر صادر نماید در این صورت (امر) ابا ذر که مأمور اول می‌باشد طریقت دارد و غرض مولی همان پرداخت زکات است که از ناحیه مأمورین ثانی باید انجام شود، در این فرض علما نزاع نموده‌اند که آیا «امر ابا ذر» عین امر رسول الله می‌باشد که دلالت بر وجوب خواهد داشت و یا آنکه چنین نیست؟

مختار مرحوم مظفر آن است که مجرد امر به امر از نظر عرفی ظهور در وجوب دارد، یعنی امر ابا ذر نسبت به مردم، واجب الاطاعة می‌باشد و عین امر رسول الله صلی الله علیه و آله خواهد بود.

نکته دوم ثمره نزاع، ثمره نزاع (کما ذکر فی المحاضرات، لسید خویی (ره)، جلد ۴، صفحه ۷۶) مشروعیت عبادت صبی می‌باشد به این معنی که امام علیه السلام فرموده است (مرهم بالصلاة و هم أبناء سبع)، امر کنید به فرزندان هفت ساله‌تان که نماز بگذارند در این مورد امام علیه السلام به پدران امر نموده که به فرزندانشان امر به صلاة کنند مأمور اول پدران است و مأمور ثانی فرزندان، در نزاع مذکور اگر قائل شدیم که امر به امر به امر به همان شیء است یعنی امر مأمور اول عین همان امر آمر است و نسبت به مأمور ثانی ظهور در وجوب دارد و سرانجام مشروعیت عبادت صبی ثابت می‌شود چه آنکه در حقیقت امام علیه السلام به اطفال امر به صلاة نموده است و عبادت صبی امر شرعی دارد و مشروع خواهد بود (روایت مذکور معتبر است و روایات معتبره دیگر ایضا به این مضمون وارد شده است).

و اما اگر در نزاع مزبور قائل شویم که امر مأمور اول دلالت بر وجوب ندارد و جدای از امر مولی می‌باشد عبادت صبی مشروعیت پیدا نمی‌کند برای اینکه امر شرعی نخواهد داشت عبادتی که امر شرعی نداشته باشد مشروعیت ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۰

سبع» یعنی الاطفال.

و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحوين المذكورين.

و المختار: ان مجرد الامر بالامر ظاهر عرفا فی وجوبه علی الثانی.

و توضیح ذلك: ان الامر بالامر لا علی نحو التبلیغ یقع علی صورتین:

(الاولی)- أن یتعلق غرض المولی یتعلق فی فعل المأمور الثانی، و یتكون أمره بالامر طریقاً للتوصل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه انه علی هذه الصورة یتكون أمره بالامر- لا شك- أمراً بالفعل نفسه.

(الثانیة)- أن یتكون غرضه فی مجرد أمر المأمور الاول، من دون أن یتعلق له غرض بفعل المأمور الثانی، كما لو أمر المولی ابنه- مثلاً- أن یأمر العبد بشیء، و لا یتكون غرضه الا أن یتعود ابنه علی اصدار الاوامر أو نحو ذلك، فیتكون غرضه- فقط- فی اصدار الاول أمره، فلا یتكون الفعل مطلوباً له أصلاً فی الواقع.

و واضح لو علم الثانی المأمور بهذا الغرض لا یتكون أمر المولی بالامر أمراً له، و لا یعد عاصياً لمولاه لو تركه، لان الامر المتعلق لامر المولی یتكون مأخوذاً علی نحو الموضوعیة و هو متعلق الغرض، لا علی نحو الطریقیة لتحصیل الفعل من العبد المأمور الثانی. فان قامت قرینة علی احدی الصورتین المذكورتین فذاك، و ان لم تقم قرینة فان ظاهر الاوامر- عرفاً- مع التجرد عن القرائن هو أنه علی نحو الطریقیة.

فاذا، الامر بالامر مطلقاً (۱) یدل علی الوجوب الا إذا ثبت انه علی نحو الموضوعیة.

و لیس مثله یقع فی الاوامر الشرعیة (۲).

(۱). مطلق یعنی، چه اینکه طریقت امر مأمور اول معلوم باشد و یا آنکه طریقت آن معلوم نباشد منتهی قرینه بر اینکه امر مأمور اول موضوعیت دارد موجود نباشد.

(۲). یعنی بودن امر به امر کردن (که امر کردن مأمور اول) موضوعیت داشته باشد و غرض امر به نفس (امر کردن مأمور اول) تعلق گرفته باشد در شریعت الهی وجود ندارد به این معنی که مثلاً یک رئیس و یا یک خان به پسرش امر می کند که او فرمان بدهد و امر و دستور صادر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۱

الخاتمة- فی تقسیمات الواجب (۱)

اشاره

للاوجب عدة تقسیمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الاوامر و اتماماً للفائدة.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قیس وجوبه إلى شیء آخر خارج عن الواجب، فهو لا یتخرج عن احد نحوین: (۲)

نماید و غرض امر آن است که پسرش فرمانروایی و دستور صادر کردن را یاد بگیرد و کاری به آن ندارد که پسر او به چه چیز امر می کند، به عبارت دیگر (امر پسر) موضوعیت دارد، این گونه امر به امر در شریعت الهی وجود ندارد. (۱). الخاتمة- فی تقسیمات

الواجب

(۲). یکی از تقسیمات واجب، تقسیم واجب است به مشروط و مطلق، واجب مشروط آن است که وجوب آن توقف دارد بر چیزی که وجود آن متوقف بر آن چیز است مانند (صلاة) که وجوبش توقف بر «دخول وقت» دارد که پیش از دخول وقت صلاة واجب نخواهد بود چنانچه بدون دخول وقت، وجود صلاة تحصیل و تحقق پیدا نمی‌کند.

و اما واجب مطلق آن است که وجوب آن توقف بر چیزی که وجود آن بر آن چیز متوقف است ندارد، مانند حج که وجوب آن توقف بر تهیه مقدمات (مثل زاد و راحله و طی مسافت) ندارد ولی وجود و تحقق حج توقف بر تهیه آن مقدمات خواهد داشت.

نکته قابل توجه آن است که با تقسیم مذکور، واجب دو مصداق پیدا نمی‌کند بر خلاف تقسیم واجب به تعبدی و توصلی که واجب دارای دو بخش می‌شود، یعنی مصداق واجب تعبدی جدای از مصداق توصلی است که صلاة مصداق تعبدی است و تطهیر ثوب مصداق توصلی می‌باشد، اما در تقسیم مشروط و مطلق واجب به دو مصداق جدای از هم منشعب نمی‌گردد، به عبارت دیگر مشروط و مطلق از امور نسبی و اضافی می‌باشند به این معنی که واجب مطلق و مشروط را در یک مصداق می‌توانیم تصور نماییم، مثلا (صلاة) نسبت به دخول وقت واجب مشروط است و نسبت به وضوء و غسل و تیمم واجب مطلق است و همچنین حج نسبت به استطاعت واجب مشروط است و نسبت به تهیه مقدمات حج واجب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۲

۱- ان یکون متوقفا وجوبه علی ذلك الشیء، و هو- أی الشیء- مأخوذا فی وجوب الواجب علی نحو الشرطیة، کوجوب الحج بالقیاس إلى الاستطاعة. و هذا هو المسمى (بالواجب المشروط)، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشیء الخارج، و لذا لا يجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان یکون وجوب الواجب غیر متوقف علی حصول ذلك الشیء الآخر، کالحج بالقیاس إلى قطع المسافة، و ان توقف وجوده علیه. و هذا هو المسمى (بالواجب المطلق)، لأن وجوبه مطلق غیر مشروط بحصول ذلك الشیء الخارج. و منه الصلاة بالقیاس إلى الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها.

و من مثال الحج يظهر أنه- و هو واجب واحد- یکون واجبا مشروطا بالقیاس إلى شیء و واجبا مطلقا بالقیاس إلى شیء آخر. فالمشروط و المطلق أمران اضافیان.

ثم اعلم ان کل واجب هو واجب مشروط بالقیاس إلى الشرائط العامه و هی البلوغ

مطلق خواهد بود، وجوب حج بستگی به تهیه مقدمات ندارد، از اینجا است که واجب تمام عیار مطلق هرگز وجود ندارد چه آنکه وجوب هر واجبی لا اقل به شرایط (عامه) (عقل و بلوغ و قدرت) توقف دارد و بر صبی و مجنون و عاجز چیزی واجب نمی‌باشد و آقایان صبی و مجنون و عاجز، نه تنها از ناحیه هفت دولت بلکه از طرف هفتاد دولت آزادند، البته در مورد (علم) بعضی‌ها نظر داده‌اند که (علم) در ردیف عقل و قدرت و بلوغ بوده و از شرایط عامه به حساب می‌آید ولی حق مطلب آن است که (علم) شرط تنجز تکلیف است نه آنکه جزء شرایط عامه باشد، به این معنی اگر کسی با علم به حرمت و علم به وجوب حرامی را مرتکب و واجبی را ترک نماید عقاب و عذاب در انتظارش خواهد بود و اگر با جهل به حرمت و وجوب چنان غلطی را بکند عقاب ندارد ولی وجوب و حرمت از شخص جاهل به جهت جهل ساقط نمی‌شود و او مثل (عالم) مکلف خواهد بود، و از اینجا است که تحصیل قدرت واجب نیست مثلا شخصی قدرت بر صیام شهر رمضان ندارد، و روزه از او ساقط است و شخص عاجز در عین حال که می‌تواند با دارو و درمان تحصیل قدرت نماید و روزه بگیرد ولی تحصیل قدرت واجب نخواهد بود، و اما اگر نسبت به احکام جاهل باشد واجب است تحصیل علم نماید فرق مذکور بین قدرت و علم حاکی از آن است که علم از شرایط عامه نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۳
 و القدرة و العقل، فالصبي و العاجز و المجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.
 و اما (العلم) فقد قيل إنه من الشروط العامة، و الحق انه ليس شرطا في الوجوب و لا- في غيره من الاحكام، بل التكاليف الواقعية
 مشتركة بين العالم و الجاهل على حد سواء.
 نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجّة و غيرها ان شاء الله تعالى. و ليس هذا
 موضعه.

۲- المعلق و المنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد (۱) حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن

(۱). یکی از تقسیمات، تقسیم واجب به معلق و منجز می‌باشد تقسیم مزبور تنها در واجب مطلق تصور می‌شود، به این معنی که هر
 واجبی زمانی که شرط وجوب آن حاصل گردید از حالت مشروط بودن بیرون آمده و به صورت واجب مطلق درمی‌آید.
 به عبارت دیگر با حصول شرط واجب تکلیف برای مکلف فعلی می‌شود، در همین مرحله فعلیت واجب و مطلق بودن آن ماجرای
 معلق بودن و منجز بودن مطرح خواهد شد به این معنی که فعلیت وجوب گاهی مقارن و هم‌زمان با فعلیت واجب است، در این
 صورت واجب منجز خواهد بود، و زمانی فعلیت وجوب هم‌زمان با فعلیت واجب نبوده و بلکه فعلیت واجب در زمان بعد قرار
 می‌گیرد در این صورت واجب معلق می‌باشد.

بنابراین واجب منجز و معلق را بدین کیفیت می‌توان معرفی کرد: واجب منجز آن است که فعلیت پیدا کردن وجوب آن هم‌زمان با
 فعلیت پیدا کردن واجب و اصل عمل می‌باشد مانند صلاة که با دخول وقت وجوب صلاة فعلیت پیدا می‌کند واجب و اصل عمل
 ایضا در همین زمان فعلیت دارد، نظر بر اینکه در این فرض واجب تنجز، دارد و مکلف برای انجام تکلیف هیچ گونه مانعی ندارد،
 لذا این واجب را (منجز) می‌گویند.

«واجب معلق» آن است که زمان فعلیت پیدا کردن واجب متأخر از زمان فعلیت پیدا کردن وجوب آن می‌باشد مانند حج که با
 استطاعت وجوب حج، فعلی می‌شود ولی خود واجب و اصل عمل، در زمان بعد فعلیت می‌یابد یعنی فعلیت واجب و عمل حج، به
 فرارسیدن موسم بستگی دارد که پس از حصول استطاعت و پیش از فرارسیدن موسم حج وجوب حج بر مستطیع فعلیت دارد (و لذا
 بر آقای مستطیع واجب است مقدمات حج را مهیا و زاد و راحله را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۴

الواجب (۱) المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. و لكن فعليه التكليف تتصور على وجهين:

۱- أن تكون فعليه الوجوب مقارنة زمانا لفعليه الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم
 (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، و الواجب و هو الصلاة فعلي أيضا.

۲- أن تكون فعليه الوجوب سابقة زمانا على فعليه الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم (الواجب
 المعلق) لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل
 (۲) - و لكن الواجب معلق على حصول الموسم، فانه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، و لذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات و الزاد
 و الراحة حتى يحصل وقته

فراهم نماید) نظر بر اینکه پس از فعلی شدن وجوب حج با حصول استطاعت، انجام واجب و اصل عمل حج، به فرارسیدن ایام حج، تعلق دارد، لذا این واجب را (معلق) می‌نامند، وقتی که موسم فرارسید، اصل عمل و واجب فعلیت پیدا می‌کند.

(۱). یعنی واجبی که شرط وجوب آن حاصل شده باشد، شأنت و منزلت واجب مطلق را دارد همان‌طوری که وجوب واجب مطلق فعلی است، وجوب واجبی که شرطش حاصل شده ایضا فعلی خواهد بود.

(۲). کما قیل، اشاره به آن است که مطلب مذکور (کون وجوب الحج فعلیاً عند حصول الاستطاعة) از نظر عده‌ای قابل قبول است، ولی از نظر اکثر علما قابل قبول نمی‌باشد.

توضیح مطلب از این قرار است که بعضی‌ها معتقدند با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می‌کند و لکن واجب و اصل عمل حج، پس از فرارسیدن موسم، فعلی می‌شود و لذا تهیه مقدمات واجب است.

و عده‌ای دیگر از محققین (که مرحوم مظفر با آنهاست) واجب مطلق را قبول ندارند و در مورد مسئله حج می‌گویند حج با حصول استطاعت واجب نمی‌شود بلکه وجوب حج بعد از فرارسیدن موسم، ذمه مستطیع را اشغال خواهد کرد و با حصول استطاعت وجوب حج ذمه مستطیع را مشغول نمی‌سازد و وجوب فراهم کردن مقدمات از باب مقدمه واجب خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۵

و موسم لیفعله فی وقته المحدد له.

و قد وقع البحث و الکلام هنا فی مقامین (۱):

(۱). مرحوم مظفر پس از تبیین و معرفی واجب معلق و منجز، بحث در این زمینه را در دو مقام مطرح می‌نماید: مقام اول: آیا واجب معلق امکان دارد یا خیر و انگیزه قول به واجب معلق چه خواهد بود؟ بطور اجمال به انگیزه قول به واجب معلق اشاره و مختار خود را ابراز و بحث مفصل در این زمینه را به باب مقدمه واجب محول می‌نماید.

صاحب فصول (ره) از کسانی است که به واجب معلق اعتقاد دارد و انگیزه و سرّ آنکه صاحب فصول (ره) تن به این مطلب داده و واجب معلق را از دل و جان پذیرفته است، آن است که مثلاً در باب حج پس از حصول استطاعت و قبل از فرارسیدن (موسم حج) اگر بگوییم وجوب حج هنوز بر ذمه مستطیع استقرار نیافته است و بلکه پس از فرارسیدن (موسم) استقرار می‌یابد، مستطیع می‌تواند به مقدمات حج از قبیل (دفتر بهداشت تهیه کردن و از هفت‌خان آزمایشات گوناگون عبور کردن و طی مسافت و ...) را ترک نماید (برای اینکه با عدم استقرار وجوب به توسط حصول استطاعت هیچ‌یک از مقدمات بر او واجب نخواهد بود) سرانجام با ترک مقدمات در موقع فرارسیدن (موسم) قدرت بر انجام حج ندارد، و در نتیجه حج بر هیچ مستطیعی واجب نمی‌گردد.

صاحب فصول (ره) بخاطر حل این معضله قائل به واجب معلق شده است، به این معنی که حج پس از حصول استطاعت واجب می‌شود و وجوب آن ذمه مستطیع را اشغال می‌کند و لکن واجب و اصل عمل حج، معلق است به فرارسیدن (موسم) و پس از فرارسیدن (موسم) واجب منجز خواهد شد و نظر بر اینکه پس از حصول استطاعت وجوب در ذمه مکلف مستقر می‌شود لذا بر مستطیع تهیه مقدمات و ... واجب می‌شود.

بالاخره صاحب فصول (ره) با قائل شدن به واجب معلق مشکله مزبور (چرا تهیه مقدمات واجب باشد و چرا ترک مقدمات برای مکلف «مستطیع» جایز نباشد) را به سادگی حل می‌کند.

و اما مرحوم مظفر و اکثر از محققین واجب معلق را محال می‌دانند، بخاطر آنکه مثلاً وجوب حج پیش از دخول وقت آن غیر معقول است بنابراین پس از حصول استطاعت و پیش از فرارسیدن موسم، حج واجب نبوده و تهیه مقدمات آن از باب مقدمه واجب خواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۶

(الاول)- فی امکان الواجب المعلق، و المعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه و وقوعه، و الاكثر على استحالته، و هو المختار، و ستعرض له ان شاء الله تعالى فی مقدمه الواجب مع بیان السر فی الذهاب إلى امکانه و وقوعه و سنبین أن الواجب فعلا فی مثال الحج هو السير و التهيئه للمقدمات و اما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم و القدرة عليها فی زمانه.

(الثانی)- فی أن ظاهر الجملة الشرطية فی مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة فی المثال الا- بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فی المثال، و اما الوجوب فهو فعلى مطلق؟

و بعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر فی الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر فی الجزاء؟ و هذا البحث یجرى حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

بود، چه آنکه آقای مستطیع یقین دارد که موسم حج صددرصد فرامی‌رسد و از باب مقدمه واجب باید مقدمات لازم را فراهم نماید.

و از اینجاست که نتیجه بحث و گفتگوی مرحوم مظفر در مقام دوم تنها معرفی واجب مشروط و مطلق است و از واجب منجز و معلق اصلا سخنی به میان نیورده است و از این مطلب کشف می‌شود که مرحوم مظفر «ره» می‌خواهد بفرماید واجب یا مطلق است و یا مشروط، و واجبی به نام معلق نخواهیم داشت.

مقام دوم: خلاصه سخن آن است که در مثال (اذا دخل الوقت فصل) (فصل) جزا است و دارای هیئت و ماده می‌باشد، مفاد هیئت (صیغه امر) و وجوب است و مفاد ماده صلّ (صلاة) یعنی همان عمل نماز خواهد بود، اگر قید (اذا دخل الوقت) مربوط به مفاد هیئت یعنی وجوب باشد واجب مشروط از آب درمی‌آید و تحصیل مقدمات که قید وجوب است واجب نمی‌باشد و اگر قید (اذا دخل الوقت) مربوط به مفاد ماده باشد یعنی قید برای اصل عمل صلاة باشد در این صورت واجب مطلق خواهد بود و تحصیل آن مقدمات که قید مفاد ماده است واجب می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۷

فعلى القول بظهور الجملة فی رجوع القيد إلى الهيئة، ای أنه شرط للوجوب- یكون الواجب واجبا مشروطا، فلا یجب تحصیل شیء من المقدمات قبل حصول الشرط.

و على القول بظهورها فی رجوع القيد إلى المادة، أى انه شرط للواجب- یكون الواجب واجبا مطلقا، فيكون الواجب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصیل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

و هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فی رجوع القيد فی الجملة الشرطية إلى الهيئة او المادة. و سيجيء تحقيق الحال فی موضعه ان شاء الله تعالى.

۳- الاصلی و التبعی

(الواجب الاصلی): ما قصدت افاده وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوبی الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله تعالى: (وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)، و قوله تعالى:

(فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ). (۱)

(۱). از نظر میرزای قمی (ره) ملائک واجب اصلی آن است که وجوب آن مستقیما از لفظ استفاده شود و مقصود متکلم از لفظ همان واجب باشد و مناط واجب تبعی آن است که وجوب آن مستفاد از لفظ نباشد و متکلم آن واجب را مستقیما از لفظ قصد نکرده باشد.

به عبارت دیگر (الواجب الاصلی هو الذی استفید وجوبه من اللفظ و قصده المتکلم منه و التبعی بخلافه).

از نظر صاحب فصول (ره) مناط واجب اصلی آن است که با خطاب مستقل تفهیم شده باشد و تبعی آن است که از خطاب مستقل برخوردار نباشد، به عبارت دیگر:

(المناطق فی الاصاله و التبعیه هو الاستقلال بالخطاب و عدمه).

مرحوم نائینی در مورد واجب اصلی و تبعی تفسیر سومی دارد: اصلی عبارت از آن است که اراده مستقله به آن تعلق گرفته باشد بخاطر آنکه مورد التفات و توجه می‌باشد و تبعی آن است که اراده مستقله به آن متعلق نشده باشد بخاطر آنکه مورد التفات و توجه نمی‌باشد، به عبارت دیگر: (الاصلی عبارة تعلقت به الارادة مستقلة من جهة الالتفات الیه و التبعی عبارة عما لم تعلق به ارادة مستقلة لعدم الالتفات الیه).

نکته قابل توجه در بحث مورد نظر آن است که بنا بر دو تفسیر اول و دوم واجب اصلی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۸

و (الواجب التبعی): ما لم تقصد افادته وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته.

و هذا كوجوب المشی إلى السوق المفهوم من أمر المولی بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشی إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام.

كما فی كل دلالة التزامیه فیما لم يكن اللزوم فیها من قبیل البین بالمعنی الاخص (۱).

تبعی به لحاظ مقام اثبات و دلالت تصور می‌شود که اگر دلالت لفظ بر آن واجب بطور مستقیم و مقصود متکلم از لفظ همان واجب بود واجب اصلی می‌باشد و آلا تبعی خواهد بود.

و اما بنا بر تفسیر سوم واجب اصلی و تبعی به لحاظ مقام ثبوت و واقع تصور خواهد شد که اگر واقعا اراده مولی مستقیما و مستقلا به آن واجب تعلق گرفته باشد اصلی است، و آلا تبعی می‌باشد، و ناگفته نماند مبنای مرحوم مظفر همان مبنای مرحوم میرزای قمی می‌باشد و بنا بر مبنای مرحوم مظفر (فاغسلوا و جوهکم ...) که مستقیما دلالت بر وضو دارد و آنچه که از کلام مذکور قصد شده است، وضوء می‌باشد و لذا (وضوء) واجب اصلی خواهد بود، و اما بنا بر مبنای سوم (وضوء) واجب تبعی است چه آنکه اراده مولی واقعا و ثبوتا و مستقلا به صلاة تعلق گرفته و به تبع صلاة بر (وضوء) تعلق یافته و وضوء واجب تبعی می‌باشد.

(۱). (لازم) سه قسم دارد:

۱- لازم بین به معنی الاخص آن است که از تصور ملزوم بلافاصله لازم، تصور می‌شود و ملازمه کاملا مشخص می‌باشد مانند (نار و حرارت) که (نار) ملزوم است و حرارت لازم بین به معنی الاخص خواهد بود.

۲- لازم بین به معنی الاعم آن است که از تصور ملزوم و تصور لازم و تصور نسبت بین آن دو ملازمه مشخص و جزمی می‌شود مثلا اولاً باید صلاة را تصور نمود و پس از آن وضوء را و سپس نسبت بین وضوء و صلاة را باید تصور کرد. آن وقت ملازمه بین وضوء و صلاة مشخص می‌گردد که از نظر شرعی تحضیل و تحقق صلاة بدون وضوء امکان ندارد.

۳- لازم غیر بین آن است که جزم به ملازمه بین لازم و ملزوم به سادگی و آسانی حاصل نمی‌شود و بلکه اثبات و احراز ملازمه نیاز

به اقامه دلیل دارد مانند ملازمه بین کثرت رماد (خاکستر) و سخاوت در مورد شخصی که خاکستر زیاد دارد و یا ملازمه بین (کثرة سوخت) و سخاوت در مورد شخصی که کثرت سوخت دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۴۹

۴- التخییری و التعینی (۱)

(الواجب التعینی): ما تعلق به الطلب بخصوصه، و لیس له عدل فی مقام الامتثال، كالصلاة و الصوم فی شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة فی نفسها لا یقوم مقامها واجب آخر فی عرضها. و قد عرفناه فیما سبق ص ۱۲۵ بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر یكون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه». و انما قیدنا البديل فی عرضه، لأن بعض

نظر بر اینکه لازم بین به معنی الاخص داخل در دلالت التزامیه لفظیه می باشد و لازم بین به معنی الاخص مستقیما از لفظ مستفاد می گردد، لذا اگر واجبی به عنوان لازم بین به معنی الاخص از لفظ اراده شود واجب اصلی خواهد بود و واجبی که به عنوان لازم بین به معنی الاخص از کلام اراده شود واجب تبعی می باشد و بدین لحاظ مرحوم مظفر می فرماید (لم یکن اللزوم فیها من قبیل البین بالمعنی الاخص).

(۱). یکی از تقسیمات واجب تخیری و تعینی می باشد، واجب تعینی آن است که طلب مولی به خود واجب (بخاطر آنکه فی نفسه دارای مصلحت می باشد) تعلق گرفته است، به عبارت دیگر: واجب تعینی جانشین و عدل «عرضی» ندارد ولی ممکن است جانشین (طولی) داشته باشد مثلا وضوء واجب تعینی است که طلب به خود آن متعلق شده است و وضو فی نفسه ذی مصلحت می باشد و در عرض خود عدل و جانشین ندارد، منتهی در طول خود جانشین دارد به این معنی که در صورت متعذر بودن وضو، تیمم بدل و عدل آن بوده و هیچ گاه تیمم در عرض وضو در صورت امکان آن پذیرش نخواهد داشت. واجب تخیری آن است که طلب مولی تنها به آن واجب تعلق نگرفته باشد بلکه به آن واجب و یا غیر آن متعلق شده باشد به عبارت دیگر واجب تخیری در عرض خود بدل و جانشین دارد و متعلق طلب یکی از آنها است و مکلف هر کدام را انجام داد مجزی می باشد، مثلا در کفاره صوم رمضان اگر کسی عمدا روزه را باطل نماید (صیام ستین یوم) به عنوان واجب تخیری واجب است و بدل و جانشین عرضی دارد که مکلف می تواند عوض صیام ستین یوم «اطعام» نماید و یا «عتق رقبه».

بنابراین واجب تخیری واجبی است که ترک آن جایز است منتهی با شرط آنکه عدل آن را انجام دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۰

الواجبات التعینیة قد یكون لها بدیل فی طولها و لا یخرجها عن كونها واجبات تعینیة كالوضوء مثلا الذی له بدیل فی طوله و هو التیمم، لانه انما یجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التیمم أيضا كذلك (۱). و كخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، و هی العتق أولا فان تعذر فصیام شهرین فان تعذر فاطعام ستین مسکینا.

و (الواجب التخییری) ما كان له عدل و بدیل فی عرضه، و لم یعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غیره یتخیر بینهما المكلف. و هو كالصوم الواجب فی كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فانه واجب و لكن یجوز ترکه و تبدیله بعتق رقبه أو اطعام ستین مسکینا.

و الاصل فی هذا التقسیم (۲) أن غرض المولی ربما یعلق بشیء معین، فانه لا مناص

(۱). (ایضا) یعنی مانند وضو (کذلک) یعنی بدل طولی دارد.

(۲). مرحوم مظفر در این عبارت اشکالی را پاسخ می‌دهد و آن اشکال آن است که بعضی‌ها واجب تخییری را غیرممکن می‌دانند چه آنکه اولاً واجب تخییری چگونه می‌تواند، واجب باشد در حالی که ترک آن جایز می‌باشد؟ و ثانیاً چگونه امکان دارد که طلب مولی به چند چیز تعلق بگیرد در عین حال که مطلوب واقعی مشخص و معلوم نباشد، یعنی در واجب تخییری متعلق طلب چه خواهد بود؟ بالاخره روی جهات مذکور واجب تخییری را غیرممکن و مستبعد شمرده‌اند.

مرحوم مظفر برای رفع این استبعاد می‌فرماید: واجب تخییری غیر ممکن نبوده و استبعادی نخواهد داشت چه آنکه غرض مولی گاهی به یک شیء معین تعلق می‌گیرد در این صورت طلب مولی (که تابع غرض او است) به همان یک چیز مربوط می‌شود و مطلوب و مقصود مولی همان یک چیز معین می‌باشد و سرانجام واجب تعیینی محقق خواهد شد.

و گاهی غرض مولی به دو شیء و یا بیشتر تعلق می‌یابد که هر یک از آنها غرض مولی را تحصیل خواهد کرد و در این صورت واجب تخییری بوجود می‌آید و عمده دلیل این مطلب آن است که اگر به نفس خود مراجعه کنیم می‌بینیم اراده ما گاهی به یک شیء معین تعلق می‌گیرد و گاهی به چند شیء که هر کدام تحصیل‌کننده غرض می‌باشد مثلاً در مسائل عرفی شخصی به فرزند خود می‌گوید: باید درس بخوانی و یا باید شاگرد فلان مغازه باشی و یا باید در فلان کارگاه صنعتی مشغول یادگیری صنعتی باشی و ... که هر یک از آنها محصل غرض

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۱

حینند من أن یکون هو المطلوب و المبعوث الیه وحده. فیکون (واجباً تعیینیاً). و ربما یتعلق غرضه بأحد شیئین او أشياء لا علی التعمین بمعنی أن کلاً منها محصل لغرضه، فیکون البعث نحوها جميعاً علی نحو التخییر بینها. و کلاً القسمین واقعان فی اراداتنا نحن ایضاً، فلا وجه للاشکال فی امکان الواجب التخییری، و لا موجب لاطالئه الکلام. ثم ان اطراف الواجب التخییری (۱) ان کان بینها جامع یمکن التعمیر عنه بلفظ واحد،

پدر (بیکار نبودن فرزند) خواهد بود.

و اما در مورد جواز ترک واجب تخییری باید گفت: ترک واجب در صورتی جایز نیست که عدل و بدل آن انجام نشود و در مسئله واجب تخییری در صورت آوردن بدل، ترک آن جایز است و الا بدون انجام دادن بدل هرگز ترک آن جایز نخواهد بود.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که واجب تخییری را (از جهت افراد و مصادیق تخییر) می‌توان به دو نوع تصور نمود:

۱- واجب تخییری عقلی، ۲- واجب تخییری شرعی.

اما نوع اول آن است که اطراف تخییر افرادی هستند که قدر جامع حقیقی دارند و آن قدر جامع کلی طبیعی است و اطراف تخییر افراد و مصادیق این کلی می‌باشند مثلاً طلب مولی به طبیعت (صلاة) (که کلی طبیعی است و دارای افراد و مصادیقی می‌باشد) تعلق گرفته و مکلف به حکم عقل مخیر است متعلق طلب را در ضمن یکی از افراد آن (صلاة در مسجد، صلاة در حمام، صلاة در صحرا، با جماعت، بدون جماعت، در اول وقت و ...) بوجود بیاورد نظر بر اینکه تخییر مزبور از ناحیه عقل است چه آنکه در مثال مذکور طلب شارع مقدس علیه السلام به یک شیء معینی (کلی طبیعی) تعلق گرفته و از نظر شرعی واجب تعیینی می‌باشد لذا واجب مزبور را واجب تخییری عقلی می‌نامند و همه واجبات تعیینی شرعی نسبت به افراد طولی، واجب تخییری عقلی خواهند بود.

نوع دوم آن است که افراد تخییر قدر جامع ندارند و تخییر از ناحیه شرع می‌باشد مانند خصال کفاره: که عتق، صوم و اطعام اطراف تخییر هستند و قدر جامع ندارند و از نظر شرعی مکلف مخیر است هر یک از آنها را انجام بدهد و نظر بر اینکه تخییر مزبور از ناحیه شرع می‌باشد و (عقل) در آن نقشی ندارد لذا تخییر مذکور را تخییری شرعی می‌نامند، و منظور از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۲

فانه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فاذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى (عقليا)، و هو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعد من الواجب التعييني فان كل واجب تعييني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا - بين افراده، و التخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه «اشتر قلما» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما، فان التخيير بين هذه الانواع يكون عقليا كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقليا أيضا. و ان لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فان البعث اما أن يكون نحو عنوان انتراعي كعنوان (أحد هذه الامور)، أو نحو كل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف ب (أو) و نحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الاول مثلا: أوجد أحد هذه الامور. و يقال في النحو الثاني مثلا: صم او اطعم او اعتق. و يسمى حينئذ التخيير بين الاطراف (شرعيا) و هو المقصود من التخيير المقابل للتعين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و (اخرى) بين الاقل و الاكثر كالتخيير بين تسيحة واحدة و ثلاث تسيحات في ثلاثية الصلاة اليومية و رباعيتها على قول (۱). و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير و الطويل.

واجب تخييري که در مقابل واجب تعیني واقع شده و مورد بحث می باشد واجب تخييري شرعی خواهد بود، و همین واجب تخييري شرعی گاهی افراد آن نسبت به هم مباین هستند مانند مثال خصال کفاره که عتق و اطعام و صوم هر کدام نسبت به هم تباین دارند، و گاهی اطراف تخيیر از قبیل اقل و اکثر است مانند مخیر بودن بین «سه بار تسیح گفتن» و «یک بار تسیح گفتن» در رکعت سوم و چهارم، و یا مخیر بودن بین «خط کوتاه کشیدن» و «خط طویل کشیدن» در امور عرفی.

(۱). بعضی از فقها یک بار تسیح گفتن را واجب و دومی و سومی را مستحب می دانند، و بعضی ها می گویند یک بار تسیح گفتن واجب است و سه بار گفتن هم واجب است، منتهی به عنوان واجب تخييري، یعنی مکلف مخیر است یک بار بگوید و یا سه بار، لذا مرحوم مظفر (علی قول) فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۳

و هذا الاخير - اعني التخيير بين الاقل و الاكثر (۱) - انما يتصور فيما إذا كان الغرض

(۱). توضیح مطلب از این قرار است که مرحوم مظفر می خواهد سؤالی را پاسخ بدهد و سؤال آن است که بعضی از اصولیین می گویند: واجب تخييري بين اقل و اكثر امکان پذیر نمی باشد (کما نقل في المحاضرات، لسید خوئی، جلد ۴، صفحه ۴۴) فذهب بعضهم الى عدم امکان التخيير بين الاقل و الاكثر (...). چه آنکه تخيیر بین اقل و اکثر معنایش آن است همان طوری که اکثر محصل غرض مولى می باشد اقل ایضا محصل غرض مولى خواهد بود مثلا با سه بار تسیح گفتن غرض مولى حاصل می شود و همچنین با یک بار تسیح گفتن و این است معنی تخيیر بین اقل و اکثر، و رمز عدم امکان این است که اگر مکلف تصمیم بگیرد (اکثر را) انجام بدهد به محض گفتن یک بار تسیح، به عنوان یک فرد از «اکثر» غرض مولى حاصل می شود و گفتن بار دوم و سوم بی اثر بوده و لذا وجوب بار دوم و سوم لغو محض است و از شخص حکیم قبیح خواهد بود، از اینجا است که واجب تخييري بين «اقل» و «اکثر» غیر ممکن است. مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) از این اشکال پاسخی داده است که عین آن را مرحوم مظفر (ره) در اینجا آورده است و ما حاصل جواب آن است که مراد از اقل (یک بار تسیح گفتن) غیر از آن اقلی است که در ضمن اکثر وجود دارد، به عبارت دیگر اقلی که محصل غرض است مطلق اقل نیست تا شامل اقل در ضمن اکثر شود بلکه مراد از اقل محصل غرض آن

اقلی است که «بحدّه و بشرط لا» تصور شود (یک بار تسبیح گفتن به شرط عدم زیاده) بنابراین اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی‌یابد و مراد از اکثر (سه بار تسبیح گفتن) که محصل غرض است آن اکثری است که «بحدّه» و به عنوان ماهیت به شرط شیء (یک بار تسبیح گفتن به شرط زیاده دومی و سومی) لحاظ گردد.

سرانجام اگر مکلف بخواهد غرض مولی را با انجام دادن «اقل» حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آنکه دومی و سومی را اضافه نکند، و اگر بخواهد غرض مولی را با انجام دادن اکثر حاصل نماید باید یک بار تسبیح بگوید به شرط آنکه دومی و سومی را اضافه کند بنابراین در صورتی که تصمیم انجام دادن اکثر را دارد به محض گفتن یک بار تسبیح غرض مولی حاصل نمی‌شود که دومی و سومی بی‌اثر و وجوب آن‌ها لغو باشد بلکه دومی و سومی در تحصیل غرض دخالت دارد، و بالاخره اقل و اکثر دو ماهیت متفاوت و متغیر دارند و اقلی که محصل غرض است هرگز در ضمن اکثر تحقق نمی‌یابد، بدین کیفیت مرحوم مظفر با اقتباس از فرمایش مرحوم آخوند هروی (ره) از اشکال لغویت پاسخ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۴

مترتبا علی الاقل بحدّه، و یترتب علی الاکثر بحدّه ایضا، اما لو کان الغرض مترتبا علی الاقل مطلقا و ان وقع فی ضمن الاکثر فالواجب حیث هو الاقل فقط، و لا تكون الزیاده واجبه، فلا یكون من باب الواجب التخییری، بل الزیاده لا بد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم ص ۱۲۴ «ان الواجب العینی ما یتعلق بكل مکلف و لا یسقط بفعل الغیر» (۱)

فرمودند.

مؤلف

مرحوم مظفر به قول معروف در حال ساختن و درست نمودن (ابرو) چشم را خراب نمود، با معرفی کردن (اقل) را ماهیت به شرط لا و (اکثر) را ماهیت به شرط شیء که با کلمه «بحدّه» بیان نمود گرچه امکان تخییر شرعی را در مثال تسبیحات (در رکعت سوم و چهارم صلاه یومیّه) ثابت و لغویت را رفع نمود، و لکن از محل بحث خارج شد چه آنکه بحث در تخییر شرعی‌ای بود که بین اقل و اکثر باشد نه بین متباینین یعنی هدف اصلی آن بود که تخییر شرعی بین اقل و اکثر تحقق یابد.

مرحوم مظفر اقل را ماهیت به شرط لا و اکثر را ماهیت به شرط شیء قلمداد نمود، ناگفته پیداست که ماهیت به شرط لا مباین و مغایر با ماهیت به شرط شیء است، بنابراین تخییر بین اقل (ماهیت به شرط لا) و اکثر (ماهیت به شرط شیء) از نظر دقت عقلی تخییر بین متباینین می‌باشد نه بین «اقل و اکثر».

ولی احتمال دارد که منظور مرحوم مظفر (ره) از تخییر بین اقل و اکثر، تخییر صوری و ظاهری باشد، به این معنی: گرچه از نظر دقت عقلی و فلسفی تخییر بین اقل و اکثر مزبور بین متباینین است ولی از نظر شکل ظاهری تخییر بین اقل و اکثر می‌باشد.

(۱). پنجمین تقسیم برای واجب عینی و کفائی بودن است، واجب عینی آن است که وجوب متوجه تک تک از مکلفین بشخصه می‌شود که باید هریک از مکلفین شخصا اقدام به انجام واجب نمایند و سقوط تکلیف از هریک از مکلفین بستگی به آن دارد که هر کدام عمل واجب را شخصا انجام دهد، مانند (نماز)، (روزه)، (زکات)، (و ...).

واجب کفائی آن است که تکلیف متوجه همه مکلفین می‌شود منتهی به کیفیتی که اگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۵

بعضی از مکلفین به واجب لباس عمل بپوشاند، ثواب را نصیب می‌شود و تکلیف از ذمه دیگران ساقط شده و عقاب از همه مکلفین برداشته خواهد شد، خاصیت دوم آن است که اگر همه مکلفین از انجام واجب چشم‌پوشی نمایند و هیچ‌یک واجب را انجام ندهد باید در انتظار عقاب باشند و همه معاقب خواهند بود، مانند امر به معروف و نهی از منکر و ازاله نجاست از مسجد و دفن میت و انگیزه تقسیم مزبور آن است که تعلق غرض مولی به شیء مطلوب به دو کیفیت تحقق می‌یابد:

کیفیت اول آن است که شیء مطلوب را هر یک از افراد مکلفین شخصا باید انجام دهد چه آنکه مصلحت مورد نظر از اقدام هر یک از مکلفین بر انجام واجب، حاصل می‌شود و نظر بر اینکه طلب مولی تابع غرض او می‌باشد لذا طلب متوجه شخص هر یک از مکلفین می‌شود و هر کدام شخصا باید عمل واجب را انجام دهد در این صورت واجب عینی محقق خواهد شد.

کیفیت دوم آن است که تعلق غرض مولی بشیء مطلوب چنان است که اگر یک نفر و یک بار عمل واجب را انجام دهد، غرض مولی حاصل و مصلحت مورد نظر بدست می‌آید و لذا خطاب مولی متوجه همه مکلفین به کیفیتی می‌شود که اگر بعضی از آنها واجب را انجام دهد غرض و مصلحت حاصل می‌شود و اگر دیگران انجام ندادند اشکالی ندارد و در این صورت واجب کفائی تحقق می‌یابد.

با تحلیل مذکور دیگر برای حیرت قدما در مورد واجب کفائی باقی نمی‌ماند قدمای از اصولیین در مورد واجب کفائی احساس تحیر و سرگردانی می‌کردند چه آنکه قاعده مسلم در مورد واجب آن است (که ترک واجب نباید جایز باشد) و این قاعده با واجب کفائی تطبیق نمی‌کند برای اینکه از یک طرف وجوب کفائی متوجه همه مکلفین است و بر همه واجب می‌باشد و از طرف دیگر اگر بعضی از مکلفین انجام دهد برای دیگران ترک آن جایز می‌شود عملی که جایز الترتیب باشد چگونه می‌توان اسم آن را واجب نهاد.

قدمای از اصولیین چون که خود را مواجه با این حیرت دیدن خواستند واجب کفائی را به صورت واجب عینی در بیاورند، لذا بعضی‌ها قائل شدند که در واجب کفائی متعلق خطاب بعض غیر معین است، نه همه مکلفین، و بعض دیگر گمان کرده‌اند که آن بعض عند الله معین و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۶

و یقابله الواجب الكفائی و هو المطلوب فيه وجوب الفعل من ای مكلف كان. فهو يجب علی جميع المكلفین و لكن یكتفی بفعل بعضهم فیسقط عن الآخرين و لا یستحق العقاب بترکه.

نعم إذا تركوه جميعا من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم یستحقون العقاب، كما یستحق الثواب كل من اشترك فی فعله. و أمثلة الواجب الكفائی كثيرة فی الشریعة، منها تجهیز الميت و الصلاة علیه، و منها انقاذ الغریق و نحوه من التهلكة، و منها ازالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معایش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الامر بالمعروف و النهی عن المنكر.

و الاصل فی هذا التقسیم ان المولی یتعلق غرضه بالشیء المطلوب له من الغير علی نحوین:-

۱- ان یصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد ان یوجه الخطاب إلى كل واحد منهم علی ان یصدر من كل واحد عینا، كالصوم او الصلاة و أكثر التكاليف الشرعیة. و هذا هو (الواجب العینی).

۲- ان یصدر من أحد المكلفین لا بعینه، حينما تكون المصلحة فی صدور الفعل و لو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان یوجه الخطاب إلى جميع المكلفین لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، و یكتفی بفعل بعضهم الذي یحصل به الغرض (۱)، فیجب

مشخص است و از نظر ما نامعلوم می‌باشند و در حقیقت همان کسی که اقدام به انجام واجب می‌کند مکلف و متعلق خطاب

می‌باشد.

و خلاصه‌ی قدما جهت رهایی از حیرت مزبور، چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند، ولی با توجه به آن بررسی و تحلیلی که در مورد انگیزه تقسیم مورد نظر بیان داشتیم دیگر جای حیرت مزبور باقی نمی‌ماند چه آنکه واجب کفائی واجب مشروط است اگر کسی انجام نداد بر همه واجب است و همه معاقب می‌باشند و اگر بعضی انجام داد از همه ساقط می‌شود و با حصول غرض و سقوط واجب از همه عقاب برداشته خواهد شد.

(۱). یعنی اگر صحیحا انجام دهد غرض حاصل و تکلیف ساقط می‌شود و اگر صحیحا انجام ندهد نه تنها غرض حاصل نمی‌شود بلکه تکلیف باقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۷

على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

و قد وقع الاقدمون من الاصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) و تطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه (۱) المنع من الترك، اذ رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي احد المكلفين، و ظن بعضهم انه معين عند الله غير معين عندنا و يتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة ... إلى غير ذلك من الظنون.

و نحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردها. و تدفع الحيرة بأدنى التفات، لانه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبقى ما يدعو اليه. فهو - اذا - واجب على الجميع من أول الامر، و لذا يمنعون جميعا من تركه، و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

۶- الموسع و المضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت و غير موقت

ثم الموقت إلى: موسع و مضيق

ثم غير الموقت إلى: فوری و غير فوری

و لنبدأ بغير الموقت (مقدمه)، فنقول:

(غير الموقت): ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص و ان كان كل فعل لا تخلو-

(۱). منظور عبارت آن است که (منع من الترك) مقوم وجوب و بلکه از لوازم وجوب می‌باشد، تعبیر «بل لازمه» اشاره به مبنای مرحوم مظفر است که در سابق بیان گردید، یعنی بنا بر مبنای ایشان «وجوب» بسیط است که همان «الزام بفعل» باشد و منع من الترك از لوازم وجوب خواهد بود و مبنای دیگران این بود که مرکب از (جواز) فعل و «منع من الترك» می‌باشد بنابراین مبنا منع من الترك مقوم وجوب می‌شود چه آنکه جزء شیء مقوم آن خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۸

عقلا- من زمن يكون ظرفا له (۱)، كقضاء الفائتة و ازالة النجاسة عن المسجد و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و نحو ذلك.

و هو- كما قلنا- على قسمين: (فوری) و هو ما لا يجوز (۲) تأخيره عن أول أزمته امكانه كازالة النجاسة عن المسجد، و رد السلام، و الامر بالمعروف. و (غير فوری) و هو ما يجوز تأخيره عن اول أزمته امكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و

الخمس.

و (الموقت): ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها.

و هو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما أن يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و (الاول) ممتنع، لانه من التكليف بما لا يطاق.

و (الثاني) لا- ينبغى الاشكال فى امكانه و وقوعه. و هو المسمى (المضيق) كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

و (الثالث) هو المسمى (الموسع)، لأن فيه توسعة على المكلف فى أول الوقت و فى اثنائه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فانه لا يجوز تركه فى جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرة واحدة فى ضمن الوقت المحدد له.

و لا اشكال عند العلماء فى ورود (۳) ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، و انما اختلفوا فى

(۱). يعنى واجب غير موقت از نظر شرعى، وقت معینی ندارد ولی از نظر عقلی نمی‌تواند جدای از زمان باشد بلکه ناچار در ظرف زمانی واقع خواهد شد.

(۲). در واجب فوری دو امر متوجه مکلف می‌شود امر اول مربوط به اصل عمل است (مثلا در امر «ازل النجاسة») امر اول مربوط به ازاله نجاست است و امر دوم مربوط به فوریت و زود انجام دادن ازاله می‌باشد آقای مکلف اگر فوراً ازاله نجاست نکند تنها امر دوم را عصیان نموده و امر اول که مربوط به اصل عمل باشد به قوت خود باقی خواهد بود و در زمان بعد واجب را با نیت ادا باید انجام دهد.

(۳). یعنی از نظر علما مسلم و مورد اتفاق است که در شریعت مقدس اسلام اوامری که ظهور در توسعه دارند صادر شده است، مثلا در مورد صلاة امر (صل من الزوال الى الغروب) که از آیه من «لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» مستفاد است صادر شده است و این امر ظهور در توسعه دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۵۹

جوازه عقلا على قولين: امكانه و امتناعه، و من قال بامتناعه (۱) أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الاشكال عنده على ما سيأتى.

و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا.

و منشأ الاشكال عند القائل (۲) بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة (۳) بالمنع من الترك - كما تقدم -، فبنا فيه الحكم بجواز تركه فى اول الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح (۴)، فان الواجب الموسع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيد

(۱). یعنی کسانی که واجب موسع را از نظر عقل غیرممکن می‌دانند (به دلیلی که ذکر آن خواهد آمد) اوامری را که ظهور در توسعه دارند و در شریعت اسلام موجود می‌باشند باید تأویل نمایند و آن اوامر را بر خلاف ظاهر حمل کنند و واجبات موسع را به صورت واجبات مضیق در آورند.

(۲). خلاصه اشکال بر واجب (موسع) و دلیل بر عدم امکان آن، آن است که در مورد (واجب) قاعده کلی و مسلمی است که همه واجبات باید مشمول آن قاعده باشند و آن قاعده آن است که (کل واجب لا يجوز تركه) برای اینکه (منع من الترك) مقوم و یا از لازمه وجوب می‌باشد و با نبودن (منع من الترك) وجوب ماهیت و هستی خود را از دست می‌دهد، و در مورد واجب موسع قاعده مزبور تطبیق نخواهد شد، چه آنکه مثلا صلاة ظهر (که واجب موسع) است از اول زوال تا آخر زوال وقت دارد، صلاة ظهر در اول

وقت تا زمانی که به اندازه هشت رکعت از غروب باقی مانده است هم جایز الترتک است و هم واجب می‌باشد، بنابراین صلاة ظهر چگونه می‌تواند واجب باشد در حالی که ترک آن جایز است، چنین چیزی را عقل نمی‌پذیرد و لذا واجب موسع از نظر عقل باید ممنوع باشد.

(۳). از نظر مرحوم مظفر که وجوب را بسیط می‌داند (منع من الترتک) (لازم) وجوب است و از نظر کسانی که (وجوب) را مرکب از (جواز فعل و منع من الترتک) می‌دانند (منع من الترتک) مقوم وجوب خواهد بود بنابراین عبارت (الوجوب متقومه بالمنع من الترتک) طبق مبنای کسانی است که وجوب را مرکب می‌دانند و اگر طبق مبنای مرحوم مظفر (ره) حساب کنیم «متقومه» به معنی (لازم) باید باشد.

(۴). ما حصل جواب از اشکال و دلیل مزبور آن است: آنچه که جایز الترتک است (واجب) نمی‌باشد و آنچه که (واجب) است جایز الترتک نخواهد بود، به این کیفیت که از ناحیه اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۰

بطبیعه الوقت المحدود بحدین علی ألا یخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبیعة بملاحظه ذاتها واجبه لا یجوز ترکها. غیر ان الوقت لما كان یسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولیه تدریجیه مقدره (۱) الوجود فی اول الوقت و ثانیه و ثالثه إلى آخره، فیقع التخییر العقلی بین الافراد الطولیة کالتخییر العقلی بین الافراد العرضیه للطبیعة المأمور بها، فیجوز الاتیان بفرد و ترک الآخر من دون ان یکون جواز الترتک له مساس (۲) فی نفس المأمور به، و هو طبیعة الفعل فی الوقت المحدود. فلا منافاه بین وجوب الطبیعة بملاحظه ذاتها (۳) و بین جواز ترک أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع (۴) التجنوا إلى تأویل ما ظاهره التوسعه فی الشریعه، فقال

شارع، طبیعت صلاة ظهر در حالی که مقتید به طبیعت وقت (از زوال تا غروب) است واجب شده است و این طبیعت واجبه در ضمن افراد طولی تحقق پیدا می‌کند مثلا در فرد اول و دوم و سوم و ... آنچه که جایز الترتک است افراد است (البته به استثنای فرد اخیر) و آنچه که واجب است طبیعت است و ترک طبیعت جایز نیست، چه آنکه اگر ترک طبیعت جایز باشد باید ترک همه افراد حتی فرد اخیر جایز باشد در حالی که ترک فرد اخیر جایز نمی‌باشد، بنابراین آنچه که جایز الترتک است بعض افراد است که از نظر عقل مکلف مخیر است، طبیعت را در ضمن یکی از افراد بوجود بیاورد چنانچه مکلف مخیر است طبیعت واجبه را در ضمن یکی از افراد عرضی انجام دهد مانند صلاة در خانه در مسجد، در صحرا، و حمام و ... بالاخره اشکال مزبور مرتفع است و واجب موسع همان طبیعت کلی است که جایز الترتک نخواهد بود.

(۱). افراد مقدره الوجود، یعنی افرادی که وجود آنها فرض شده است، به این معنی که افراد طولی صلاة ظهر در اول وقت، وسط وقت و آخر وقت ... واقعا موجود نشده‌اند و وجود آنها فرضی خواهد بود.

(۲). یعنی جواز ترک تماس و ارتباطی با اصل مأمور به که طبیعت واجبه باشد ندارد، به این معنی که جواز ترک مربوط به بعض افراد است و آنچه که مأمور به و واجب می‌باشد طبیعت است و طبیعت جایز الترتک نمی‌باشد.

(۳). یعنی ملاحظه آن طبیعت با قطع نظر از افراد آن.

(۴). قائلین به امتناع واجب موسع، اوامری که ظهور در توسعه دارند را تأویل نموده و از

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۱

بعضهم: بوجوبه فی اول الوقت، و الاتیان به فی الزمان الباقی یکون من باب القضاء و التدارک لما فات من الفعل فی اول الوقت. و قال آخر: بوجوبه فی آخر الوقت، و الاتیان به قبله من باب النفل یسقط به الغرض، نظیر ایقاع غسل الجمعة فی یوم الخميس و لیله

الجمعة. و قيل غير ذلك.

و كلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الاطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الاداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للاداء) و هي من مباحث الالفاظ، و تدخل في باب الاوامر (۱).

آنها واجب مضيق ساخته‌اند، به این کیفیت که بعضی گفتند: وقت وجوب صلاة ظهر مثلا- همان (مدت) اول زوال است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد، منتهی اگر مکلف انجام صلاة را از اول وقت تأخیر نماید از ناحیه مولی مورد عفو قرار می‌گیرد و در صورت تأخیر، صلاة را باید به عنوان قضا انجام دهد و در عین حال نیت قضا لازم نخواهد بود.

بعضی دیگر از قائلین به امتناع قائل شده‌اند که وقت صلاة ظهر همان (مدت) آخر وقت است که گنجایش چهار رکعت نماز را دارد و اگر مکلف پیش از آن وقت انجام دهد از باب ندب و استحباب است و محصل غرض بوده و باعث سقوط واجب خواهد شد، چنانچه غسل جمعه در روز پنجشنبه و شب جمعه مسقط استحباب غسل روز جمعه می‌باشد، و گفته‌های دیگری برای آنکه واجب موسع را به صورت واجب مضیق در آورند، دارند که ذکر آن‌ها ضرورتی نخواهد داشت.

(۱). یعنی مسئله اینکه قضا تابع ادا است و یا نیاز به امر جدید دارد؟ جزء مباحث الفاظ است چه آنکه در مسئله مذکور بحث از ظهور صیغه امر است که آیا صیغه (صل صلاة الظهر) ظهور در آن دارد که صلاة را در وقت معین (من الزوال إلى الغروب) باید انجام دهد و اگر انجام نداد در خارج وقت قضا نماید، و یا اینکه از صیغه امر تنها این استفاده می‌شود که در وقت معینی باید انجام دهد و اگر انجام نداد به اینکه در خارج وقت باید قضا بکند یا نکند کاری نخواهد داشت؟

بدین لحاظ باید مسئله مورد بحث در باب اوامر و اینکه ظهور صیغه امر چگونه می‌باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۲

و لكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لأنها- كما قلنا- من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: ان الموقت (۱) قد يفوت في وقته اما لتركه عن عذر أو

باید مطرح گردد.

و اما انگیزه اینکه ذکر مسئله مورد نظر را از باب اوامر به تأخیر انداخته و در خاتمه ذکر کرده آن است که مسئله مزبور عادتاً از متفرعات واجب موقت است و لذا آن را بعد از واجب موقت ذکر نموده است.

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر از (فنقول) تا پایان بحث از این قرار است: در واجب موقت چه موسع باشد و یا مضیق، اگر مکلف (عمداً و یا به جهت عذر و یا به خاطر جهات دیگر) واجب را در وقت آن انجام ندهد آنچه که از نظر شریعت مقدس اسلام مسلم و قطعی است آن است که «واجب ترک شده» را در خارج وقت به عنوان قضا باید انجام دهد ولی اصولیین در اینکه به چه مجوزی انجام عمل در خارج وقت به عنوان قضا باید واجب باشد؟

نزاع و اختلاف نموده‌اند، به این کیفیت که آیا وجوب قضای صلاة ظهر در خارج وقت از همان دلیل اول که فرموده: (صل صلاة الظهر من الزوال إلى المغرب) استفاده می‌شود و یا آنکه باید امر جدیدی مانند (فاقص ما فات) باشد که وجوب قضا از امر جدید استفاده شود؟

سه قول دارد:

۱- وجوب قضا تابع ادا است مطلقا چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل، دلیل ادا اقتضاء وجوب قضا را ایضا دارد.

۲- وجوب قضا نیاز به امر جدید دارد و تابع ادا نخواهد بود دلیل توقیت چه متصل باشد و یا منفصل.

۳- قول به تفصیل که به شرح آن خواهیم پرداخت.

پیش از بیان مختار و حق مطلب باید سرمنشأ نزاع را بررسی نماییم که در ضمن بیان سرچشمه نزاع قول به تفصیل کاملا روشن و واضح خواهد شد، منشأ نزاع آن است که باید بررسی نماییم از دلیل واجب موقت چه استفاده می‌شود؟ اگر وحدت مطلوب استفاده شود قول به عدم تبعیت ثابت می‌شود و اگر تعدد مطلوب استفاده شود قول به تبعیت ثابت خواهد شد، مثلا مولی فرموده: (صلِّ صلاة الظهر من الزوال إلى المغرب) اگر بگوییم این دلیل وحدت مطلوب را افاده می‌کند (یعنی صلاة موقت به وقت معینی را مولی خواسته است) بنا بر این طلب ایضا واحد است چنانچه مطلوب واحد می‌باشد، در این فرض اگر مکلف صلاة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۳

را در وقت تعیین شده انجام ندهد و امتثال را ترک نماید، با از بین رفتن مطلوب، طلب از بین می‌رود و دیگر امر و طلبی که متعلق به ذات (صلاة) باشد باقی نمی‌ماند و وجوب قضا امر جدید و طلب تازه لازم دارد.

سرانجام اگر ماجرا از قرار مذکور باشد، قول به عدم تبعیت زنده می‌شود و به ناچار باید آن را پذیرفت، و اگر بگوییم از دلیل مذکور دو تا مطلب استفاده می‌شود در این صورت طلب ایضا باید دو تا باشد:

طلب اول مربوط به ذات (صلاة) است که باید انجام شود و طلب دوم مربوط به وقوع صلاة در وقت معینی است، در این فرض اگر مکلف در وقت معینی صلاة را انجام ندهد و ترک امتثال نماید تنها طلب مربوط به وقت فوت می‌شود و طلب اول که مربوط به ذات انجام صلاة بود باقی می‌باشد و این طلب باقی مانده اقتضا دارد که وجوب صلاة در خارج از وقت به عنوان قضا باید انجام شود.

و بالاخره اگر داستان از این قرار باشد قول به تبعیت جان می‌گیرد و به ناچار باید آن را مورد پذیرش قرار داد، از اینجا است که قول به تفصیل کاملا واضح می‌گردد چه آنکه قائلین به تفصیل می‌گویند اگر دلیل توقیت متصل باشد (مثلا مولی فرموده صلِّ صلاة الظهر من الزوال إلى المغرب که دلیل تعیین وقت به دلیل خود صلاة متصل است) در این صورت مستفاد از دلیل، وحدت مطلوب است و باید قول به عدم تبعیت را قبول کرد، و اگر دلیل توقیت منفصل باشد (مثلا مولی فرموده صلِّ صلاة الظهر و بعد از مدتی فرموده: اجعل صلاتک فی ما بین الزوال و المغرب) که دلیل تعیین وقت منفصل از دلیل خود صلاة است) در این صورت تعدد مطلوب و تعدد طلب ثابت است، و از دلیل استفاده خواهد شد و لذا باید قول به تبعیت را قبول نمود.

حق مطلب و مختار آن است که وجوب قضا از دلیل دال بر ادا استفاده نمی‌شود و قضا هرگز تابع ادا نخواهد بود، بنابراین اگر دلیل جدید بر وجوب قضا باشد قضا واجب است، و الا واجب نمی‌باشد.

دلیل بر مدعای مذکور آن است که از ادله واجبات موقت (چه دلیل توقیت متصل باشد و یا منفصل) وحدت مطلوب استفاده می‌شود و قبلا بیان کردیم که در فرض وحدت مطلوب وجوب انجام عمل در خارج از وقت به عنوان قضا نیاز به دلیل و امر جدید دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۴

عن عمد و اختیار، و اما لفساده لعذر أو لغير عذر. فاذا فات علی أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت فی الشریعة وجوب تدارک بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنی أن یأتی بها خارج الوقت. و یسمى هذا التدارک (قضاء). و هذا لا کلام فیه.

الا أن الاصولیین اختلفوا فی أن وجوب القضاء: هل هو علی مقتضى القاعدة، بمعنی ان الامر بنفس الموقت یدل علی وجوب قضائه

إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الاداء، أو ان القاعدة لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الاداء؟
و في المسألة أقوال ثلاثة:
قول بالتبعية مطلقا.
و قول بعدمها مطلقا.

و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية و بين ما إذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء.
و الظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن الاستفادة من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي ان في الموقت مطلوبا واحدا هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد، او مطلوبين، و هما ذات الفعل و كونه واقعا في وقت معين؟
فعلى الاول إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالاتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فانما فات امتثال أحد الطرفين و هو طلب كونه في الوقت المعين، و اما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.
و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و الاستفادة في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للاداء.
و المختار هو القول الثاني، و هو عدم التبعية مطلقا.

مرحوم مظفر برای اثبات مدعا و مختار خود و اینکه از ادله، وحدت مطلوب استفاده می شود توضیحات جالبی را ذکر نموده و نیاز به توضیحات بیشتر از آن نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۵

لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن في المطلوب (۱): فاذا قال مثلا: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، و كونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.
و اما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم قال مثلا: (اجعل صومك يوم الجمعة)، فأیضا كذلك، نظرا إلى أن هذا من باب المطلق و المقيّد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيّد، و معنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد أصل المطلوب الاول بالمقيّد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعا من أول الامر خصوص المقيّد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا- أن المقيّد مطلوب آخر غير المطلق، و الا- كان معنى ذلك بقاء المطلق على اطلاقه، فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذًا بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض- و ان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة- أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: (اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتى التمکن و عدمه و صورة التمکن هي القدر المتيقن منه ... فانه في الفرض يمكن التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد اطلاق دليل الواجب الا- في صورة التمکن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على اطلاقه.

و هذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخوند قدس سره، و لكنه فرض بعيد جدا. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الاداء.

(۱). یعنی (قید به وقت) رکن و اساس مطلوب است نه آنکه مثلا- اصل انجام صلاة مطلوبی باشد و وقوع آن را در وقت معینی مطلوب دیگری باشد تا تعدد مطلوب تحقق پیدا کند بلکه مطلوب واحد است که انجام صلاة فی الوقت المعین باشد. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۷

الباب الثالث - النواهی

اشاره

و فيه خمس مسائل

۱- ماده النهی

و المقصود بها كلمة (النهی) كمادة الامر. و هي عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. (۱) أو فقل - علی الاصح - انها عبارة عن زجر العالی للدانی عن الفعل

(۱). منظور از ماده نهی، یعنی «ن ه ی» هر صیغه‌ای که از این مواد تشکیل شده باشد ماده نهی به حساب می‌آید چه به صیغه ماضی باشد مانند (نهی) و یا به صیغه مضارع باشد (ینهی) و یا به صیغه اسم فاعل باشد (ناهی) و یا به صیغه امر باشد (انه) و ... بر همه این صیغه‌ها ماده نهی صادق است، از عبارت کتاب استفاده می‌شود که دو تا تفسیر در مورد ماده نهی وجود دارد:

تفسیر اول: آن است که ماده نهی مانند ماده (امر) عبارت است از طلب عالی از دانی «ترك فعل» را کما آنکه «امر» عبارت بود از طلب عالی از دانی «انجام فعل» را بنابراین موضوع له ماده امر و ماده نهی یک چیز است که همان طلب باشد منتهی فرق امر و نهی از ناحیه متعلق است که در نهی متعلق طلب ترك فعل است و در امر متعلق طلب ایجاد فعل خواهد بود و نظر بر اینکه امر و نهی از ناحیه موضوع له اشتراک دارند، لذا همچنان که در امر صدور از شخص عالی معتبر بود در نهی ایضا صدور از عالی اعتبار شده است و اگر نهی از سافل و یا از مساوی صادر شود حقیقتا نهی نخواهد بود چنانچه اگر (امر) از مساوی و یا از دانی صادر شود حقیقتا (امر) نمی‌باشد، مشهور بین علمای علم اصول قدیما و حدیثا همین تفسیر اول است.

تفسیر دوم: (که از ناحیه جماعتی از محققین ارائه شده است و مرحوم مظفر با جمله علی الاصح ... آن را مورد پسند قرار می‌دهد) آن است که ماده نهی عبارت است از زجر و منع فعل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۸

و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الاول تفسيرا باللائم علی ما سیأتی توضیحه.

و هی - کلمه النهی - ککلمه الامر فی الدلالة علی الاضرار عقلا لا وضعا (۱) و انما الفرق بينهما ان المقصود فی الامر الاضرار بالفعل، و المقصود فی النهی الاضرار بالترك.

و علیه تكون مادة النهی ظاهرة فی الحرمة، كما ان مادة الامر ظاهرة فی الوجوب.

۲- صیغه النهی

المراد من صیغه النهی: كل صیغه تدل علی طلب الترك.

أو فقل - علی الاصح - : كل صیغه تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه كصیغه (۲)

که باید از شخص عالی صادر گردد، و ماده (امر) عبارت است از «بعث» و تحریک به جانب فعل بنابراین موضوع له ماده نهی «زجر و ردع» است و «طلب ترک» لازم آن می‌باشد.

مرحوم مظفر این تفسیر دوم را خیلی جالب و مطابق واقع می‌پندارد و لذا تنفر خود را نسبت به تفسیر اول ابراز می‌دارد و می‌فرماید: (فیکون التفسیر الاول تفسیرا بلازم) یعنی تفسیر اول تفسیر بلازم است چه آنکه موضوع له ماده نهی همان «زجر و منع» است و «طلب ترک» لازم آن خواهد بود نه آنکه «طلب ترک» موضوع له ماده نهی باشد.

(۱). یعنی منشأ دلالت کلمه نهی بر (الزام به ترک) حکم عقل است، چه آنکه اگر نهی از شخص عالی صادر شود و از طرف مولی ترخیص نرسیده باشد جهت رعایت حق عبودیت، عقل حکم می‌کند که منع و نهی الزامی می‌باشد و معنی الزامی بودن (منع) همان حرمت خواهد بود گرچه مدلول و موضوع له (نهی) بنا بر مبنای مظفر زجر و منع است و الزام به ترک از حکم عقل استفاده می‌شود لذا مرحوم مظفر فرمود: سرمنشأ دلالت ماده نهی بر الزام (وضع) نبوده و حکم عقل می‌باشد، بنابراین ماده نهی به کمک حکم عقل ظهور در حرمت دارد همان‌طوری که ماده (امر) به کمک حکم عقل ظهور در وجوب دارد.

(۲). صیغه نهی (لا تشرب الخمر) بر مبنای مرحوم مظفر دلالت بر «زجر و منع از فعل» دارد و منظور از «فعل» همان حدثی است که از مصدر استفاده می‌شود مثلاً در (لا تشرب الخمر) مصدر تشرب (شرب) است و مراد از فعل همان (شرب) می‌باشد و صدور نهی از ناحیه مولی مکلف را از انجام (شرب) ردع نموده و او را بازمی‌دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۶۹

(لا تفعل) او (ایاک ان تفعل) و نحو ذلک.

و المقصود ب (الفعل): الحدث الذی یدل علیه المصدر و ان لم یکن أمرا وجودیا، فیدخل فیها- علی هذا- نحو قولهم: (لا تترك الصلاة)، فانها من صیغ النهی لا من صیغ

معیار و ملاک در تشخیص صیغه نهی از صیغه امر نه آن است که مفاد صیغه امر «امر وجودی» است و مفاد صیغه نهی «امر عدمی» می‌باشد بلکه معیار در تشخیص، مدلول مطابقی صیغه (امر) و (نهی) است نه مدلول التزامی چه آنکه مدلول التزامی (امر)، (نهی) است و مدلول التزامی (نهی)، (امر) خواهد بود (توضیح مطلب) صیغه امر و نهی هر کدام یک مدلول مطابقی دارند و یک مدلول التزامی، مثلاً مدلول مطابقی (لا تترك الصلاة) زجر و منع از ترک صلاة است.

و مدلول التزامی آن اتیان و انجام دادن صلاة است و معلوم است که مدلول التزامی صیغه نهی همان چیزی است که صیغه امر افاده می‌کند یعنی اتیان صلاة، و همچنین مدلول مطابقی امر (اترك شرب الخمر) بعث و تحریک به جانب (ترك شرب است و مدلول التزامی آن (زجر و منع از شرب) خواهد بود.

بنابراین می‌بینیم که مدلول التزامی صیغه امر (مفاد نهی) است و مدلول التزامی (صیغه نهی) مفاد (امر) می‌باشد یعنی صیغه نهی با دلالت التزامی بر مفاد (امر) و صیغه امر با دلالت التزامی بر مفاد (نهی) دلالت دارند و علاوه در بعضی موارد مانند دو مثال مزبور مفاد و مدلول التزامی (نهی) امر وجودی است و مفاد و مدلول التزامی (امر) شیء عدمی می‌باشد و بالاخره به این نتیجه دست می‌یابیم که معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر مدلول مطابقی هر یک می‌باشد به این کیفیت که اگر مدلول مطابقی صیغه، (زجر و منع) باشد آن صیغه از صیغه‌های نهی به حساب می‌آید و لو آنکه مدلول التزامی آن امر وجودی باشد (مانند لا تترك الصلاة) و اگر مدلول مطابقی صیغه (بعث و تحریک به جانب فعل) باشد آن صیغه از صیغه‌های امر به حساب می‌آید و لو آنکه مفاد و مدلول التزامی آن (امر عدمی) باشد مانند (اترك شرب الخمر).

بنا بر تحلیل مذکور (لا تترك الصلاة) صیغه نهی است و (اترك شرب الخمر) صیغه امر است. منظور و هدف از مبحث بند دو بررسی معیار تشخیص صیغه نهی از صیغه امر است که بیان گردید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۰

الامر. كما أن قولهم: (اترك شرب الخمر) تعد من صيغ الامر لا من صيغ النهي و ان أدت مؤدى (لا تشرب الخمر). و السر في ذلك واضح، فان المدلول المطابق لقولهم (لا تترك) هو الزجر و النهي عن ترك الفعل، و ان كان لازمه الامر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. و المدلول المطابق لقولهم (اترك) هو الامر بترك الفعل، و ان كان لازمه النهي عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳- ظهور صیغه النهی فی التحریم (۱)

الحق ان صیغه النهی ظاهره فی التحریم، و لكن لا لانها موضوعه لمفهوم الحرمة و حقیقه فيه كما هو المعروف. بل حالها فی ذلك حال ظهور صیغه افعال فی الوجوب، فانه قد قلنا هناك ان هذا الظهور انما هو بحکم العقل، لا أن الصیغه موضوعه و مستعمله فی

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر آن است که صیغه نهی (لا تفعل) یکی از هیئات است و در سابق بیان داشتیم که هیئات برای معنی حرفی یعنی (نسبت) وضع شده‌اند، بنابراین موضوع له هیئت (لا- تفعل) نسبت (زجریه‌ای) است که بین ناهی و منهی و منهی عنه وجود دارد و قوام آن نسبت به طرفین آن خواهد بود، و اما مفهوم (تحریم) نظر بر اینکه معنی اسمی می‌باشد نمی‌تواند موضوع له هیئت (لا تفعل) باشد چنانچه مفهوم وجوب موضوع له هیئت (افعل) نبود، ولی از ظهور اطلاق (لا تفعل) تحریم استفاده می‌شود و منشأ این ظهور همان حکم عقل است به این معنی وقتی که (لا- تفعل) از مولایی واجب اطاعه صادر شود از ناحیه عقل چنین حکمی صادر می‌گردد که بخاطر مراعات حق عبودیت انزجار و بازداري از منهی عنه واجب است و ارتکاب آن حرام خواهد بود. و این است که می‌گوییم نهی ظهور در تحریم دارد، البته ظهور مزبور زمانی به سلامت است که مولی قرینه‌ای دال بر ترخیص ذکر نکند، و الا صیغه نهی در مصداق دیگری از حکم عقل (که کراهت باشد) ظهور پیدا می‌کند و در صورت عدم قرینه صیغه نهی به کمک حکم عقل ظهور در تحریم دارد و نام این ظهور، ظهور اطلاق می‌باشد به این معنی که مولی کلام خود را مطلق آورده و قرینه‌ای بر ترخیص ذکر نکرده و از اطلاق کلام مولی معلوم می‌شود که منظور مولی تحریم بوده نه کراهت.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۱

مفهوم الوجوب.

و كذلك صیغه لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهی و المنهی عنه و المنهی. فاذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه، و لم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذى نهی عنه الام مع الترخيص من قبله. فيكون- على هذا- نفس صدور النهی من المولى بطبعه مصداقا لحکم العقل بوجوب الطاعة و حرمة المعصية، فيكون النهی مصداقا للتحریم حسب ظهوره الاطلاقى، لا أن التحریم- الذى هو مفهوم اسمى- وضعت له الصیغه و استعملت فيه. و الكلام هنا كالكلام فى صیغه افعال بلا فرق من جهة الاقوال و الاختلافات.

۴- ما المطلوب فى النهی؟

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صیغه افعال و انما اختص النهی فى خلاف واحد، و هو ان المطلوب فى

النهی هل هو مجرد الترك او كف النفس عن (۱) الفعل. و الفرق بينهما: ان المطلوب على القول الاول أمر عدمی محض،

(۱). ما حصل سخن مرحوم مظفر در مبحث شماره ۴ آن است که اختلاف جدیدی که تنها در مورد صیغه نهی مطرح می‌شود و در مورد صیغه امر تصور ندارد از قرار ذیل خواهد بود:

مطلوب و خواسته مولی در باب صیغه نهی آیا «مجرد ترک» است و یا «کف نفس از فعل» می‌باشد؟

فرق آن دو این است که «مجرد ترک» امر عدمی محض است و «کف نفس از فعل» (بازداشتن نفس را از انجام منهی عنه) امر وجودی خواهد بود، چه آنکه (کف نفس) یکی از کارهای (نفس) به حساب می‌آید، قول حق آن است که مطلوب در صیغه نهی مجرد ترک است، ولی آن‌هایی که مطلوب در نهی را (کف نفس) معرفی کرده‌اند بخاطر آن است که (کف نفس) امر وجودی است و مقدور مکلف می‌باشد ولی صرف (ترک) امر عدمی است و مقدور مکلف نخواهد بود، چه آنکه (ترک محض) ازلی می‌باشد به این معنی: مثلاً مولی فرموده:

(لا تشرب الخمر) عدم شرب خمر ازلی بوده و پیش از وجود مکلف (عدم شرب) تحقق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۲

و المطلوب على القول الثاني أمر وجودی، لان الكف فعل من افعال النفس.

و الحق هو القول الاول.

و منشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك- الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهي عنه على حاله- ليس بمقدور للمكلف، لانه أزلی خارج عن القدرة، فلا- يمكن تعلق الطلب به. و المعقول من النهي ان يتعلق فيه الطلب بردع النفس و كفها عن الفعل، و هو فعل نفسانی يقع تحت الاختيار.

و الجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية في الأزل على العدم لا ينافي

داشته و از اختیار مکلف بیرون می‌باشد و لذا عدم ازلی مورد تعلق طلب قرار نمی‌گیرد و بدین لحاظ باید متعلق طلب در نهی «کف نفس» باشد.

مرحوم مظفر از این شبهه پاسخ می‌دهد و می‌فرماید: عدم ازلی دو مرحله دارد یکی (احداث آن) که از ازل بوده و مقدور مکلف نمی‌باشد، دیگری (ابقای آن) با مراجعه به وجدان خود درمی‌یابیم که ابقای عدم شرب (مثلاً) در اختیار مکلف است و مکلف می‌تواند با شرب خمر ابقای عدم را در هم بریزد و می‌تواند با ترک شرب خمر ابقای عدم را به حال خود بگذارد.

بنابراین همان‌طوری که آقای مکلف قدرت بر شرب خمر دارد نسبت به عدم شرب خمر ایضا قادر است، چه آنکه از لازمه قدرت بر شرب خمر، قدرت بر عدم شرب خمر است، و الا اگر قدرت بر عدم شرب خمر نداشته باشد قدرت بر شرب هم ندارد، چه آنکه اگر عدم شیء غیر مقدور باشد وجود آن ضروری می‌باشد مثلاً عدم ضربان قلب مقدور نیست و ضربان قلب ضروری می‌باشد، بنابراین همان‌طوری که شرب خمر مقدور است عدم شرب خمر ایضا مقدور می‌باشد، از اینجاست که می‌گوییم متعلق طلب در صیغه نهی (مجرد ترک) است و هیچ اشکالی لازم نمی‌آید.

در پایان بحث مرحوم مظفر بنای مبحث مذکور را از اساس ویران می‌سازد به این کیفیت که معنی و موضوع له صیغه نهی همان «منع و زجر» است نه طلب و بلکه «طلب ترک فعل» از لازمه «زجر و منع» می‌باشد کما آنکه در صیغه امر «ردع از ترک» لازمه «بعث به سوی فعل» می‌باشد بنابراین در مورد صیغه نهی اصلاً طلبی در کار نمی‌باشد تا مطلوبی در میان باشد و اختلاف پیش بیاید که مطلوب در صیغه نهی (کف نفس) است و یا مجرد ترک فعل؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۳

المقدوریة بقاء و استمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود، و إلا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل. و التحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فانه - كما اشرنا اليه فيما سبق - ليس معنى النهى هو الطلب، حتى يقال إن المطلوب هو الترك أو الكف، و انما طلب الترك من لوازم النهى، و معنى النهى المطابقى هو الزجر و الردع. نعم الردع عن الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل فى الامر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالامر و النهى كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة و الشك فى ان الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

۵- دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار

اشاره

اختلفوا فى دلالة (صيغة النهى) على التكرار أو المرة كالاختلاف فى صيغة افعال. (۱)

(۱). اختلاف و نزاعی که در مورد صیغه امر در رابطه با دلالت آن بر مره و تکرار مطرح بود در مورد صیغه نهی تکرار می شود که آیا صیغه نهی دلالت بر دوام و تکرار دارد یا خیر؟

حق مطلب در مورد صیغه نهی همان سخنی است که در مورد صیغه امر بیان نمودیم، یعنی صیغه نهی مثلا «لا تشرب الخمر» دارای ماده و هیئت است ماده «لا تشرب» همان مصدر است که دلالت بر حدث دارد و بس، و هیئت «لا تشرب» که لا تفعل وزن می باشد تنها دلالت بر نسبت زجریه و منعیه دارد به عبارت دیگر «لا تشرب» با هیئت و ماده خود دلالت بر صرف طبیعت عدم شرب خمر دارد و دوام و تکرار، از صیغه نهی هرگز استفاده نمی شود نه ماده نهی، دلالت بر دوام و تکرار دارد و نه هیئت آن، منتهی فرقی که صیغه نهی با صیغه امر دارد آن است که در صیغه امر «صرف طبیعت» که مطلوب مولی می باشد با تحقق یک فرد و یک بار انجام دادن موجود می شود و امثال حاصل خواهد شد، و اما در مورد نهی صرف طبیعت عدم شرب زمانی محقق می شود که مکلف همه افراد شرب را ترک نماید و لذا مکلف جهت تحصیل امتثال باید همه شربها را ترک نماید.

البته لازم به تذکر است که فرق مذکور بین صیغه نهی و امر از ناحیه وضع نمی باشد که مثلا وضع صیغه امر آن چنان است و وضع صیغه نهی این چنین می باشد، بلکه فرق مذکور از ناحیه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۴

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا- فرق، فلا- دلالة لصيغة (لا- تفعل) لا بهيئتها و لا بماداتها على الدوام و التكرار و لا على المرة، و انما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه فى صيغة افعال صرف الطبيعة.

غير أن بينهما فرقا من ناحية عقلية فى مقام الامثال، فان امثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فانه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلا. و اما امثال الامر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعة الامثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

و ليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى و الامر عقلا.

(تنبیه)

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الامر و النهي و دلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في (المباحث العقلية)، كما سيأتي و ليس هما من مباحث الالفاظ.

و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسأله الضد و مسأله الاجزاء ليست من مباحث الالفاظ أيضا. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

حکم عقل است که عقل می گوید: طبیعت امر با انجام یک فرد محقق و امتثال با یک بار انجام دادن حاصل می شود و طبیعت نهی این چنین است که با ترک همه افراد امتثال حاصل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۵

الباب الرابع - المفاهيم

تمهيد

في معنى كلمة (المفهوم)، و في النزاع في حجتيه، و في اقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

۱- معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم على ثلاثة معان:

۱- المعنى المدلول للفظ الذي يفهم منه، فيساق كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً (۱)

(۱). مرحوم مظفر «مفهوم» را از سه جهت مورد بررسی قرار داده است:

جهت اول: مربوط به تعریف کلمه مفهوم است.

جهت دوم: بررسی نزاع و خلافی است که در رابطه با حجیت مفهوم مطرح شده است.

جهت سوم: راجع به اقسام مفهوم خواهد بود.

اما جهت اول تعریف کلمه مفهوم: مرحوم مظفر ابتدا موارد استعمال و کارآیی کلمه مفهوم را بررسی و مفهومی را که در اصطلاح اصولیین مورد نظر است مشخص و سپس شرایط مفهوم را بیان می فرماید و سرانجام تعریفی برای مفهوم و منطوق بدست می آورد و در پایان به تعریف هایی که از ناحیه بعضی از علمای علم اصول در مورد مفهوم و منطوق ارائه شده است اشاره می نماید.

خلاصه فرمایش مرحوم مظفر آن است که کلمه مفهوم در سه معنی بکار رفته:

۱- مفهوم یعنی معنی و مدلولی که لفظ بر آن دلالت کند و از لفظ فهمیده شود، به عبارت دیگر مفهوم با معنی و مدلول و مراد مساوی می باشد.

مفهوم به معنی مدلول و معنی، گاهی مدلول حقیقی لفظ است مانند (حیوان درنده) که مدلول حقیقی لفظ (اسد) می باشد، و گاهی مدلول مجازی لفظ است مانند (مرد شجاع) که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۶

مدلول مجازی لفظ (اسد) است.

۲- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل مصداق باشد، یعنی همان معنایی تصور شده در ذهن که در نقطه مقابل مصداق می باشد، به

عبارت دیگر مفهوم وجود ذهنی شیء است و مصداق وجود خارجی شیء خواهد بود. معنی دوم مفهوم نسبت به معنی اول آن، اعم است چه آنکه معنی اول مقتید بود به آنکه (مدلول لفظ) باشد و قید «مدلول لفظ بودن» در معنی دوم وجود ندارد برای اینکه مفهوم که در مقابل مصداق است گاهی مدلول لفظ است و گاهی مدلول لفظ نمی‌باشد مثلاً بدون آنکه لفظی در کار باشد از طریق اشاره و کتابت وجود شیء را در ذهن خود تصور می‌نماید، البته مفهوم به معنی اول و دوم مورد بحث در علم اصول نمی‌باشد.

۳- مفهوم یعنی چیزی که در مقابل منطوق باشد مفهوم به معنی چیزی که در مقابل منطوق است مورد بحث و نزاع خواهد بود، نظر بر اینکه مفهوم به معنی سوم از نظر اصطلاح علم اصول شرایط و قیوداتی دارند، لذا مفهوم به معنی سوم اخص از مفهوم به معنی اول و دوم می‌باشد.

علی ای حال مفهوم مورد بحث دارای دو شرط است،

شرط اول: (مفهوم) باید مدلول التزامی و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص باشد نه از نوع لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین، چه آنکه لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه می‌باشد و مفهوم باید مربوط به لفظ و از التزامات لفظیه باشد، و تنها لزوم بین به معنی الاخص از التزامات، لفظیه خواهد بود، یعنی لزوم بین به معنی الاخص از ناحیه لفظ است.

بنابراین مفهومی که مورد بحث می‌باشد باید مدلول التزامی به لزوم بین به معنی الاخص لفظ باشد و مدلول مطابقی لفظ منطوق نام دارد و در نقطه مقابل مفهوم خواهد بود.

شرط دوم: آن است که مفهوم باید مربوط به جمله باشد نه مفرد، و آن جمله گاهی انشایی می‌باشد مانند (إن جاءك زيد فاکرمه) مفهوم این جمله آن است که اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی‌باشد، و گاهی اخباری است مانند (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) که به دلالت التزامی بین به معنی الاخص بر عدم وجود نهار عند عدم طلوع شمس دلالت دارد.

و اما مفرد گرچه دارای مفهوم است مثلاً (حاتم) دارای منطوق و مفهوم است شخص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۷

خارجی‌ای معروف که دارای صفت سخاوت بوده و (حاتم) نام داشته است مدلول مطابقی و منطوق لفظ (حاتم) است و (جود و بخشش) مدلول التزامی و مفهوم لفظ (حاتم) می‌باشد بنابراین لفظ مفرد ایضاً مفهوم دارد منتهی در اصطلاح علم اصول مفهوم، آن است که مدلول التزامی جمله باشد و از نظر اصطلاح علمای علم اصول به مدلول التزامی مفرد (مفهوم) گفته نمی‌شود.

و اصطلاح اصولی بر آن جاری شده که مفهوم باید مربوط به جمله باشد جهت توضیح بیشتر از جملات انشایی و اخباری می‌توانیم مثال بیاوریم مثلاً مولی فرموده: (إن جاءك زيد فاکرمه) منطوق جمله مذکور آن است که در صورت آمدن زید اکرام آن واجب است و مفهوم آن، آن است که در صورت انتفاء شرط، مشروط منتفی می‌باشد یعنی اگر زید نیاید اکرامش واجب نمی‌باشد.

و اما مفهوم عبارت است از چیزی که لفظ مستقیماً دلالت بر آن چیز نداشته باشد و آن را ابتداء در شکم ندارد و مدلول مطابقی لفظ نمی‌باشد و بلکه لفظ به تبع منطوق بر آن دلالت دارد، و به عبارت دیگر مفهوم از لازمه منطوق است و لزوم آن از نوع لزوم بین به معنی الاخص می‌باشد، و لذا می‌گوییم مفهوم مدلول التزامی لفظ است.

بالاخره با توجه به تحلیل مذکور تعریف مفهوم و منطوق این چنین از آب درمی‌آید:

منطوق حکم و معنایی است که لفظ در محل نطق، بر آن دلالت دارد، به عبارت دیگر منطوق معنایی است که در محل نطق (اولاً و بالذات) از لفظ فهمیده می‌شود، یعنی به محض تلفظ آن لفظ، معنی فهمیده می‌شود منتهی دلالت لفظ بر منطوق گاهی مستند به وضع می‌باشد مانند دلالت لفظ (اسد) بر حیوان مفترس و گاهی دلالت لفظ بر منطوق به توسط قرینه عامه است، مانند قول تعالی:

(وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) که دلالت بر طهارت همه افراد «ماء» دارد و منشأ دلالت قرینه عامه است که همان اطلاق باشد، و گاهی دلالت لفظ بر منطوق مستند به قرینه خاص است مانند (رأيت اسدا يرمي) که رجل شجاع مدلول مطابقی و منطوق لفظ (اسد)

است و منشأ دلالت قرینه خاصه (یرمی) می‌باشد.

بنابراین باید توجه داشت که مدلول مطابقی (منطوق) اختصاص به معنی حقیقی و موضوع له ندارد و بلکه معنای مجازی ایضا می‌تواند مدلول مطابقی و منطوق لفظ باشد. و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۸

لمفرد أو جمله، و سواء كان مدلولاً حقیقياً او مجازياً.

۲- ما یقابل المصداق (۱)، فیراد منه کل معنی یفهم، و ان لم یکن مدلولاً للفظ، فیعم

اما (مفهوم) حکم و معنایی است که لفظ با دلالت التزامی نه در محل نطق (ثانیا و بالتبع) بر آن دلالت دارد.

به عبارت دیگر: (المنطوق هو حکم دلّ علیه اللفظ فی محلّ النطق، المفهوم هو حکم دلّ علیه اللفظ لا فی محلّ النطق).

تعریف مذکور از ناحیه مرحوم حاجبی ارائه شده است و مرحوم مظفر تعریف حاجبی را سالم‌ترین تعریف برای مفهوم و منطوق شناخته است، و لذا آن را در کتاب خود ذکر و انتخاب فرموده است.

مرحوم صاحب کفایه هراتی مفهوم و منطوق را چنین تعریف نموده است:

المفهوم حکم غیر مذکور و المنطوق حکم مذکور.

مثلا در «إن جاءك زيد فاکرمه» منطوق همان وجوب اکرام عند مجيء زيد است که در کلام ذکر شده است و مفهوم عدم وجوب اکرام زيد است عند عدم مجيء زيد که در کلام ذکر نشده است.

و بعضی‌ها در مقام تعریف منطوق و مفهوم چنین فرموده‌اند: (المفهوم حکم لغیر مذکور المنطوق حکم مذکور) مثلا در «إن جاءك زيد فاکرمه» مفهوم، عدم وجوب اکرام زيد است عند عدم مجيء زيد، و این حکم، برای غیر مذکور است چه آنکه عدم مجيء زيد در کلام ذکر نشده و آنچه که ذکر شده مجيء زيد است و منطوق، وجوب اکرام زيد است عند مجيء زيد برای مذکور که مجيء زيد باشد و مجيء زيد در کلام ذکر شده است.

و نظر بر اینکه تعریفات مذکور تعریف لفظی است و تعریف لفظی به اعم و به اخص و بلازم امکان دارد بدین لحاظ در آنها «دقت» لازم نمی‌باشد، و لذا مرحوم مظفر از اطاله کلام در نقض و ابرام تعاریف مذکوره خودداری می‌نماید و ما هم تبعاً لمرحوم مظفر از توضیحات در مورد تعاریف مذکوره صرف نظر می‌نماییم البته اجمالاً باید توجه داشت که تعریف بر سه قسم است: «تعریف حقیقی» و «تعریف لفظی» و «تعریف شرح الاسمی».

(۱). مفهوم در مقابل مصداق مربوط به اصطلاح علمای علم منطق است در علم منطق مفهوم عبارت است از نفس صورت ذهنی که از حقایق اشیاء انتزاع می‌شود و اما (مصداق) چیزی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۷۹

المعنى الاول و غیره.

۳- ما یقابل المنطوق، و هو أخص من الاولین. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح أصولی یختص بالمدلولات الالتزامیة للجمل التركیبیة سواء كانت انشائیة او إخباریة، فلا یقال لمدلول المفرد مفهوم و ان كان من المدلولات الالتزامیة.

اما المنطوق فمقصودهم منه ما یدل علیه نفس اللفظ فی حد ذاته علی وجه یكون اللفظ المنطوق حاملاً- لذلك المعنى و قالبا له، فیسمى المعنى (منطوقاً) تسمیة للمدلول باسم الدال (۱). و لذلك یختص المنطوق بالمدلول المطابقی فقط، و ان كان المعنى مجازاً قد استعمل فی اللفظ بقربیة.

و علیه، فالمفهوم الذی یقابله ما لم یکن اللفظ حاملاً له دالاً علیه بالمطابقة و لكن یدل علیه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم

البین بالمعنی الاخص (۲) [راجع کتاب

است که (مفهوم) بر آن منطبق می‌شود.

به عبارت دیگر (مصادق) یعنی حقیقت شیء خارجی، مثلا صورت ذهنی مسمی محمّد، مفهوم (محمّد) است و شخص حقیقی خارجی، مصادق (محمّد) خواهد بود.

(۱). یعنی آنچه که منطوق است و مورد نطق و تلفظ می‌باشد (لفظ) است و منطوق (نطق شده) نام لفظ می‌باشد ولی به مدلول مطابقی آن (منطوق) می‌گویند. در حقیقت اسم دال را روی مدلول قرار داده‌اند، و لذا می‌فرمایند: (تسمیه للمدلول باسم الدال) یعنی مدلول را به اسم دال نامگذاری نموده‌اند.

(۲). مرحوم مظفر در جلد اول کتاب منطق، صفحه ۸۵ راجع به لزوم بین و غیر بین و اقسام لزوم بحث کرده است، با آنکه در سابق اقسام لزوم را بیان کردیم در اینجا تکرار می‌نماییم:
لزوم بر دو قسم است: لزوم بین و آشکار، لزوم غیر بین.

لزوم بین: یا به معنی الاخص است و یا به معنی الاعم می‌باشد، اما لازم بین به معنی الاخص: (ما یلزم من تصور ملزومه تصویره بلا حاجة إلى توسط شیء) یعنی لزوم بین به معنی الاخص آن است که از تصور ملزوم، تصور لازم بدون آنکه به واسطه‌ای نیاز باشد لازم آید، مانند تصور (نار) که از تصور (نار) که ملزوم است تصور لازم آنکه حرارت است بدون نیاز به توسط شیء، لازم می‌آید و انفکاک تصور لازم از تصور ملزوم محال و غیر ممکن است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۰

و اما لازم بین به معنی الاعم: (ما یلزم من تصوّره و تصوّر الملزوم و تصوّر النسبة بينهما الجزم بالملازمة) یعنی لازم اعم آن است که از تصور لازم و تصور ملزوم و تصور نسبت بین لازم و ملزوم جزم به ملازمه حاصل می‌شود، مثلا اثین ملزوم است و (نصف الاربع) لازم آن می‌باشد که باید اثین تصور شود و اربعه تصور شود، و نسبت بین اثین و اربعه تصور شود، و سپس جزم به ملازمه بین اثین و نصف اربعه بودن حاصل خواهد شد، و یا مثلا- وجوب ذی المقدمه ملزوم است و وجوب مقدمه لازم آن است که اولاً وجوب صلاة تصور شود و وضو تصور شود و نسبت بین صلاة و وضو تصور گردد که صلاة واجب توقف بر وضو دارد، آن وقت جزم به ملازمه بین وجوب صلاة و وجوب وضو حاصل خواهد شد.

و اما لازم غیر بین: (هو ما یقابل البین مطلقاً بانّ الملازمة یحتاج الی اقامة الدلیل علیها) یعنی در لازم غیر بین برای کشف ملازمه تصور ملزوم و لازم و نسبت بین آن دو کفایت نمی‌کند و بلکه اثبات ملازمه نیاز به اقامه برهان دارد، مثلا کثرة رماد (خاکستر) «ملزوم» است و «جود و سخاوت و مهمانداری» صاحب «رماد»، «لازم» است اولاً باید کثرت (رماد) را تصوّر کرد و «جود و سخاوت و مهمانداری» فلان شخص را ایضا تصوّر نمود و نسبت بین کثرت رماد و سخاوت و مهمانداری را ایضا تصوّر نمود در عین حال ملازمه بین کثرة (رماد) و سخاوت و مهمانداری صاحب (رماد) کشف نمی‌شود، چه آنکه کثرة (رماد) عوامل زیادی دارد از قبیل گرم کردن خانه و غیره.

و اثبات ملازمه بین کثرة رماد و سخاوت و مهمانداری صاحب رماد نیاز به دلیل دارد که باید شاهد و دلیل و قرینه دیگری باشد و ثابت نماید که کثرة رماد آفای زید بخاطر مهمانداری و سخاوت وی می‌باشد، و لذا لازم غیر بین نظری می‌باشد و لازم بین بدیهی خواهد بود.

و بالاخره لزوم بین به معنی الاخص از التزامات لفظیه است و مفاد لفظ خواهد بود و نیاز به حکم عقل ندارد، و اما لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین از التزامات عقلیه است و نیاز به حکم عقل دارند منتهی لزوم بین به معنی الاعم بدیهی می‌باشد و لزوم غیر بین

نظری خواهد بود (مفهوم) مورد بحث باید تبعیت منطوق را داشته باشد و در لزوم بین به معنی الاعم و لزوم غیر بین تبعیت وجود ندارد تنها در لزوم بین به معنی الاخص تبعیت وجود دارد، و لذا شرط شده است که (مفهوم) لازم بین به معنی الاخص لفظ باید باشد که با تصور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۱

المنطق للمؤلف، الجزء الاول ص ۷۹ عن معنى الیین و اقسامه . و لاجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامی.

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كرا لا- ینجسه شیء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشیء من النجاسات. و المفهوم- علی تقدیر آن یكون لمثل هذه الجملة مفهوم- انه إذا لم يبلغ كرا ینتجس.

و علی هذا یمكن تعریفهما بما یلی:

المنطوق: «هو حکم دل علیه اللفظ فی محلّ التّطوق (۱)».

و المفهوم: «هو حکم دل علیه اللفظ لا فی محلّ النطق».

و المراد من الحکم: الحکم بالمعنی الاعم، لا خصوص أحد الاحکام الخمسة.

و عرفوهما أيضا بانهما حکم مذکور و حکم غیر مذکور، و انهما حکم لمذکور و حکم لغیر مذکور، و کلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذیل. و الذی یهون الخطب (۲) انها تعریفات لفظیة لا یقصد منها الدقة فی التعریف، و المقصود منها واضح كما شرحناه.

۲- النزاع فی حجیة المفهوم

لا شك إن الكلام إذا كان له مفهوم يدل علیه فهو ظاهر فيه، فیکون حجة من المتکلم علی السامع، و من السامع علی المتکلم، کسائر الظواهر الاخری. (۳)

لفظ بلافاصله لازم آن تصور گردد.

(۱). محل نطق یعنی ابتداء و اولا و بالذات.

غیر محل نطق: یعنی ثانيا و بالتبع. (۲). یعنی «آسان می گرداند مشکل را».

(۳). جهت دوم بحث در رابطه با (مفهوم) آن است که آیا مفهوم حجیت دارد یا خیر؟

عنوان مذکور (النزاع فی حجیة المفهوم) از دو جهت ایراد و اشکال دارد:

جهت اول ایراد آن است که نزاع مذکور (مفهوم حجیت است یا خیر؟) اصلا بی معنی و بی مورد و بی اساس است، چه آنکه نزاع مزبور در فرض جاری می شود که اولاً- مفهوم داشتن کلام و جمله شرطیه محرز باشد و سپس نزاع شود که آیا آن مفهوم حجیت است یا خیر؟ و اگر مفهوم داشتن جمله شرطیه مسلم و حتمی باشد نزاع فوق معنای معقول ندارد چه آنکه معنای مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۲

إذا، ما معنی النزاع فی حجیة المفهوم حینما یقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أولا؟

و علی تقدیره، فلا یدخل هذا النزاع فی مباحث الالفاظ التي كان الغرض منها تشخيص الظهور فی الكلام و تنقیح صغریات حجیة الظهور، بل ینبغی ان یدخل فی مباحث الحجة کالبحث عن حجیة الظهور و حجیة الکتاب و نحو ذلك.

و الجواب: ان النزاع (۱) هنا فی الحقیقة انما هو فی وجود الدلالة علی المفهوم، آی

دارد و اگر ظهور و دلالت جمله شرطیه نسبت به مفهوم محرز و مسلّم باشد این ظهور مانند بقیه ظواهر بوده و حجّیت آن (همان‌طوری که بحث آن در مقصد سوم خواهد آمد) ثابت است، بنابراین اگر مولی بگوید: (إن جاءك زيد فاکرمه) و فرض این باشد که جمله مذکور در مفهوم (عدم اکرام عند عدم مجیء زید) ظهور دارد و عبد می‌تواند علیه مولی به ظاهر کلام مولی احتجاج نماید با فرض مذکور ناگفته پیدا است که نزاع فوق الذکر معنایی ندارد.

جهت دوم: ایراد آن است که بر فرض که نزاع مورد نظر درست باشد و معنای معقول داشته باشد، ایراد دیگری وارد است و ایراد آن است که محل نزاع مزبور (مفهوم حجّیت دارد یا ندارد) در مقصد سوم است که راجع به حجّیت ظواهر بحث می‌کند نه در مباحث الفاظ و ما فعلا در دایره مباحث الفاظ قرار داریم که غرض از مباحث الفاظ تشخیص و تنقیح صغریات حجّیت ظواهر است، بنابراین بحث حجّیت مفهوم نباید در مباحث الفاظ مطرح شود.

(۱). مرحوم مظفر با یک تیر دو هدف را نشانه می‌گیرد و با یک پاسخ هر دو اشکال را دفع می‌نماید، ما حصل جواب آن است که نزاع در رابطه با حجّیت مفهوم در حقیقت و واقع در اصل ظهور و مفهوم داشتن جمله است که آیا جمله شرطیه مثلا مفهوم دارد یا ندارد دلالت بر مفهوم و ظهور در مفهوم دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: در جمله شرطیه اگر محفوف به قرینه‌ای باشد که دلالت بر مفهوم دارد، اصلا نزاع وجود ندارد و همه قبول دارند که جمله شرطیه مذکور به کمک قرینه مفهوم دارد محل نزاع و خلاف نوع جمله است که آیا نوع جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ نه آنکه نزاع در حجّیت مفهوم باشد، گرچه از ظاهر تعبیرات علما استفاده می‌شود که نزاع در حجّیت مفهوم است، بنابراین عنوان بحث را این چنین باید مطرح کرد: آیا نوع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۳

فی اصل ظهور الجملة فیه و عدم ظهورها. و بعبارة أوضح، النزاع هنا فی حصول المفهوم للجملة لا فی حجیته بعد فرض حصوله. فمعنی النزاع فی مفهوم الشرط - مثلا - ان الجملة الشرطیه مع قطع النظر عن القرائن الخاصه هل تدل علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ و هل هی ظاهرة فی ذلك؟

لا انه بعد دلالتها علی هذا المفهوم و ظهورها فیه یتنازع فی حجیته، فان هذا لا معنی له، و ان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبیراتهم، كما یقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا. و لكن غرضهم ما ذکرنا.

كما انه لا نزاع فی دلالة بعض الجمل علی مفهوم لها إذا كانت لها قرینه خاصه علی ذلك المفهوم، فان هذا لیس موضع کلامهم. بل موضوع الکلام و محل النزاع فی دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطیه علی المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصه.

۳- اقسام المفهوم

اشاره

ینقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة:

۱- (مفهوم الموافقة): ما كان الحكم فی المفهوم موافقا فی السنخ للحکم الموجود (۱)

جمله شرطیه و جملات دیگر مثلا با قطع نظر از قرینه دلالت بر مفهوم دارد یا خیر؟

(۱). جهت سوّم بحث در رابطه با مفهوم مربوط به اقسام مفهوم است که مفهوم بر دو قسم منقسم می‌شود:

(۱). مفهوم موافق، ۲. مفهوم مخالف.

مفهوم موافق آن است که با منطوق (هم‌سنخ) باشد، مثلاً- در قول تعالی: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، حکم در منطوق با حکم در مفهوم از یک سنخ هستند چه آنکه منطوق آیه، حرمت (اف) گفتن به پدر و مادر است و مفهوم آن حرمت ضرب و شتم پدر و مادر خواهد بود، از این مفهوم موافق به فحوای خطاب (مفاد خطاب) و به دلالت اولویت ایضا تعبیر شده است، در حجیت مفهوم موافق خلاف و نزاعی وجود ندارد، یعنی اگر برای کلامی همچو اولویت و مفهوم اتفاق بیفتد در حجیت آن مفهوم کسی مخالفت نکرده است، یعنی اینکه آیه مذکور بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر بطریق اولی دلالت دارد، نزاع و اختلافی وجود ندارد به این معنی که علت (حرمت) که حکمی از احکام است در ضرب و شتم شدیدتر است نسبت به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۴

فی المنطوق، فان كان الحكم فى المنطوق الوجوب- مثلاً- كان فى المفهوم الوجوب أيضا، وهكذا.

كدلالة الاولوية فى مثل قوله تعالى: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» على النهى عن الضرب و الشتم للابوين و نحو ذلك مما هو أشد اهانة و ايلاما من التأنيف المحرم بحكم الآية.

و قد يسمى هذا المفهوم (فحوى الخطاب). و لا نزاع فى حجیة مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى فى علة الحكم و له تفصیل کلام یأتى فى موضعه.

۲- (مفهوم المخالفة): ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق، و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصیل، و هى ستة:

۱- مفهوم الشرط

۲- مفهوم الوصف

۳- مفهوم الغایة

۴- مفهوم الحصر

۵- مفهوم العدد

۶- مفهوم اللقب

الاول - مفهوم الشرط

تحریر محل النزاع

لا- شك فى أن الجملة الشرطية يدل منطوقها- بالوضع- على تعليق التالى فيها على (۱) المقدم الواقع موقع الفرض و التقدير. و هى على نحوین:

(اف) و لذا ضرب و شتم پدر و مادر به طریق اولی حرمت خواهد داشت.

و اما مفهوم مخالف آن است که سنخ حکم در مفهوم با سنخ حکم در منطوق متفاوت است، مثلاً در (إن جاءك زيد فاکرمه) حکم منطوق وجوب اکرام است و در مفهوم عدم وجوب اکرام است، مفهوم مخالف شش تا مورد دارد که یک یک آنها بررسی خواهد شد.

(۱). در جمله شرطیه آنچه که مسلم است و شک و تردیدی در این نیست آن است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۵

جمله شرطیه بر ثبوت عند الثبوت (منطوق) دلالت دارد مثلاً در (إن جاءك زيد فاکرمه) وجوب اکرام زید بر مجیء او تعلیق شده است و جمله مذکور بدون شک وجوب اکرام را در فرض مجیء، ثابت می‌کند و سرمنشأ دلالت جمله بر ثبوت عند الثبوت (وضع) می‌باشد چه آنکه ثبوت وجوب اکرام زید عند مجیء زید منطوق و معنی مطابقی و موضوع له کلام می‌باشد و لکن کیفیت تعلیق جزا بر شرط در جملات شرطیه به دو نحوه می‌باشد.

نحوه اول آن است که: موضوع حکم در جزا (تالی) به عنوان شرط در (مقدم) اخذ شده که بدون شرط حکم در جزا اصلاً تصور ندارد چه آنکه شرط موضوع حکم است و بدون موضوع حکم قابل تصور نخواهد بود، این قسم از جملات شرطیه بالاتفاق مفهوم ندارند، مثلاً: در مثال آیه مبارکه قرآن سوره نور، آیه ۳۳:

«وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا».

«کنیزکان خود را که مایلند به عفت و پاکدامنی برای طمع مال دنیا جبراً به زنا وادار نکنید».

(حرمت اکراه به زنا) بر (اراده تحصن از ناحیه فتیات) تعلیق شده و این اراده تحصن همان‌طوری که معلق علیه به شرط می‌باشد در عین حال موضوع حکم حرمت اکراه، هم خواهد بود و اگر اراده تحصن منتفی شود، حرمت اکراه خودبه‌خود به انتفاء موضوع خود، منتفی می‌شود، در این قسم جمله شرطیه، همه اتفاق دارند که مفهوم ندارد چه آنکه مفهوم داشتن زمانی تصور و فرض می‌شود که با انتفاء شرط، موضوع حکم باقی باشد که بگوییم حالا که شرط منتفی شده است آیا حکم ایضاً منتفی می‌شود یا خیر؟

در جمله شرطیه مذکور با انتفاء شرط موضوع منتفی شده و حرمت اکراه با انتفاء موضوعش تصور ندارد، فتیات اگر اراده تحصن را نداشته باشد اکراه معنایی ندارد بنابراین، این نوع از جملات شرطیه از محل نزاع بیرون خواهند بود.

نحوه دوم آن است که: موضوع حکم در تالی چیزی و شرط در مقدم چیزی دیگر است، مثلاً- در مثال (إن جاءك زيد فاکرمه) حکم در جزاء (وجوب اکرام) به شرطی معلق شده است که آن شرط، موضوع حکم نمی‌باشد و آن شرط (مجیء زید است) و موضوع حکم، خود زید است نه مجیء زید، و لذا با انتفاء شرط، حکم قابل فرض و تصور می‌باشد یعنی با انتفاء شرط (مجیء زید)، موضوع حکم که خود زید است منتفی نخواهد شد و بلکه با انتفاء شرط موضوع که خود زید باشد باقی می‌باشد و فرض تحقق حکم با انتفاء شرط ایضاً امکان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۶

۱- أن تكون مسوقه لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم في التالی منوطاً بالشرط في المقدم علی وجه لا یعقل فرض الحكم بدون، نحو قولهم: (ان رزقت ولدا فاختنه)، فانه فی المثال لا یعقل فرض ختان الولد الا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالی: «وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا» فانه لا یعقل فرض الاکراه علی البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتیات.

و قد اتفق الاصوليون علی أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية لان انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنی للحکم بانتفاء التالی علی تقدیر انتفاء المقدم إلا علی نحو السالبة بانتفاء الموضوع. و لا حکم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية فی المثالين، فلا یقال: «إن لم ترزق ولدا فلا تختنه»، و لا یقال: «ان لم یردن تحصننا فاکرمهون علی البغاء».

۲- ألا- تكون مسوقه لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم في التالی منوطاً بالشرط علی وجه یمكن فرض الحكم بدون، نحو قولهم: «ان أحسن صدیقک فأحسن الیه»، فان فرض الاحسان إلى الصدیق لا- یتوقف عقلاً علی فرض صدور الاحسان منه، فانه یمكن الاحسان الیه أحسن أو لم یحسن.

و هذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في مسألتنا، و مرجعه إلى النزاع في

دارد، مثلا ممکن است در واقع علت و وجوب اکرام زید دو چیز باشد: یکی آمدن زید و دیگری نامه فرستادن زید، که اگر آمدن منتفی شود نامه فرستادن جانشین (آمدن) می شود و وجوب اکرام با انتفای شرط، می بینیم امکان تحقق دارد.

این قسم از جملات شرطیه مورد نزاع و خلاف است که آیا (إن جاءك زید فاکرمه) مفهوم دارد یا خیر؟ اگر مفهوم داشته باشد معنای جمله آن است که در صورت آمدن، اکرام واجب است و در صورت نیامدن، اکرام واجب نخواهد بود، و معنی مفهوم نداشتن جمله شرطیه مذکور آن است که اگر زید آمد اکرام آن واجب است و اگر زید نیامد آیا اکرام آن واجب است و یا واجب نیست؟ جمله مذکور ساکت است.

یعنی در صورت انتفای شرط و وجوب اکرام زید و عدم وجوب اکرام زید از جمله شرطیه استفاده نخواهد شد و برای روشن شدن و مشخص نمودن حکم فرض نیامدن زید، به دلیل آخری باید رجوع شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۷

دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى أنه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا - على تقدير انتفاء الشرط.

و انما قلنا (نوع الحكم)، لأن شخص كل حكم في القضية الشرطية أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

و في مفهوم الشرطية قولان اقواهما أنها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناط في مفهوم الشرط

ان دلالة الجملة الشرطية (۱) على المفهوم تتوقف على دلالتها - بالوضع أو

(۱). همان طوری که در سابق بیان شد در جمله شرطیه مانند (إن جاءك زید فاکرمه) نزاع و اختلاف از این قرار است که آیا جمله شرطیه مفهوم دارد یا ندارد؟ به این معنی که جمله شرطیه مذکور، دلالت بر عدم وجوب اکرام عند عدم مجیء زید دارد و یا آنکه در فرض عدم مجیء اصلا ساکت است که نه دلالت بر وجوب اکرام دارد و نه دلالت بر عدم وجوب اکرام؟ هم اکنون مرحوم مظفر (ره) معیار و مناط مفهوم داشتن جمله شرطیه را بیان می فرماید و خلاصه فرمایش ایشان آن است که (مفهوم داشتن) جمله شرطیه متوقف بر آن است که اولاً بر سه امر دلالت کند، به عبارت دیگر اگر بخواهیم برای جمله شرطیه مفهوم ثابت نماییم باید دلالت آن را بر سه امر (که ذکر آن‌ها خواهد آمد) به اثبات برسانیم و اگر دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه ثابت گردید مفهوم داشتن جمله شرطیه خودبه خود ثابت و محرز خواهد شد و در صورت عدم اثبات دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه مفهوم داشتن جمله شرطیه ثابت نخواهد شد.

مرحوم مظفر از کسانی است که مفهوم داشتن جمله شرطیه را معتقد است و لذا در صدد آن برآمده که دلالت جمله شرطیه را بر امور ثلاثه چه از راه اطلاق و چه از راه وضع ثابت نماید و سرانجام به مدعای خود (دلالت جمله شرطیه بر مفهوم) دست یابد.

امور ثلاثه: ص ۱۹۱

۱- (دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدم و التالى ...) اولاً جمله شرطیه بر ارتباط و ملازمه بین شرط و جزا باید دلالت داشته

باشد، یعنی جمله شرطیه آن چنان باشد که ظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۸

در تلازم بین شرط و جزا و بر ارتباط بین تالی و مقدم داشته باشد مانند (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) این جمله شرطیه ظهور دارد بر اینکه بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط برقرار است در فرض وجود تلازم و ارتباط بین شرط و جزا مفهوم داشتن جمله شرطیه امکان دارد و اگر تلازم و ارتباط نباشد مفهوم داشتن جمله شرطیه را می‌توان به سادگی انکار کرد، مثلا در جمله شرطیه اتفایه (ان كانت زيد مريضا فعقله سالم) بین سلامت عقل زيد و مريض بودن زيد تلازم وجود ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم ندارد، یعنی با انتفای مريضی، سلامت عقل منتفی نمی‌شود.

مرحوم مظفر دلالت جمله شرطیه بر وجود تلازم بین شرط و جزا را قبول دارد و می‌فرماید: جمله شرطیه به مجموع شرط و جزا دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، البته باید توجه داشت که تلازم مذکور مدلول ادوات شرط نمی‌باشد، چه آنکه ادوات شرط (ان و كلما و ...) برای دلالت کردن بر تلازم وضع نشده است، بلکه هیئت جمله شرطیه همراه با شرط و جزا و ادوات شرط جمعا دلالت بر تلازم بین شرط و جزا خواهد داشت، یعنی آقای واضح هیئت جمله شرطیه را به مجموع شرط و جزا برای تلازم و ارتباط وضع نموده است و دلیل این وضع تبادر است که از جمله (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) در ذهن تبادر می‌کند که بین طلوع شمس و وجود نهار تلازم و ارتباط عمیق برقرار است، و همچنین از کلام مولی: (إن جاءك زيد فاکرمه) (با توجه بر اینکه وجوب اکرام زيد تعلیق «بر آمدن» او شده است) در ذهن تبادر می‌کند که علت و سبب و انگیزه وجوب اکرام زيد آمدن او می‌باشد، و تلازم و ارتباط شرعی و مولوی بین وجوب اکرام و آمدن موجود است.

بنابراین استعمال جمله شرطیه را در قضیه اتفایه (ان كانت زيد مريضا فعقله سالم) استعمال در غیر موضوع له بوده و مجاز خواهد بود و علاقه مجازیه در قضایای اتفایه همان ادعای تلازم و ارتباط می‌باشد.

۲- (دلالتها زیاده علی الارتباط ...) ثانيا جمله شرطیه علاوه بر دلالت بر تلازم و ارتباط باید بر وابستگی تالی بر مقدم و بر مترتب بودن تالی بر مقدم و بر تابعیت تالی برای مقدم دلالت داشته باشد، یعنی جمله شرطیه باید آن چنان باشد که سببیت و علیت و شرطیت مقدم را برای تالی و معلولیت تالی را برای مقدم، ثابت نماید و ظهور بر آن داشته باشد (البتة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۸۹

منظور از علیت به معنی فلسفی آن نیست) به عبارت دیگر تلازم بین شرط و جزاء به سه صورت تصور می‌شود:

(۱). شرط علت جزا است مانند (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) که طلوع شمس علت وجود نهار است.

(۲). شرط معلول جزا است مانند (ان كان النهار موجود فالشمس طالعة) که وجود نهار معلول طلوع شمس است.

(۳). شرط و جزا هر دو معلول برای علت آخری باشد مانند (ان كان النهار موجود فالعالم مضيء) وجود نهار و روشنائی عالم هر دو معلول طلوع شمس هستند.

در ما نحن فيه جمله شرطیه در صورتی می‌تواند مفهوم داشته باشد که از قسم اول باشد یعنی شرط علت و سبب جزا باشد که با انتفاء شرط (که علت است) جزا (که معلول است) منتفی شود، در غیر این صورت اگر شرط معلول باشد با انتفای معلول علت منتفی نخواهد شد چه آنکه ممکن است با انتفای معلول و مسبب علت و سبب باقی باشد.

(فراموش نشود منظور از علت و معلول به معنی فلسفی آن نخواهد بود چه آنکه در علت و معلول فلسفی انفکاک بین علت و معلول محال است ولی در سبب و مسبب و علت و معلول غیر فلسفی ممکن است علت و سبب باقی باشد و معلول و مسبب منتفی گردد).

و خلاصه در جمله شرطیه اگر شرط معلول باشد مفهوم داشتن چنین جمله شرطیه مسلم و یقینی نخواهد بود.

مرحوم مظفر دلالت دوم (دلالت جمله شرطیه بر آن که مقدم علت برای تالی باشد) را قبول دارد و دلالت مذکور را ناشی از (وضع

می‌داند البته نه به این کیفیت که جمله شرطیه دو تا وضع داشته باشد، یکی برای تلازم و دیگری برای معلول بودن تالی برای مقدم بلکه به این کیفیت که جمله شرطیه وضع واحدی دارد به این معنی که آقای واضع هیئت جمله شرطیه را وضع کرده برای تلازم و ارتباطی که دارای خصوصیتی است، و آن خصوصیت آن است که مقدم علت و تالی معلول باشد.

دلیل بر اثبات این وضع تبادر است چه آنکه از جمله شرطیه (إن جاءك زید فاکرمه) در ذهن تبادر می‌کند که علت و سبب وجود اکرام مجیء، خواهد بود و متکلم و مولی مجیء را در موضع فرض و تقدیر قرار داده که اگر زید آمد اکرامش واجب است و اگر نیامد واجب [۳]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۱۹۰

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱، ص: ۱۹۰

نخواهد بود، بنابراین جمله شرطیه بالوضع دلالت بر علت مقدم برای تالی دارد.

۳- (دلالتها زیاده علی ما تقدم...) ثالثا جمله شرطیه علاوه بر دو تا دلالت مذکور باید بر انحصار سببیت و علت مقدم برای تالی دلالت نماید یعنی جمله شرطیه باید آنچنان باشد که ظهور و دلالت داشته باشد بر اینکه علت و سبب تالی تنها و منحصر همان مقدم است و غیر از مقدم علت و سبب دیگری که بدیل و عدل آن باشد ندارد، از باب مثال در (إن جاءك زید فاکرمه) علت و سبب اکرام تنها و منحصر باید مجیء باشد، در این صورت جمله شرطیه می‌تواند مفهوم داشته باشد که با انتفای مجیء که علت منحصره و سبب اکرام است و سبب اکرام ایضا منتفی خواهد شد و اگر و سبب اکرام دو تا علت داشته باشد یکی «آمدن» و دیگری «نامه ارسال نمودن»، جمله مذکور مفهوم ندارد چه آنکه با انتفای مجیء و سبب اکرام منتفی نمی‌شود و ممکن است «نامه فرستادن» جایگزین «مجیء» شود و و سبب اکرام مترتب گردد.

مرحوم مظفر مدعی است که جمله شرطیه این سومین دلالت را ایضا خواهد داشت یعنی جمله شرطیه بر آن که مقدم و شرط علت منحصره تالی و جزا است ظهور و دلالت دارد، منتهی دلالت مذکور بر خلاف دلالت اول و دوم مستند باطلاق است به این کیفیت که مولی در مقام بیان علت و سبب و سبب اکرام را تنها (مجیء) معرفی کرده است، مقتضی اطلاق کلام مولی آن است که سبب و علت و سبب اکرام، مجیء می‌باشد و آلا اگر غیر از مجیء (مثلا- نامه فرستادن) دخالت در و سبب اکرام داشت و یا سبب مستقل برای و سبب اکرام بود، مولی باید با بیان زایدی تذکر می‌داد و می‌گفت:

(إن جاءك زید او ارسل الیک مکتوبا فاکرمه، إن جاءك زید و ارسل الیک مکتوبا فاکرمه).

و نظر بر اینکه مولی به عنوان علت و سبب اکرام تنها مجیء را ذکر کرده است و کلامش را مطلق آورده است، لذا از اطلاق کلام مولی ثابت می‌شود که تنها مجیء علت منحصره و سبب اکرام است، و بالاخره جمله شرطیه با کمک اصالة الاطلاق دلالت و ظهور بر انحصاریت علت مقدم برای تالی خواهد داشت، همان طوری که صیغه امر با کمک اصالة الاطلاق ظهور در واجب عینی و تعیینی و نفسی داشت.

سرانجام با توجه به تحلیلات و تحقیقات که بیان گردید دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه محرز و مسلم است و ناگفته پیدا است که دلالت جمله شرطیه بر امور ثلاثه همانا، و دلالت آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱، ص: ۱۹۱

بالاطلاق (۱)- علی أمور ثلاثة مترتبة (۲):

۱- دلالتها علی الارتباط و الملازمة بین المقدم و التالی.

۲- دلالتها- زیاده علی الارتباط و الملازمة- علی أن التالی معلق علی المقدم و مترتب علیه و تابع له، فیکون المقدم سببا للتالی. و

المقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء و ان كان شرطاً و نحوه (۳)، فيكون أعم من السبب المصطلح (۴) في فن المعقول.

۳- دلالتها- زیاده علی ما تقدم- علی انحصار السببیه فی المقدم، بمعنی انه لا سبب بدیل له یترتب علیه التالی. و توقف المفهوم للجمله الشرطیه علی هذه الامور الثلاثة واضح، لانه لو كانت الجمله اتفاقیه (۵)، أو كان التالی غیر مترتب علی المقدم (۶)، أو كان مترتباً و لكن لا علی

بر مفهوم همانا، بنابراین طبق مبنا و نظر مرحوم مظفر جمله شرطیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و تا زمانی که قرینه صارفه در کار نباشد در مفهوم داشتن جمله شرطیه شک و تردیدی راه نخواهد داشت.

(۱). یعنی جمله شرطیه بر امور ثلاثه یا بالوضع دلالت کند و یا بالاطلاق. دلالت جمله شرطیه طبق مبنای مرحوم مظفر بر امر اول و دوم بالوضع است و بر امر سوم بالاطلاق می‌باشد.

(۲). یعنی امور ثلاثه هر کدام بر دیگری مترتب است، مثلاً امر سوم که انحصاریت مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر دوم است که سبب و علت بودن مقدم برای تالی باشد، و همچنین امر دوم که سبب بودن و علت بودن مقدم برای تالی باشد مترتب بر امر اول است که اصل تلازم و ارتباط باشد، به عبارت دیگر دلالت بر امر سوم زمانی امکان دارد که دلالت بر امر دوم محقق شود و دلالت جمله بر امر دوم زمانی ممکن می‌شود که دلالت جمله بر امر اول محقق شود لذا مرحوم مظفر فرموده است: امور ثلاثه‌ای که هر کدام مترتب بر دیگری است.

(۳). نحوه: مقتضی، مانع و امثال آن.

(۴). یعنی سبب و علت، در ما نحن فيه اعم از علت و سبب فلسفی و علمی می‌باشد.

(۵). یعنی جمله شرطیه به صورت قضیه اتفاقیه باشد و دلالت بر التزام و ارتباط بین مقدم و تالی نداشته باشد که در این صورت دلالت بر امر اول منتفی می‌باشد مانند (ان كان زيد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۲

نحو الانحصار فيه (۷)- فانه فی جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالی.

و انما الذي ينبغي اثباته هنا، هو ان الجمله ظاهرة فی هذه الامور الثلاثة وضعا أو اطلاقاً لتكون حجة فی المفهوم.

و الحق ظهور الجمله الشرطیه فی هذه الامور وضعا فی بعضها و اطلاقاً فی البعض الآخر.

۱- اما دلالتها علی الارتباط و وجود العلقه اللزومیة بین الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحکم التبادر. و لكن لا بوضع خصوص ادوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجمله الشرطیه بمجموعها. و عليه فاستعمالها فی الاتفاقیه يكون بالعناية و ادعاء التلازم و الارتباط بین المقدم و التالی إذا اتفقت لهما المقارنه فی الوجود.

۲- و اما دلالتها علی أن التالی مترتب علی المقدم بأی نحو من انحاء الترتب (۸) فهو بالوضع ایضاً، و لكن لا بمعنی انها موضوعه بوضعین: وضع للتلازم و وضع آخر للترتب، بل بمعنی انها موضوعه بوضع واحد للارتباط الخاص و هو ترتب التالی علی المقدم.

و الدلیل علی ذلك هو تبادر ترتب التالی علی المقدم عنها، فانها تدل علی أن المقدم وضع فیها موضع الفرض و التقدير، و علی تقدير حصوله فالتالی حاصل عنده تبعاً ای

ضعيفاً فايما نه قوي) که ملازمه بین ضعف بدن زيد و قوت ايمان او وجود ندارد و بلکه مقارنه تالی با مقدم اتفاق افتاده است.

(۶). اشاره به جمله شرطیه‌ای است که مقدم علت و سبب تالی نباشد و در این صورت دلالت بر امر دوم منتفی می‌باشد، مانند (ان

كان النهار موجود فالشمس طالعة) که مقدم معلول است و تالی مترتب بر مقدم نمی‌باشد.

(۷). اشاره به جمله شرطیه‌ای است که مقدم علت منحصره‌ای تالی نباشد، در این صورت دلالت بر امر سوم منتفی خواهد بود مانند (إن جاءك زيد أو أرسل اليك مكتوبا فإكرمه) که علت وجوب اكرام دو چیز است: یکی «مجیء» و دیگری «نامه فرستادن».

(۸). یعنی جمله شرطیه بر ترتب تالی بر مقدم دلالت دارد و نحوه ترتب گاهی از باب ترتب مسبب بر سبب است و گاهی از باب ترتب مشروط بر شرط بوده و گاهی از باب ترتب معلول بر علت خواهد بود و ...

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۳

يتلوه في الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لا بدية الجزاء عند فرض حصول الشرط.

و هذا لا يمكن أن ينكره الا مكابر (۱) أو غافل، فان هذا هو معنى التعليق الذي هو مفاد الجملة الشرطية التي لا مفاد لها غيره. و من هنا سموا الجزء الاول منها شرطا و مقدهما، و سموا الجزء الثاني جزاء و تاليا.

فاذا كانت جملة انشائية أى ان التالى متضمن لانشاء حكم تكليفى أو وضعى (۲)، فانها تدل على تعليق الحكم على الشرط، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

و إذا كانت جملة خبرية (۳) أى أن التالى متضمن لحكاية خبر، فانها تدل على تعليق

(۱). یعنی مغلطه گر.

(۲). مثال حکم تکلیفی مانند: (ان دخل الوقت فالصلاة واجبة) که وجوب صلاة حکم تکلیفی است، مثال حکم وضعی مانند (ان اتلفت مال الغير فانت ضامن) که ضمان حکم وضعی می‌باشد.

(۳). مرحوم مظفر اشکال و اعتراضی را پاسخ می‌دهد، ما حصل اشکال آن است که از نظر علمای علم منطق جملاتی مانند (ان كان النهار موجود فالشمس طالعة) که جزا علت است و شرط معلول می‌باشد (و ان كان خالد ابنا لزيد فزيد ابوه) که شرط و جزا معلولین لعله اخری می‌باشد، در زمره جملات شرطیه بوده و حقیقتا از جملات شرطیه به حساب می‌آیند، در حالی که جملات مذکور طبق مبنای مرحوم مظفر باید از ردیف جملات شرطیه خارج باشد، چه آنکه از نظر مرحوم مظفر در جملات شرطیه همیشه شرط، علت برای جزا است و جزا تابع خواهد بود در حالی که جملات زیادی وجود دارند که از نظر علمای علم منطق جملات شرطیه هستند و در هیچ یک از آنها و همچنین در دو جمله فوق الذکر شرط، علت برای جزا نمی‌باشد، و بنا بر مبنای مرحوم مظفر این جملات مفهوم نباید داشته باشد، و حال آنکه واقعیت امر آن است که جملات مذکور با آنکه در آنها شرط علت برای جزا نمی‌باشد در صف جملات شرطیه هستند و احیانا دارای مفهوم می‌باشند.

مرحوم مظفر در مقام پاسخ می‌فرماید: اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد ماجرای معلولیت تالی برای مقدم و متبوعیت شرط برای جزا به این کیفیت است که حکایت و خبر دادن از تالی تابع و معلول خبر دادن از مقدم می‌باشد، به این معنی که تالی در نفس خبر دادن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۴

حكاية على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجا و فى الواقع مترتبا على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو [غير] مترتب عليه بأن كان العكس (۱) كقولنا: ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة، أو كان لا

و حکایت کردن از مقدم تبعیت می‌کند، به عبارت دیگر خبر دادن از تالی معلول و تابع خبر دادن از مقدم است، منتهی گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تالی از نظر خارج و واقع و هم از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است که حکایت با

محکی عنه مطابق هم می‌باشد مانند: (ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) خبر دادن و حکایت کردن از وجود نهار تابع و معلول خبر دادن از طلوع شمس می‌باشد، و در عین حال از نظر خارج و واقع ایضا وجود نهار معلول و مترتب بر طلوع شمس است، و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تالی تنها از نظر خبر دادن و حکایت، تابع و معلول مقدم است و از نظر خارج و واقع تالی علت مقدم خواهد بود، مانند (ان كان النهار موجود فالشمس طالعة) که تنها خبر دادن از طلوع شمس معلول و تابع خبر دادن از وجود نهار است. و گاهی جمله شرطیه خبریه به گونه‌ای است که تنها از نظر خبر دادن و حکایت تالی، معلول مقدم است، و از نظر خارج و واقع مقدم و تالی هر دو معلول علت آخری می‌باشد، مثلا (ان كان خالد ابنا لزید فزید ابوه) که خبر دادن از ابوت زید تابع و معلول خبر دادن از بنوت خالد است و بنوت خالد و ابوت زید هر دو معلول علت آخری خواهند بود.

بنا بر بررسی فوق معلوم می‌شود که در هر سه قسم جملات خبریه شرطیه تالی معلول می‌باشد و همه جملات مذکور در صف جملات شرطیه هستند و دارای مفهوم می‌باشند.

(۱). در عبارت (او مترتب علیه) دو تا احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که: به ظاهر عبارت اخذ شود و معنی عبارت این است که تالی از نظر حکایت و خبر دادن مترتب بر مقدم است، ولی از نظر واقع و خارج عکس صورت اولی می‌باشد، به این معنا که در صورت اولی از نظر خارج و واقع تالی معلول و تابع مقدم بود و در صورت دوم از نظر خارج و واقع مقدم معلول و تابع تالی می‌باشد. احتمال دوم آن است که: کلمه (غیر) بر عبارت افزوده شود و عبارت به این صورت می‌باشد «غیر مترتب علیه» یعنی صورت دوم آن است که از نظر واقع و خارج تالی مترتب بر مقدم نباشد، این احتمال دومی بهتر به نظر می‌رسد چه آنکه عبارت (غیر مترتب علیه) با ذیل عبارت (او کان لا ترتب بینهما) که صورت سوم را بیان می‌کند، متناسب خواهد بود (فتفکر و اغتنم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۵

ترتب بینهما کالمتضائفین فی مثل قولنا: ان كان خالد ابنا لزید فزید ابوه.

۳- و اما دلالتها علی أن الشرط منحصر، فبالاطلاق، لانه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بدليل لذلك الشرط، و كذا لو كان معه شيء آخر يكونان معا شرطا للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لان الترتب على الشرط ظاهر في أنه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا أطلق تعليق الجزاء على الشرط فانه يستكشف منه أن الشرط مستقل لا قيد آخر معه و انه منحصر لا بدليل و لا عدل له، و الا لوجب على الحكيم بيانه و هو - حسب الفرض - في مقام البيان.

و هذا نظير ظهور صيغة افعال باطلاقها في الوجوب التعيني و التعيني.

و إلى هنا تم لنا ما اردنا أن نذهب اليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

و على كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لا ينبغي أن يتطرق اليه الشك الا مع قرينة صارفة او تكون واردة لبيان الموضوع (۱). و يشهد لذلك (۲) استدلال امامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية ابي بصير قال: (سألت أبا عبد الله عن الشاة تذبح فلا- تتحرك و يهراق منها دم كثير عيط، فقال: لا تأكل؟ ان عليا كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين (۳) فكل)، فان استدلال الامام بقول علي عليه السلام لا يكون الا إذا كان له مفهوم، و هو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلا تأكل.

(۱). یعنی در دو مورد جمله شرطیه مفهوم ندارد، مورد اول آنجایی که جمله شرطیه قرینه صارفه داشته باشد و آن قرینه جمله شرطیه را از مفهوم داشتن منصرف می‌سازد، مورد دوم آنجایی است که جمله شرطیه جهت بیان موضوع حکم ایراد شده باشد، یعنی موضوع حکم در تالی خود همان شرط باشد مانند (ان رزقت ولدا فاختنه) قبلا بیان شد که این نوع جمله شرطیه مفهوم ندارد، برای

اینکه با انتفای رزق ولد حکم ختنه منتفی خواهد شد.

(۲). یعنی شاهد بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم، استدلال امام علیه السلام می‌باشد.

(۳). یهراق (می‌ریزد) عیب (خالص و تازه) رکضت الرّجل (پا زد و پای جنبانید) طرفت العین (چشم او جنبید، چشم برگرداند).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۶

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

و من لواحق مبحث (مفهوم الشرط) مسأله ما اذا وردت جملتان شرطيتان أو اكثر، (۱) و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزاء واحدا. و هذا يقع على نحوين:

(۱). مسئله مورد بحث آن است که دو تا جمله شرطیه از ناحیه مولی صادر شده است، هر دو جمله از نظر جزا متحدند و از نظر شرط متعدد می‌باشند، یعنی دارای دو شرط و یک جزا هستند قبل از ورود در اصل بحث تذکر دو نکته لازم است: نکته اول آن است که: طرح مسئله مورد بحث آن است که بین هر دو جمله تعارض پیش می‌آید و برای رفع تعارض راه‌حل‌هایی معرفی شده و باید بهترین راه حل را جهت رفع تعارض پیدا نماییم. نکته دوم آن است که: نظر بر اینکه مفهوم داشتن جملات شرطیه باعث ایجاد تعارض شده است، لذا مسئله مذکور را از لواحق مبحث مفهوم شرط دانسته و به دنبال مبحث مفهوم شرط ذکر نموده است.

اما اصل بحث: دو جمله شرطیه که دارای یک جزا و دو شرط هستند ابتداء به دو نحو قابل تصور است:

نحوه اول آن است که: جزا قابل تکرار نمی‌باشند، نحوه دوم آن است که: جزا قابل تکرار است.

هم‌اکنون بحث و بررسی را در مورد نحوه اول ادامه می‌دهیم، مثلاً- مولی فرموده است (اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر) در هر دو جمله (جزا) فقصر است و از نظر شرعی قابل تکرار نمی‌باشد، چه آنکه در حال سفر از طرف شارع مقدّس تنها یک صلاة قصر واجب است، نه دو تا، منظور از اینکه قابل تکرار است یا نه؟ یعنی از نظر شرعی قابل تکرار است یا خیر؟ و الا از نظر عقلی صلاة قصر قابل تکرار خواهد بود (دقت فرمایید) هر دو جمله فوق هر کدام دارای منطوق و مفهوم می‌باشد که مفهوم هر یک با منطوق دیگری تعارض دارند، به این کیفیت که جمله (اذا خفی الاذان فقصر) مفاد منطوق آن این است که با خفای اذان قصر واجب است و مفاد مفهوم آن این است که اگر اذان مخفی نشود قصر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۷

واجب نیست، جمله اذا خفیت الجدران فقصر منطوقش آن است که در صورت خفای جدران قصر واجب است و مفهومش آن است که اگر جدران مخفی نشود قصر واجب نیست.

تعارض بین منطوق اولی و مفهوم دومی است، منطوق اولی می‌گفت با خفای اذان قصر واجب است و مفهوم می‌گوید در صورت عدم خفای جدران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست، و همچنین مفهوم جمله اولی می‌گوید در صورت عدم خفای اذان چه جدران مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب نیست و منطوق دومی می‌گوید در صورت خفای جدران چه اذان مخفی باشد و یا نباشد قصر واجب است.

الوجه الاوّل: راه حل اول برای رفع تعارض از این قرار است، قبلا باید توجه داشت آنچه که باعث ایجاد تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله است، و مفهوم داشتن آن‌ها از اطلاق آن‌ها و مطلق بودن هر دو جمله سرمنشأ گرفته است و اطلاق هر کدام دو

شاخه دارد:

شاخه اول: استقلال سببیت و علیت را برای هر دو شرط (خفای اذان و خفای جدران) ثابت می‌کند که در مقابل این اطلاق تقيیدی است که عطف به او می‌شود یعنی اطلاق می‌گوید خفاء اذان مستقلا علت و سبب وجوب قصر است و همچنین خفاء جدران مستقلا سبب است و در مقابل این اطلاق تقيیدی است که به او عطف می‌شود به این گونه که اگر از اطلاق آن صرف نظر کنیم می‌گوییم سبب وجوب قصر ۱- خفای اذان است و ۲- خفای جدران.

شاخه دوم: اطلاق آن است که اطلاق هر دو جمله اقتضا می‌کند انحصاریت هر دو شرط را که خفاء اذان منحصرآ علت و وجوب قصر است و خفاء جدران منحصرآ علت و وجوب قصر است که در مقابل این اطلاق تقيیدی است که به «او» عطف می‌شود یعنی اگر از اطلاق هر دو جمله صرف نظر کنیم معنی چنین می‌شود که خفاء اذان و یا خفاء جدران علت و وجوب قصر است.

علی ای حال آنچه که باعث تعارض شده است مفهوم داشتن هر دو جمله می‌باشد و مفهوم داشتن هر کدام از اطلاق آن‌ها سرچشمه گرفته است، چه آنکه اگر اطلاق دو شاخه‌ای از آن‌ها گرفته شود هر دو جمله مفهوم ندارند و تعارض از بین می‌رود.

راه حل اول آن است که از ظهور هر دو شرط در اینکه مستقلا سبب هستند صرف نظر گردد، یعنی نه خفاء اذان مستقلا سبب وجوب قصر است و نه خفاء جدران سبب مستقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۸

وجوب قصر می‌باشد، بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی دوتایی در حقیقت سبب واحدی هستند برای وجوب قصر، سرانجام هر دو جمله در حکم یک جمله هستند منتهی جمله‌ای که دارای دو شرط معطوف به او می‌باشد (اذا خفی الاذان فقصر و اذا خفیت الجدران فقصر).

در این راه حل هر دو جمله به تنهایی هر کدام مفهوم ندارند بخاطر آنکه از اطلاق هر دو شرط در هر دو جمله صرف نظر شد، و بدین لحاظ هر دو جمله به صورت یک جمله درآمدند و این یک جمله دارای مفهوم خواهد بود و بدین وسیله تعارض رفع خواهد شد.

الوجه الثانی: راه حل دوم آن است که از ظهور هر دو شرط در آنکه هر کدام منحصرآ سبب وجوب قصر باشد صرف نظر کنیم، یعنی خفاء اذان منحصرآ سبب وجوب قصر نبوده، و بلکه خفای جدران ایضا سبب وجوب قصر است، به این معنی که وجوب قصر دو تا سبب دارد که هر کدام به تنهایی و مستقلا می‌تواند وجوب قصر را ثابت نماید، در این صورت هر دو شرط با «او» عطف خواهد شد، بنابراین سبب وجوب قصر یکی از آن دو شرط است و یا جامع بین آن دو می‌باشد (برفرض که بتوانیم جامعی تصور کنیم که هر دو شرط دو تا مصداق برای آن جامع باشند).

جامع مثلا دور شدن از محل، به حدی که هم خفاء اذان محقق شود و هم خفاء جدران و این جامع عرفی می‌باشد نه شرعی. علی ای حال به کیفیت مذکور تعارض رفع می‌شود و معنی هر دو جمله شرطیه آن است که اگر اذان مخفی شود و یا آنکه جدران مخفی شود قصر واجب است، در این صورت هر دو جمله به صورت یک جمله درنیامدند و لکن از اطلاق آن‌ها در انحصار سببیت شرط صرف نظر گردید و سرانجام هر دو جمله مفهوم را از دست دادند چه آنکه یکی از شرایط مفهوم داشتن جمله شرطیه آن است که دلالت بر انحصار سببیت شرط برای جزاء داشته باشد و با صرف نظر از اطلاق هر دو جمله دلالت بر انحصار ندارند و سرانجام مفهوم نخواهند داشت، و در صورت مفهوم نداشتن هر دو جمله تعارض از بین می‌رود، چه آنکه جمله اولی خفاء اذان را علت و وجوب قصر معرفی می‌کند و جمله دومی خفای جدران را علت و وجوب قصر معرفی می‌کند و هر کدام مفهوم ندارند تا با منطوق دیگری تعارض کند و سرانجام هر یک از خفاء اذان و خفاء جدران سبب مستقل برای وجوب قصر خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۱۹۹

۱- ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: (إذا خفي الاذان فقصر. وإذا خفيت الجدران فقصر).

۲- أن يكون الجزاء قابلاً للتكرار، كما في نحو (إذا أجنبنا فاعتسل. إذا مسست ميتا فاعتسل).

اما (النحو الاول)، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض انما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

(الوجه الاول) - أن نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسيب، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق - كما سبق - الذي يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط في الحقيقة هو المركب من الشرطين و كل منهما يكون جزء السبب، و الجملتان تكونان حينئذ كجمله واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: (إذا خفي الاذان و الجدران معا فقصر). و ربما يكون لهاتين الجملتين معا حينئذ مفهوم واحد، و هو انتفاء الجزاء عند انتفاء

مرحوم مظفر راه حل دوم را برای رفع تعارض پسند نموده و می‌فرماید: سرمنشأ تعارض آن است که هر دو شرط ظهور در انحصار سببیت دارند یعنی ظهور شرط اولی آن است که تنها خفای اذان سبب و جوب قصر است و شرط دومی ظهور در آن دارد که تنها خفای جدران سبب و جوب قصر می‌باشد و همین دو ظهور باعث تعارض شده است که مفهوم هریک با منطوق دیگری تعارض دارند و لذا جهت رفع تعارض باید از همین دو ظهور صرف نظر شود، چه آنکه این دو ظهور مربوط به مفهوم هر دو جمله است و ظهور منطوق اقوی خواهد بود، بنابراین به سادگی می‌توانیم از ظهور مفهوم دست برداریم و با از بین رفتن مفهوم، تعارض از بین خواهد رفت.

و اما ظهور هر دو شرط در استقلال سببیت هر دو شرط که مربوط به منطوق هر دو جمله هست باعث تعارض نمی‌باشد، و لذا نباید از آن صرف نظر نماییم و خلاصه مرحوم مظفر جهت رفع تعارض راه حل دومی را انتخاب نمودند و سرانجام جنگ و تعارض بین هر دو جمله شرطیه مورد بحث با صرف نظر نمودن از مفهوم هر دو جمله جای خود را به صلح و سازش داده و رخت و بساط خود را جمع خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۰

الشرطين معا أو احدهما، كما لو كانا جمله واحدة.

(الوجه الثاني) - أن نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الاطلاق المقابل للتقييد بأو. و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية، أو الجامع بينهما على أن يكون كل منهما مصداقاً له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفياً.

و اذ يدور الامر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الواجه - على الظاهر (۱) - هو التصرف الثاني، لان منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما في الانحصار الذي يلزم منه الظهور في المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما في الانحصار بالاضافة إلى المقدر الذي دل عليه منطوق الشرطية الاخرى، لان ظهور المنطوق أقوى، اما ظهور كل من الشرطيتين في الاستقلال فلا معارض له حتى ترفع اليد عنه.

و إذا ترجح القول الثاني و هو التصرف في ظهور الشرطين في الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً في التأثير، فاذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. و ان حصلوا معاً، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. و ان تقارنا كان الاثر لهما معاً و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

(۱). ظهور منطوق عبارت است از ظهور (اذا خفی الاذان فقصر) در اینکه خفاء اذان مستقلا سبب وجود قصر است و ظهور منطوق جمله دوم آن است که خفای جدران مستقلا سبب وجوب قصر است و این هر دو ظهور با هم تعارض ندارند بنابراین منطوق هر یک با هم تعارضی ندارند، و اما ظهور در انحصار سببیت مربوط به مفهوم دو جمله است که مفهوم جمله اولی سببیت خفاء جدران را نفی می‌کند و مفهوم جمله دومی سببیت خفاء اذان را نفی می‌کند و تعارض از همین ظهور مفهوم هر دو جمله در انحصار سرمنشأ می‌گیرد و نظر بر این که ظهور منطوق اقوی است و ثانیاً در تعارض نقشی ندارد، لذا از ظهور مفهوم (که باعث تعارض شده است و ثانیاً بخاطر ضعف ظهور مفهوم) صرف نظر می‌شود و سرانجام تعارض رفع خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۱

و اما (النحو الثانی) (۱) - و هو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار - فهو على صورتین:

(۱). نحوه دوم از مسئله تعدد شرط و اتحاد جزای آن است که جزا قابل تکرار باشد، مانند: (اذا اجنبت فاغتسل و اذا مسست میتا فاغتسل) «فاغتسل» جزا برای دو شرط است و قابل تکرار می‌باشد.

این نحوه دوم، دو صورت دارد:

صورت اول آن است که با دلیل ثابت شده است هر یک از دو شرط سبب مستقل نبوده و بلکه هر کدام جزء سبب هستند، یعنی هر دو شرط یک سبب را تشکیل می‌دهند بنابراین جهت تحقق جزا باید هر دو شرط محقق شوند و پس از حصول هر دو شرط جزا حاصل و لازم خواهد شد، مثلاً مولی فرموده (اذا بالغت فصل صلاة الظهر و اذا زالت الشمس فصل صلاة الظهر) که بلوغ و زوال شمس هر کدام جزء سبب می‌باشند و دلیل موجود است بر این که با تحصیل هر دو، جزا لازم و حاصل می‌شود.

صورت دوم آن است که با دلیل خاص و یا از ظاهر هر دو جمله شرطیه ثابت شده است که هر یک از دو شرط سبب مستقل برای تحقق جزا هستند در این صورت دومی فرق ندارد هر دو شرط چه در یک زمان و یا پشت سر هم صادر شده باشد و چه جمله شرطیه مفهوم داشته باشد و یا مفهوم نداشته باشد محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه کذایی اقتضای چه چیز را خواهد داشت آیا اقتضای تداخل اسباب را دارد یا خیر؟

از باب مثال مولی فرموده است: (ان سافرت فتصدق و ان كان يوم الاثنين فتصدق) و برای ما محرز است که هر کدام از (مسافرت) و (یوم الاثنين) سبب مستقل برای وجوب صدقه می‌باشد، یعنی اگر آقای مأمور مسافرت کند باید صدقه بدهد و اگر روز دوشنبه فرارسد ایضا باید صدقه بپردازد، فرض مورد بحث و نزاع آن است که اگر آقای مأمور در روز دوشنبه عزم سفر نماید و به مسافرت برود، نزاع از این قرار است که آیا قاعده و ظهور جمله شرطیه مذکور، اقتضای تداخل اسباب را دارد؟ (به این معنی که مسافرت و یوم الاثنين با هم تداخل کنند و برای هر دو سبب صدقه واحدی کافی باشد) و یا اینکه قاعده و ظهور جمله شرطیه اقتضای تداخل اسباب را ندارد به این معنی که هر دو سبب تداخل نمی‌کنند و دو تا صدقه واجب است؟

ناگفته نماند که در قبال تداخل اسباب «تداخل مسببات» است که در آینده نزدیک، بحث و بررسی آن مطرح خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۲

۱- أن یثبت بالدلیل ان کلاماً من الشرطین جزء السبب. و لا کلاماً حیثیث فی أن الجزاء واحد یحصل عند حصول الشرطین معاً.

۲- ان یثبت من دلیل مستقل أو من ظاهر دلیل الشرط أن کلاماً من الشرطین سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم یکن - فقد وقع الخلاف فیما إذا اتفق وقوع الشرطین معاً فی وقت واحد أو متعاقبین أن القاعدة أی شیء تقتضی؟ هل تقتضی تداخل الاسباب فیکون لها جزء واحد کما فی مثال تداخل موجبات الوضوء (۱) من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما، أم تقتضی

عدم التداخل فیتکرر الجزاء بتکرار الشروط، كما فى مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومیه و حصول الآيات؟ (۲)

(۱). مثلاً- مولى فرموده: (اذا بليت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً) نوم و بول هر کدام مستقلاً سبب وجوب وضو می‌باشند که با تحقق تنها بول وضو واجب می‌شود همان‌طوری که با تحقق تنها نوم وضو واجب خواهد شد.

فرض می‌کنیم که برای مکلفی چند تا از موجبات وضو (بول و نوم و ...) تحقق یافته است، در این زمینه دلیل خاص وجود دارد بر اینکه اسباب و موجبات وضو تداخل می‌کنند و تنها یک وضو بر مکلف واجب است، دلیل خاص روایاتی است در باب وضو وارد شده‌اند و از آن‌ها استفاده می‌شود که اگر برای مکلفی اسباب عدیده وضو جمع شود تنها یک وضو واجب است نه بیشتر، نظر بر اینکه تداخل اسباب در وضو با دلیل خاص ثابت شده لذا مسئله تداخل اسباب در باب وضو از محل بحث خارج می‌باشد و بحث و نزاع تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب، در جایی است که دلیل خاص بر تداخل و عدم تداخل وجود نداشته باشد.

(۲). مثلاً مولى فرموده (ان زالت الشمس فصل و ان كسفت الشمس فصل) زوال شمس و کسوف شمس هر کدام سبب مستقل برای وجوب صلاة می‌باشد، مثلاً فرض می‌کنیم پس از زوال شمس حالت کسوف و گرفتگی برای شمس عارض می‌شود، در این فرض دلیل خاص وجود دارد که اسباب تداخل ندارند و بلکه بر مکلف دو تا صلاة واجب است، یکی برای زوال شمس که همان صلاة ظهر باشد و دیگری برای کسوف شمس که همان صلاة آیات باشد، نظر بر اینکه در مورد فرض مذکور دلیل خاص بر عدم تداخل اسباب موجود است،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۳

اقول: لا شبهة فى انه إذا ورد دليل خاص على التداخل او عدمه وجب الاخذ بذلك الدليل.

و اما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. و الحق ان القاعدة فيه عدم التداخل. (۱)

لذا فرض مذکور ایضا از محل بحث و نزاع خارج است، و همان‌طوری که قبلاً تذکر دادیم محل نزاع جایی است که دلیل خاص بر تداخل اسباب و یا بر عدم تداخل اسباب موجود نباشد.

به عبارت دیگر از بررسی و تحلیلی که ذکر شد نتیجه می‌گیریم که محل نزاع آنجایی است که دو جمله شرطیه در یک زمان و یا متعاقب هم صادر شده باشند و دارای دو شرط و یک جزا باشند و هر دو شرط هر کدام سبب مستقل برای حصول جزا باشند و دلیل خاص بر تداخل اسباب و عدم تداخل اسباب موجود نباشد، و مثال آن این است که در شهر رمضان آقای مکلف با ارتکاب جماع روزه خود را باطل نموده و علاوه بر جماع (اکل) نموده است، آیا دو تا کفاره واجب می‌شود و یا کفاره واحدی کافی خواهد بود؟ اگر قائل به تداخل اسباب شویم کفاره واحدی کافی می‌باشد و اگر تداخل اسباب را نپذیریم دو تا کفاره لازم می‌باشد.

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: حق مطلب آن است که قاعده و ظهور هر دو جمله شرطیه تقاضای تداخل را ندارند ایشان جهت تثبیت مدعای خود ماجرا را این‌چنین تحت بررسی قرار می‌دهد، مثلاً مولى فرموده (ان جماعت فى يوم شهر رمضان فكفر و ان اكلت فى يوم شهر رمضان فكفر) برای هر یک از دو جمله شرطیه دو تا ظهور محقق است:

ظهور اول: مربوط به دو شرط است (یعنی «ان جماعت» یک ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که جماع مستقلاً سبب وجوب کفاره است، و همچنین «ان اكلت» ظهور مخصوص به خود دارد و مفاد آن این است که اکل در روز ماه رمضان مستقلاً سبب وجوب کفاره خواهد بود.

و اقتضای ظهور مربوط به هر دو شرط آن است که جزا باید متعدد باشد یعنی جماع، کفاره لازم دارد و کفاره دیگری را بخاطر

اکل باید پرداخت، بنابراین به مقتضی این ظهور، اسباب تداخل ندارند و با تعدد شرط جزا باید متعدد باشد. ظهور دوم: مربوط به دو تا جزا است (یعنی با قطع نظر از هر دو شرط، هر دو جزا (فکفر) اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۴ بیان ذلک:

ان لكل شرطية ظهورين:

۱- ظهور الشرط فيها في الاستقلال بالسيبئ. و هذا الظهور يقتضي أن يتعدد الجزاء

اول و «فکفر» دوم ظهور در آن دارد که مطلوب از هر دو جزا «صرف الوجود» است و صرف الوجود با اولین وجود و با اولین فرد و با اولین اتیان محقق می‌شود، به این معنی که «فکفر» اول (صرف الوجود) را خواسته و «فکفر» دوم (صرف الوجود) را خواسته است و با تحقق یک فرد از كفاره هر دو صرف الوجود خواسته شده محقق می‌شود و آن صرف الوجود قابلیت دو حکم را ندارد و نمی‌تواند دو بار واجب باشد، چنانچه (در حالت اولی از چهار صورت دوم امر به شیء مرتین که در جلد اول صفحه ۱۳۵ بیان شد که دو تا امری که به یک شیء تعلق گرفته طلب واحد استفاده می‌شود و ما نحن فيه یعنی «فکفر» «فکفر» با قطع نظر از شرطین، دو تا امر است که به یک شیء تعلق گرفته و مطلوب در هر دو امر، واحد است و با یک امتثال هر دو امر ساقط می‌شود).

بنابراین مقتضی ظهور هر دو جزا (فکفر فکفر) با قطع نظر از هر دو شرط آن است که «مطلوب» واحد است، یعنی اسباب باید تداخل کنند و به جزای واحد (یک بار كفاره دادن) اکتفا شود، بالاخره مقتضی ظهور اول یعنی ظهور هر دو شرط عدم تداخل اسباب است و مقتضی ظهور هر دو جزا تداخل اسباب خواهد بود اگر ظهور هر دو شرط مقدم شود، قول به عدم تداخل جان می‌گیرد و باید آن را قبول کرد، و اگر ظهور ثانی یعنی ظهور هر دو جزا مقدم شود قول به تداخل محرز می‌شود و باید آن را پذیرفت.

و نظر بر اینکه جزا همیشه تابع شرط است و وجود جزا طفیلی می‌باشد و با تعدد شرط باید جزا متعدد شود و با وحدت شرط جزا باید واحد باشد، لذا با وجود ظهور شرط برای «جزا» هرگز ظهور منعقد نمی‌شود، به عبارت دیگر مثل ظهور «جزا» نسبت به ظهور «شرط» مثل (شب‌پره) است نسبت به «خورشید» که با وجود خورشید «شب‌پره» توان اظهار وجود را ندارد یعنی اگر «شرط» در مطلبی ظهور داشته باشد برای «جزا» (در جهت مخالف ظهور شرط) اصلا ظهور منعقد نمی‌شود و از اینجا است که می‌گوییم ظهور شرطین مقدم است و رافع ظهور هر دو جزا می‌باشد.

بنابراین مقتضای قاعده و ظهور هر دو جمله در فرض محل نزاع عدم تداخل اسباب است و باید طبق تعدد شرط، جزا متعدد شود، و در مثال مذکور دو تا كفاره واجب است.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۵

في الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا تتداخل الاسباب.

۲- ظهور الجزاء فيها في أن متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشيء لا يمكن ان يكون محكوما بحكمين، فيقتضى ذلك أن يكون لجميع الاسباب جزاء واحد و حكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

و علی هذا، فيقع التنافي بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الاول لا بد أن نقول بعدم التداخل. و إذا قدمنا الظهور الثاني لا بد أن نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ و الأرجح أن الاولى بالتقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء، لان الجزاء لما كان معلقا على الشرط فهو تابع له ثبوتا و اثباتا، فان كان واحدا كان الجزاء واحدا و ان كان متعددا كان متعددا. و إذا كان المقدم متعددا - حسب فرض ظهور الشرطيتين - كان الجزاء تبعا له، و عليه لا يستقيم للجزاء ظهور في وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور في التعدد رافعا للظهور في الوحدة، لان الظهور في الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور في

التعداد او بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ینعقد الظهور فی الوحدة. فالقاعدة فی المقام- اذن- هی (عدم التداخل). و هو مذهب اساطین العلماء الاعلام قدس الله اسرارهم.

تنبیهان

۱- تداخل المسببات

ان البحث فی المسألة السابقة انما هو عما إذا تعددت الاسباب، فیتساءل فیها عما إذا كان تعددها یقتضی المغایرة فی الجزاء و تعدد المسببات بالفتح أو لا یقتضی (۱)

(۱). تنبیه اول مربوط به تداخل مسببات است و مسئله تداخل مسببات جدای از مسئله تداخل اسباب می باشد و محل نزاع در تداخل مسببات موردی است که دلیل خاص بر تداخل و یا عدم تداخل موجود نباشد مثلاً آقای مکلف در روز ماه رمضان با عیال خود چند بار جماع کرده و یا یک بار جماع و یک بار اکل نموده و دو تا کفاره بر او واجب شده است، بحث و نزاع آن است که آیا مسببات تداخل دارند که یک کفاره کافی باشد و یا تداخل ندارند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۶

فتتداخل الاسباب، و ینبغی أن تسمى (بمسألة تداخل الاسباب).

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ینبغی أن یبحث أن تعدد المسببات إذا كانت تترك فی الاسم و الحقیقة کالغسل (۱) هل یصح أن یكتفی عنها بوجود واحد لها أو لا یكتفی؟

و هذه مسألة اخرى غیر ما تقدم تسمى (بمسألة تداخل المسببات)، و هی من ملحقات الاولى. (۲)

که باید دو تا کفاره انجام شود؟

نظر مرحوم مظفر آن است که: (القاعدة فیها ایضا عدم التداخل) مقتضی قاعده عدم تداخل مسببات است که آنکه مقتضای قاعده عدم تداخل اسباب بود و دلیل عدم تداخل مسببات آن است که با حصول دو سبب دو تا تکلیف ذمه مکلف را اشغال می نماید و تعدد تکلیف اقتضای تعدد امثال را دارد و با امثال واحد نباید اکتفا شود.

و اما آن موردی که دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود باشد از محل نزاع بیرون است، چنانچه در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات و کفایت امثال واحد، از چند تا تکلیف موجود است که توضیح آن بیان خواهد شد.

فرق بین تداخل اسباب و مسببات

فرق بین تداخل اسباب و مسببات آن است که در صورت تداخل اسباب فقط یک واجب ذمه مکلف را مشغول می سازد و تداخل مسببات آن است که چند تا تکلیف در ذمه مکلف ثابت شده است، و لکن در مقام امثال انجام تکلیف واحدی باعث سقوط تکالیف متعدده خواهد شد.

(۱). مثلاً برای مکلفی بخاطر مس میت و حیض و جنابت سه تا غسل واجب شده است و این غسلها مسببات هستند و از نظر عنوان و اسم همه آنها با هم اشتراک دارند و همچنین از نظر حقیقت مشترک هستند چه آنکه حقیقت همه آنها شستن سر و گردن و سمت راست و سمت چپ است.

(۲). یعنی مسئله تداخل مسببات از ملحقات مسئله تداخل اسباب است، به این معنی در فرض تعدد اسباب اگر تداخل اسباب ثابت

گردد طرح مسئله تداخل مسببات بی معنا می‌باشد، چه آنکه اگر اسباب متداخل باشند تنها یک مسبب واجب است و مسبباتی وجود اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۷ و القاعدة فیها أيضا: عدم التداخل.

و السر فی ذلك: ان سقوط الواجبات المتعددة واحد و ان أتى به بنیة امثال الجميع يحتاج إلى دلیل خاص، كما ورد فی الاغسال بالاکتفاء (۱) بغسل الجنابة عن باقی الاغسال و ورد ایضا جواز الاکتفاء (۲) بغسل واحد عن اغسال متعددة. و مع عدم ورود الدلیل الخاص فان کل وجوب يقتضی امتثالا خاصا به لا یغنی عنه امثال الآخر و ان اشترکت الواجبات فی الاسم و الحقیقة. نعم قد یستثنی من ذلك (۳) ما إذا كان بین الواجبین نسبة العموم و الخصوص من

ندارد تا در مورد تداخل آن‌ها بحث شود، بنابراین بحث تداخل مسببات زمانی قابل طرح است که در مسئله تعدد اسباب عدم تداخل ثابت گردد در آن صورت مسبب متعدد است و بحث از تداخل آن‌ها معقول و با معنا می‌باشد و این است معنی بودن تداخل مسببات از ملحقات تداخل اسباب.

(۱). در باب غسل دلیل خاص بر تداخل مسببات موجود است و لذا باب غسل از محل نزاع خارج می‌باشد، دلیل خاص در باب غسل روایاتی است که دلالت دارند بر اینکه غسل واحدی از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند مانند صحیح زراره (اذا غسلت بعد طلوع الفجر أجزاءک غسلتک ذلك للجنابة و الجمعة و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزیارة فاذا اجمعت علیک حقوق الله أجزاءها عنک غسل واحد...).

(۲). منظور آن است که در بعضی از روایات دارد که غسل جنابت از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند و در بعضی از روایات وارد شده که غسل واحدی از غسل‌های متعددی کفایت می‌کند.

(۳). آری یک مورد استثنایی وجود دارد که در آن مورد امثال واحدی باعث سقوط دو تا تکلیف می‌شود و هر دو مسبب تداخل دارند و آن مورد آنجایی است که بین متعلق دو تا تکلیف عموم و خصوص من وجه باشد مثلا- مولی فرموده: اکرم عالما، و بعدا فرموده:

اکرم هاشمیا.

(عالم) متعلق تکلیف اول است و (هاشمی) متعلق تکلیف دوم و بین (عالم) و (هاشمی) عموم و خصوص من وجه است که یک ماده اجتماع دارند و دو ماده افتراق.

آقای مکلف (عالم هاشمی) را اکرام می‌نماید و هر دو تکلیف ساقط خواهد شد مثال

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۸

وجه، و کان دلیل کل منهما مطلقا بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال- مثلا- تصدق علی مسکین، و قال- ثانيا- تصدق علی ابن سبیل، فجمع العنوانین شخص واحد بأن کان فقیرا و ابن سبیل فان التصدق علیه یكون مسقطا للتکلیفین.

۲- الاصل العملی فی المسائلین

ان مقتضی الاصل العملی عند الشک (۱) فی تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثیر

فقهی برای فرض مذکور آنجایی است که بین مستحب و واجب عموم و خصوص من وجه باشد مانند صوم رمضان و صوم اعتکاف

که دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند و مکلف اگر ماده اجتماع را انجام دهد از صوم رمضان و همچنین از صوم اعتکاف کفایت خواهد کرد.

(۱). در فرضی که دلیل اجتهادی (از قبیل ظهور جمله و ادله دیگر) بر تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات موجود نباشد نوبت به اصل عملی و دلیل فقهاتی می‌رسد آیا مقتضای اصل عملی نسبت به تداخل و عدم تداخل اسباب و مسببات چه خواهد بود؟ امکان سه احتمال موجود است:

احتمال اول: «تداخل اسباب و مسببات»

احتمال دوم: «عدم تداخل اسباب و مسببات»

احتمال سوم: «تفصیل بین اسباب و مسببات است که اقتضای اصل عملی در اسباب تداخل است و در مسببات عدم تداخل می‌باشد. مرحوم مظفر احتمال سوم یعنی تفصیل را انتخاب نموده است، مثال فقهی برای مسئله تداخل اسباب: مثلا- مکلف علم دارد که بجهت حدوث سبب وضو (بول و نوم و خروج ریح و ...) وضو بر او واجب شده است و شک دارد که بار دوم با حصول بول و نوم و ... وضو بر او واجب شده یا خیر؟ در این مورد شک در تکلیف زائد دارد و مجرای اصالة البراءة می‌باشد و اصالة البراءة و جواب تکلیف زائد را نفی نموده و سرانجام تداخل اسباب ثابت خواهد شد، و اما در مورد مسببات مثلا علم دارد که دو تا سبب کفاره از او صادر شده و یقینا دو تا کفاره بر ذمه او مستقر شده است، شک دارد که آیا با یک کفاره هر دو تکلیف از ذمه او ساقط می‌شود یا خیر؟ در این صورت نسبت به تعدد تکلیف یقین دارد و شک او در «مکلف به» می‌باشد که آیا دو تا کفاره باید بدهد و یا یکی؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۰۹

السبب فی تکلیف واحد متیقن، و انما الشک فی تکلیف ثان زائد. و الاصل فی مثله البراءة.

و بعکسه فی مسألة تداخل المسببات، فان الاصل يقتضی فیه عدم التداخل كما مرت الاشارة الیه، لأنه بعد ثبوت التکالیف المتعددة بتعدد الاسباب یشک فی سقوط التکالیف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة- فی مثله- الاشتغال، بمعنی ان الاشتغال یقینی یستدعی الفراغ الیقینی، فلا یکنفی بفعل واحد فی مقام الامثال.

الثانی - مفهوم الوصف موضوع البحث

اشاره

المقصود بالوصف هنا: (۱) ما یعم النعت و غیره، فی شمل الحال و التمییز و نحوهما مما

اشتغال یقینی برائت یقینی لازم دارد و اصالة الاحتیاط و اشتغال جاری بوده و سرانجام عدم تداخل مسببات ثابت خواهد شد.

(۱). در مورد جمله وصفیه نزاع از این قرار است که آیا جمله وصفیه دلالت و ظهور بر مفهوم دارد یا خیر؟ مثلا مولی فرموده: (اکرم رجلا عادلا) اگر وصف، مفهوم داشته باشد معنای جمله مذکور آن است که رجل غیر عادل واجب الاکرام نمی‌باشد، اگر مفهوم نداشته باشد جمله، از بیان حکم رجل غیر عادل ساکت می‌باشد.

مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث بخاطر مشخص نمودن محل نزاع از دو جهت راجع به وصف بحث می‌نماید.

جهت اول: آن است که وصف محل بحث را تعمیم می‌دهد و می‌فرماید منظور از وصف محل بحث چیزی است که باعث تضییق دایره شمول موضوع تکلیف گردد، به عبارت دیگر مقصود از وصف چیزی است که صلاحیت قید بودن برای موضوع تکلیف را

داشته باشد، بنابراین وصف محلّ بحث در علم اصول، وصف نحوی و (حال) و (تمیز) و (عطف بیان) را شامل می‌شود.

جهت دوم: آن است که وصف مورد بحث دارای دو خصوصیت باید باشد.

خصوصیت اول آن است که موصوف (موضوع حکم) مذکور در کلام باشد یعنی (وصف معتمد) باشد نه (غیر معتمد) که موصوف در کلام مذکور نباشد، چه آنکه وصف غیر معتمد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۰

مانند «اکرم عادلا» و «الشارق و السارقه» با لقب (اطعم الفقیر) فرقی ندارد گرچه از نظر تحلیل عقلی وصف «غیر معتمد» مثلا (عادلا) به دو چیز (ذات و وصف عدالت) منحل می‌شود و لکن این تحلیل مخصوص به افق نفس می‌باشد و در خارج از افق نفس تجاوز نخواهد کرد، بنابراین همان‌طوری که لقب به اتفاق همه، مفهوم ندارد، وصف غیر معتمد ایضا مفهوم نخواهد داشت.

و خلاصه، وصف مورد نزاع باید وصف معتمد باشد و سرّ، و انگیزه این خصوصیت آن است که در جمله وصفیه زمانی می‌توانیم از مفهوم داشتن آن سخن بگوییم که برای حکم، موضوع ثابتی باشد و با انتفاء وصف، موصوف و موضوع حکم باقی بماند تا بحث نماییم آیا حکم وجوب اکرام برای رجل با انتفاء (صفت عدالت) (در مثال اکرم رجلا عادلا) ثابت است یا خیر؟ و بقای موضوع با انتفای وصف در وصف معتمد قابل تصور است و در وصف غیر معتمد با انتفای وصف موضوع حکم ایضا منتفی خواهد شد و دیگر از مفهوم سخن راندن معنایی ندارد.

خصوصیت دوم آن است که نسبت وصف با موصوف یا اخص مطلق یا اخص من وجه باشد چه آنکه در مورد وصف با موصوف چهار صورت تصور می‌شود:

(۱). وصف با موصوف مساوی باشند، مانند: «اکرم انسانا ضاحکا».

(۲). وصف اعم مطلق از موصوف باشد مانند: (اکرم انسانا ماشیا) که ماشی اعم مطلق است نسبت به انسان.

(۳). وصف نسبت به موصوف اخص مطلق باشد مانند: (اضف انسانا عالما) که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

(۴). وصف نسبت به موصوف اعم من وجه است که یک ماده اجتماع دارد و دو ماده افتراق مانند قول معصوم علیه السلام (فی الغنم السائمه زکاه) که محل اجتماع (سائمه) که وصف است با (غنم) که موصوف است غنم سائمه می‌باشد و محل افتراق از ناحیه موصوف (ابل سائمه) است و محل افتراق از ناحیه وصف (غنم معلوفه) است.

و صورت اول و دوم از محل نزاع و بحث خارج است، چه آنکه ضاحکیت و ماشی بودن باعث تضییق در ناحیه موصوف نمی‌شوند و دلالت بر مفهوم در مورد صورت اول و دوم مطرح نمی‌باشد برای آنکه معنای مفهوم داشتن وصف آن است که حکم از موصوف با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۱

یصلح أن یکون (۱) قیدا لموضوع التکلیف. کما انه یختص بما إذا کان معتمدا علی موصوف، (۲) فلا یشمل ما إذا کان الوصف نفسه موضوعا للحکم نحو «و السارق»

انتفای صفت منتفی می‌شود و انتفای حکم از موصوف عند انتفای وصف در جایی است که با انتفای وصف موضوع باقی باشد و انتفای وصف باعث انتفای موصوف نشود.

در صورت اول و دوم انتفای وصف یعنی «ضاحکیت» و «ماشی بودن» انتفای موصوف را به دنبال دارد چه آنکه اگر ضاحکیت و ماشی بودن منتفی گردد (انسان) ایضا منتفی خواهد شد، بنابراین مفهوم داشتن در دو صورت اول و دوم قابل تصوّر نمی‌باشد. اما صورت سوم داخل در محل نزاع است چه آنکه وصف باعث تضییق موصوف می‌شود و با انتفای (عالم)، (انسان) باقی است و

موضوع حکم (وجوب اکرام) با انتفای وصف، منتفی نمی‌شود و همچنین صورت چهارم داخل در محل نزاع است، البته در ماده افتراق و افتراق باید از ناحیه صفت باشد، مانند، غنم غیر سائمه) چه آنکه «سائمه» باعث تضییق موصوف می‌شود و با انتفاء (سائمه) موصوف و موضوع حکم که «غنم» باشد منتفی نمی‌شود و بحث از مفهوم جای پا خواهد داشت که «غنم سائمه» زکات دارد و «غنم غیر سائمه» (معلوفه) زکات دارد یا ندارد، اگر جمله وصفیه (فی الغنم السائمه زکاء) مفهوم داشته باشد جمله مذکور مبین حکم (غنم معلوفه) خواهد بود که با انتفای وصف سائمت و وجوب زکات منتفی می‌شود. و اگر جمله وصفیه مفهوم نداشته باشد جمله مذکور از حکم «غنم معلوفه» ساکت خواهد بود.

بنابراین جمله (فی الغنم السائمه زکاء) در فرض مفهوم داشتن تنها حکمی را بیان می‌دارد که مربوط به «موضوع» مذکور در جمله (یعنی «غنم») می‌باشد که «غنم سائمه» زکات دارد و «غنم معلوفه» زکات ندارد، و اما در مورد غیر موضوع یعنی «غیر غنم» هرگز سخن نمی‌گوید و لذا استفاده حکم (ابل سائمه) (که ماده افتراق بین «غنم» و «سائمه» است و افتراق از ناحیه «غنم» است) و (ابل معلوفه) را نفی و اثباتا از جمله وصفیه مزبور با فرض مفهوم داشتن، خیلی خیلی بی‌ربط و نامعقول است. بنابراین استفاده حکم «ابل معلوفه» را از جمله «فی الغنم السائمه زکاء» از ناحیه بعضی از علمای شافعی بدون شک غیر موجه است و بزرگترین نشانه بی‌سوادی خواهد بود.

(۱). مانند عطف بیان.

(۲). از نظر علمای علم نحو نعت و صفت بر دو قسم است، یکی: وصف معتمد که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۲

و السارقه فاقطعوا أیدیهم» فان مثل هذا یدخل فی باب مفهوم اللقب. (۱) و السر فی ذلك أن الدلالة علی انتفاء الوصف لا بد فیها من فرض موضوع ثابت للحکم یقید بالوصف مره و یتجرد عنه اخری، حتی یمکن فرض نفی الحکم عنه. و یمتد - أيضا - فی المبحوث عنه هنا أن یمکن أن یخص من الموصوف مطلقا او من وجه، لانه لو كان مساویا أو اعم مطلقا لا یوجب تضییقا و تقییدا فی الموصوف، حتی یصح فرض انتفاء الحکم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

و اما دخول الاخص من وجه فی محل البحث فانما هو بالقیاس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففی مثال (فی الغنم السائمه زکاء) یمکن مفهومه - لو كان له مفهوم - عدم وجوب الزکاء فی الغنم غیر السائمه و هی المعلوفه. و اما بالقیاس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له علی المفهوم قطعا، فلا یدل المثال علی عدم الزکاء فی غیر الغنم السائمه أو غیر السائمه کالابل (۲) - مثلا -، لاین الموضوع - و هو الموصوف الذی هو الغنم فی المثال - یمکن أن یمکن محفوظا فی المفهوم، و لا - یمکن متعرضا لموضوع آخر لا نفیا و لا اثباتا. فما عن بعض الشافعیة من القول بدلالة القضية المذكورة علی عدم الزکاء فی ابل المعلوفه لا وجه له قطعا.

موصوف مذکور در کلام باشد مانند (اکرم زیدا عالما)، و دیگر وصف غیر معتمد که موصوف محذوف باشد مانند اکرم عالما که موصوف ذکر نشده است.

(۱). مفهوم لقب مانند (اطعم الفقیر) در پایان بحث مفاهیم بحث مفهوم لقب مطرح خواهد شد.

(۲). غیر غنم سائمه یعنی «ابل سائمه»، و غیر السائمه کالابل یعنی «ابل معلوفه».

«سائمه» حیوان اهلی که از راه چرا زندگی می‌کند، در بعضی از کتب با (ص) ضبط شده است، بنابراین (صائمه) از ماده صوم است و صوم به معنی امساک است، اطلاق (صائمه) بر حیوان که از راه (چرا) زندگی می‌کند شاید به این مناسبت باشد که حیوان (صائمه) از خوردن علف در آخور، امساک دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۳

الاقوال فی المسأله و الحق فیها

لا شك فی دلالة التقييد (۱) بالوصف على المفهوم عند وجود القرينه الخاصة و لا شك فی عدم الدلالة عند وجود القرينه على ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجودا و عدما، نحو قوله تعالى: «وَرَبَائِكُمْ (۲) اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» فانه لا مفهوم لمثل

(۱). در رابطه با مسئله مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه پیش از بیان اقوال و بیان حق مطلب باید توجه داشت که دو مورد، از محل بحث و نزاع خارج است: مورد اول: آنجایی که قرینه خاص بر (مفهوم داشتن) جمله وصفیه موجود باشد در این صورت بدون شك تقييد موصوف را به وصف دلالت بر مفهوم دارد و با انتفای وصف (حکم متعلق) به موصوف منتفی خواهد شد، مانند قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله (مطل الغني ظلم) «به تأخیر انداختن پرداخت دین از ناحیه شخص غنی، ظلم و حرام است». (مدیون) موصوف است (غنا) صفت آن است و (حرمت و ظلم بودن) اطاله پرداخت دین، «حکم» است، این جمله وصفیه مفهوم دارد که با انتفاء وصف غنا (حرمت و ظلم بودن) منتفی می‌شود یعنی اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه شخص «فقیر» محکوم به حرمت و ظلم نخواهد بود، قرینه خاص در جمله وصفیه مذکور موجود است که باعث دلالت بر مفهوم می‌شود و آن قرینه عبارت است از مناسبت خاصی که بین (موضوع) و (حکم) برقرار است و با انتفاء وصف «غنا» مناسبت مذکور از بین می‌رود، چه آنکه فقیر از پرداخت دین عاجز است، لذا اطاله و تأخیر پرداخت دین از ناحیه فقیر محکوم به حرمت و ظلم نمی‌باشد. مورد دوم: آنجایی که قرینه خاص بر عدم مفهوم داشتن جمله وصفیه موجود باشد که در این صورت بدون شك جمله، دلالت بر انتفای حکم عند انتفای صفت ندارد، مانند قول تعالی در سوره نساء، آیه ۲۳ «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَ رَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ». (حرام شد بر شما ... و دختران زن که در خانه شما تربیت شده‌اند که این دختران، از زنهای شما هستند آن چنان زنهایی که به آنها دخول کرده باشید ...) یعنی با دخول بر زن، دختر آن زن، مؤبدا حرام خواهد شد. (ربائب) موصوف است و (فی حجورکم) صفت است و حرمت ازدواج با ربائب (حکم) می‌باشد، این جمله وصفیه مفهوم ندارد، بخاطر قرینه خاص و آن قرینه آن است که در جمله مذکور وصف، وارد در مورد غالب است، وصفی که وارد در مورد غالب است (چه آنکه زنی که دختر بچه دارد و با کسی ازدواج می‌کند، غالبا آن دختر بچه زن در خانه شوهر آن زن زندگی خواهد کرد. بنابراین دو مورد فوق الذکر از محل نزاع بیرون است و محل نزاع آن جمله وصفیه‌ای است که خالی از قرائن باشد و کیفیت نزاع از این قرار است که تقييد بالطبع آیا دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد؟ ۲. «ربائب» جمع ربیبه، دختر زن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۴

هذه القضية مطلقا (۱)، از يفهم منه ان وصف الربائب بانها فی حجورکم لانها غالبا تكون كذلك، و الغرض منه الاشعار بعله الحكم، (۲) إذ أن اللائی تربی فی الحجور تكون كالبنات. و انما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فانهم اختلفوا فی أن مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم ای انتفاء حکم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظیر الاختلاف المتقدم فی التقييد بالشرط و فی المسأله قولان، و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السر فی الخلاف يرجع (۳)

(۱). یعنی چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم دارد و چه قائل بشویم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

(۲). یعنی غرض از «فی حجورکم» (وصف) اشاره به علت حکم (حرمت ازدواج) است، به این معنی که دختران زن مانند اولاد شوهر زن بوده، همان طوری که ازدواج با اولاد شوهر زن، بر شوهر حرام است ازدواج با دختران زن، ایضا حرام است، همان طوری که دختران شوهر زن در خانه شوهر بسر می‌برند دختران زن ایضا در خانه شوهر زن بسر می‌برند.

(۳). سرّ و انگیزه خلاف و نزاع در مورد مفهوم داشتن و نداشتن جمله وصفیه برگشت به آن دارد که آیا قید مستفاد از وصف، مربوط به خود حکم است (به این معنا که حکم منوط و وابسته و دایر مدار وصف باشد) در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد و یا اینکه قید مزبور مربوط به موضوع و خود موصوف و یا متعلق موصوف خواهد بود که در این صورت جمله وصفیه مفهوم ندارد. توضیح مطلب:

در مثال (اکرم رجلا- عادل) و (جوب اکرام حکم) است (رجلا) موصوف و موضوع حکم می‌باشد (عادلا) وصف است دو تا احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که قید وصف (عدالت) مربوط به حکم باشد به این معنا که وجوب «اکرام» دایر مدار و وابسته به وصف عدالت می‌باشد به عبارت دیگر انگیزه و علت وجوب اکرام، عادل بودن «رجل» است که با انتفاء عدالت وجوب اکرام، منتفی می‌شود در این صورت جمله وصفیه مفهوم دارد یعنی جمله به مقتضی اصالة الاطلاق، ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف دارد چه آنکه اطلاق قضیه (برفرض وابستگی حکم به وصف) اقتضاء دارد که وصف علت منحصره وجوب اکرام است، چنانچه اطلاق جمله شرطیه، انحصار علیت شرط را اقتضاء داشت. احتمال دوم آن است که قید وصف مربوط به موضوع حکم (رجل) باشد به این معنا که موصوف همراه با وصف، باهم موضوع حکم می‌باشد در این صورت وجوب اکرام، منوط و وابسته به وصف نبوده و سرانجام قضیه وصفیه، ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف، ندارد چه آنکه قید وصف تنها به خاطر محدود ساختن موضوع حکم است یعنی موضوع وجوب اکرام «رجل عادل» است نه مطلق «رجل» بنابراین، تقیید به وصف از قبیل مفهوم لقب می‌باشد به این معنا که فرق بین «اکرم رجلا عادل» و «اکرم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۵

إلی أن التقیید المستفاد من الوصف هل هو تقیید لنفس الحكم أی أن الحكم منوط به، أو انه تقیید لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع (۱) باختلاف الموارد، فیکون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف و الوصف؟ فان كان الاول فان التقیید بالوصف یکون ظاهرا فی انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الاطلاق، لان الاطلاق یقتضى - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا فی التقیید بالشرط. و ان كان الثانی، فان التقیید لا یکون ظاهرا فی انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لانه حیثئذ یکون من قبیل مفهوم اللقب، اذ انه یکون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا- أن الموضوع ذات الموصوف و الوصف قید للحکم علیه، مثلما إذا قال القائل: (۲)

عادلا» وجود ندارد همان طوری که «اکرم عادل» ظهور در انتفاء حکم عند انتفاء وصف، ندارد «اکرم رجلا عادل» ایضا چنان ظهوری نخواهد داشت. سرانجام قضیه وصفیه بر مبنای احتمال دوم مفهوم ندارد و قضیه «اکرم رجلا عادل» نسبت به بیان حکم «رجل غیر عادل» ساکت است و تنها حکم «رجل عادل» را که وجوب اکرام باشد، بیان می‌کند و اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند. مرحوم مظفر پس از بررسی دو احتمال مذکور احتمال دوم را مورد قبول قرار داده و می‌فرماید: ظاهر قضیه وصفیه به طبع خود و با تجرّد از قرینه اقتضاء دارد که قید وصف مربوط به موضوع و موصوف است و مربوط به حکم نخواهد بود و لذا باید گفت که قضیه وصفیه مفهوم ندارد.

(۱). یعنی وصف گاهی قید برای موصوف و موضوع حکم است مانند «اکرم رجلا- عادل» که «عادلا» قید برای رجل است که

موصوف و موضوع حکم می‌باشد، و گاهی قید برای متعلق موصوف و موضوع حکم است مانند اکرم زیدا ابوه عادل زید» موصوف و موضوع حکم است و عادل قید برای متعلق زید است که (ابوه) باشد البته اختلاف موارد باعث می‌شود که وصف گاهی قید موضوع است و گاهی قید متعلق آن.

(۲). مرحوم مظفر جهت تثبیت مدعای خود (مبنی بر آن که قید وصف مربوط به موضوع و موصوف است و تنها نقش تحدید و تضییق موصوف و موضوع حکم را ایفا می‌نماید و نسبت به ثبوت و عدم ثبوت حکم ساکت است، مثالی را ذکر می‌فرماید: مثلا مولی فرموده: (اصنع شکلا رباعیا قائم الزاویة متساوی الاضلاع) (شکل رباعی) موصوف است (قائم الزاویة متساوی الاضلاع) وصف است (وجوب صنع شکل رباعی) حکم می‌باشد، «قائم الزاویة متساوی الاضلاع» مربوط به موضوع و موصوف است، و قید وصف، موصوف و موضوع حکم را تحدید و تضییق نموده است چه آنکه شکل رباعی دو فرد دارد، یکی: (رباعی مستطیل) و دیگری (رباعی مربع) و رباعی مربع قائم الزاویة متساوی الاضلاع می‌باشد، بنابراین آنچه که از جمله مذکور فهمیده می‌شود آن است که خواسته مولی ترسیم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۶

«اصنع شکلا رباعیا قائم الزوايا متساوی الاضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعهُ هو المربع: فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف و الوصف، و هي في المثال (شکل رباعی قائم الزوايا متساوی الاضلاع) و هي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة (اصنع مربعاً) لا تدل على الانتفاء عند الانتفاء كذلك ما هو بمنزلتها لا تدل عليه، لانه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف. إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الظاهر في الوصف - لو خلی و طبعه من دون قرینة - أنه من قبيل الثاني ای انه قید للموضوع لا للحکم، فيكون الحکم من جهته مطلقاً غير مقيد. فلا مفهوم للوصف. و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالادلة الآتية:

۱- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه.

و الجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحکم. و كفي فائدة فيه تحدید موضوع الحکم و تقييده به.

۲- ان الاصل في القيود أن تكون احترازية. و الجواب: ان هذا مسلم، و لكن معنى الاحتراز هو تضییق دائرة الموضوع و اخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحکم (۱) له. و نحن نقول به

شکل مربع می‌باشد و برای موضوع حکم (شکل رباعی) قید «قائم الزاویة متساوی الاضلاع» را آورده که دلالت بر مربع بودن نماید و موصوف همراه با قید، موضوع حکم می‌باشد و عبارت اخری جمله مذکور آن است که بگوید: اصنع مربعاً از اصنع مربعاً فهمیده می‌شود که ترسیم شکل مربع واجب است و خواسته مولی خواهد بود همان‌طوری که «اصنع مربعاً» دلالت بر مفهوم و انتفای حکم عند انتفای وصف، ندارد جمله «اصنع رباعیا قائم الزاویة متساوی الاضلاع» که به منزله اصنع مربعاً می‌باشد ایضا دلالت بر مفهوم ندارد. بنابراین از جمله مزبور تنها وجوب ترسیم شکل مربع استفاده می‌شود.

اما حکم شکل مستطیل چه می‌باشد؟ جمله، ساکت است، و پرواضح است که اثبات شیء نفی ما عدا را در عهده ندارد، سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که جمله وصفیه بالطبع با قطع نظر از قرینه ظهور در مفهوم داشتن و انتفاء عند الانتفاء ندارد و حکم مذکور در جمله وصفیه نسبت به وصف، مطلق و رها است و مقید به وصف نمی‌باشد. و در پایان باید مجدداً یادآور شویم معنی مفهوم نداشتن جمله وصفیه آن است که مثلاً- جمله في الغنم السائمة زكاة، از بیان حکم غنم غیر سائمة ساکت است و کاری به وجوب و عدم وجوب زکات در غنم غیر سائمة ندارد. مرحوم مظفر در پایان بحث مفهوم وصف، چهار تا اشکال را پاسخ می‌دهد که نیاز به توضیح بیشتر از آنچه در کتاب آمده، ندارد.

(۱). یعنی در مثال (فی الغنم السائمة زكاة) قبول داریم که با انتفاء وصف سائمه، حکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۷

و ليس هذا من المفهوم في شيء، لان اثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. و الحاصل ان كون القيد احترازا لا يلزم ارجاعه قيده للحكم.

۳- ان الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به. و الجواب: ان هذا الاشعار (۱) و ان كان مسلما، الا انه ما لم يصل إلى حد الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

۴- الاستدلال بالجمل التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله: «مطل الغني ظلم». (۲) و الجواب: ان ذلك على تقديره لا ينفع، لانا لا نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم احيانا لوجود قرينة، و انما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم. و في خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغني موجودة من جهة مناسبة الحكم و الموضوع، فيفهم ان السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مطلقا، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مطلقا.

شخصی که همان وجوب زکات است و با جمله «فی الغنم السائمة زكاة» جعل شده است منتفی می شود و لکن انتفای حکم شخصی به توسط انتفای وصف ربطی به مفهوم داشتن جمله ندارد چه آنکه مفهوم داشتن عبارت از انتفای «نوع حکم» به توسط انتفاء وصف خواهد بود، بنابراین جمله وصفیه زمانی می تواند مفهوم داشته باشد که ظهور در انتفای نوع و سنخ حکم عند الانتفاء داشته باشد و چنین ظهوری ندارد.

(۱). اشعار، آگاهانندن، اشعار مرحله پایین تر از مرحله ظهور است و لذا اشعار تا به سرحد ظهور نرسد اعتباری ندارد.

(۲). مطل (به فتح میم و فتح طاء و تشدید لام) به معنی تأخیر و امروز و فردا کردن پرداخت دین.

جمله (مطل الغنی ظلم) جزء حدیثی است که در وسائل الشیعه، جلد ۱۳، ص ۹۰، حدیث ۳، ذکر شده است.

«مؤلف»

نکته جالب توجه در مورد حدیث مذکور آن است که مرحوم مظفر حدیث مذکور را طبق مبنای استدلال کنندگان به عنوان مثال ذکر نموده، نه طبق مبنای خود، چه آنکه وصف در حدیث مذکور غیر معتمد است و بر مبنای مرحوم مظفر وصف غیر معتمد از محل بحث خارج است، و اما بر مبنای کسانی که مطلق وصف معتمد و غیر معتمد مفهوم دارد حدیث مذکور به عنوان جمله وصفیه و به عنوان مثال می تواند مورد توجه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۸

الثالث - مفهوم الغایة

إذا ورد التقييد بالغاية نحو «و اتموا الصيام إلى الليل»، و نحو «كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه» - فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين: (۱)

(۱). در رابطه با غایه، یعنی جمله ای که مشتمل ادات غایه (إلی و حتی) می باشد، از دو جهت بین علما بحث شده است:

جهت اول: مربوط به منطوق جمله، می باشد و جهت دوم: مربوط به مفهوم آن خواهد بود که آیا جمله مشتمل بر غایه مفهوم دارد یا ندارد؟

(جهت اولی) مثلا- مولی فرموده است: (صم من اول الشهر الى اليوم العاشر) «از اول ماه تا روز دهم ماه روزه بگیر» از نظر اصولیین

نزاع شده است که آیا غایه از نظر حکم، داخل در مغتیا هست یا خیر؟

به عبارت دیگر آیا ما بعد کلمه (الی) که روز دهم باشد محکوم به حکم ما قبل (الی) می‌باشد یا نه؟ اگر غایه (یعنی روز دهم) داخل در مغتیا باشد روزه یوم العاشر ایضا واجب است و اگر داخل نباشد روزه یوم العاشر واجب نخواهد بود.

مثال دیگر برای (حتی) قول تعالی: (تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا يَأْذِنُ رَبُّهُمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ).

«فرشتگان و روح (یعنی جبرئیل) به اذن خدا (بر امام عصر «ع») از هر فرمان (و دستور الهی و سرنوشت خلق) در این شب نازل می‌شوند، این شب، شب رحمت و سلامت و تهنیت است، تا صبحگاه».

مغتیا شب قدر است (و غایه) مطلع فجر (زمان طلوع فجر) می‌باشد، مغتیا تنزل ملائکه و روح را در خود دارد و اگر غایه داخل در مغتیا باشد، تنزل ملائکه و روح در مطلع فجر محقق است و اگر داخل نباشد تنزل ملائکه و روح تنها در شب محقق است و در مطلع فجر از تنزل ملائکه و روح خبری نخواهد بود.

در این زمینه چهار قول (کما فی المحاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۳۶) وجود دارد:

(۱). مطلقا غایه داخل در مغتیا است.

(۲). مطلقا غایه داخل در مغتیا نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۱۹

۳. تفصیل بین آنجایی که غایه از جنس مغتیا باشد، مانند (صمت النهار الی اللیل) که ما بعد و ما قبل (الی) زمان است، یعنی روز و شب از جنس هم خواهند بود در این صورت غایه داخل در مغتیا است، یعنی روزه جز اول شب واجب می‌باشد و بین آنجایی که غایه از جنس مغتیا نباشد مانند (کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام) که معرفت به حرمت از جنس حلیت شیء نمی‌باشد و در این صورت غایه داخل در مغتیا نمی‌باشد.

(۴). تفصیل بین آنجایی که غایه بعد از (الی) واقع شود که در این صورت غایه داخل در مغتیا نمی‌باشد مانند (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) و بین آنجایی که غایه بعد از (حتی) واقع بشود که در این صورت غایه داخل در مغتیا می‌باشد مانند آیه (حتی مطلع الفجر).

مرحوم مظفر هیچ‌یک از اقوال اربعه را در مسئله مورد بحث انتخاب نمی‌فرماید و معتقد است که جمله مشتمل بر غایه هیچ‌گونه ظهوری نسبت به دخول و عدم دخول غایه در مغتیا ندارد و لذا در مورد دخول و عدم دخول غایه در مغتیا باید منتظر موقعیت‌ها و قرائن باشیم، یعنی موقعیت کلام و قرینه محفوف به کلام هرچه را اقتضا نمود باید طبق آن عمل نماییم.

مرحوم مظفر با ذکر دو نکته جهت اولی بحث را که مربوط به منطوق جمله می‌باشد به پایان می‌رساند:

نکته اول: آن است که اگر غایه مربوط به حکم باشد بدون شک و تردید، غایه داخل در مغتیا نمی‌باشد، مثلا در مثال (کل شیء حلال حتی تعرف أنه حرام) غایه معرفت حرام است و مغتیا حلیت است، دخول غایه در مغتیا معنایش آن است که معرفت حرام محکوم به حلیت باشد یعنی حلیت و حرمت که نسبت به هم تضاد دارند اجتماع کرده باشند و لذا در این قبیل موارد غایه بدون خلاف و نزاع خارج از مغتیا می‌باشد، و در مثال مزبور غایه، غایه حکم است، یعنی حکم حلیت تداوم دارد تا زمانی که حرمت شیء معلوم شود.

نکته دوم: آن است که (حتی) بر دو قسم است: ۱- حتی عاطفه ۲- حتی جازه.

یکی از فرق‌هایی که دارند آن است که حتی عاطفه با حرف جر جمع می‌شود مانند (مررت بقوم حتی بزید) بای بزید جار است و با حتی عاطفه منافاتی ندارد.

و اما حتی جاره با حرف جر منافات دارد و هیچ‌وقت با حرف جاره جمع نمی‌شود.

فرق دیگر آن است که مدخول و ما بعد حتی عاطفه داخل در ما قبل آن می‌باشد چه آنکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۰

(الجهة الاولى) - فی دخول الغایة فی المنطوق أى فی حکم المغیة، فقد اختلفوا فی أن الغایة و هی الواقعة بعد اداء الغایة نحو (إلی) و

(حتى) هل هی داخله فی المغیة حکما، أو خارجة عنه، و انما ینتهی الیها المغیة موضوعا و حکما؟ (۱) علی اقوال:

(منها) التفصیل بین کونها من جنس المغیة فتدخل فیہ نحو صمت النهار إلی اللیل، و بین کونها من غیر جنسه فلا تدخل کمثال کل شیء حلال. (و منها) التفصیل بین کون الغایة واقعة بعد (إلی) فلا تدخل فیہ، و بین کونها واقعة بعد (حتى) فتدخل نحو «کل السمكة حتى رأسها».

و الظاهر انه لا- ظهور لنفس التقييد بالغایة فی دخولها فی المغیة و لا- فی عدمه، بل یتبع ذلك الموارد و القرائن الخاصة الحافة بالكلام.

نعم، لا ینبغی الخلاف فی عدم دخول الغایة فیما إذا كانت غایة للحکم، کمثال کل شیء حلال، فانه لا معنی لدخول معرفة الحرام فی حکم الحلال.

همیشه معطوف محکوم به حکمی است که بر معطوف علیه حاکم می‌باشد، و مقصود از کلمه حتی در محل بحث حتی جاره می‌باشد، نه عاطفه، گرچه حتی عاطفه مثل حتی جاره بر غایة داخل می‌شود و لکن همیشه ما بعد حتی عاطفه داخل در حکم ما قبل از آن می‌باشد و معنی عطف همین است که معطوف محکوم به حکم معطوف علیه خواهد بود، و لذا در بعضی از موارد از حتی عاطفه استفاده می‌شود که ما بعد آن، فرد فائق و سابق می‌باشد نسبت به بقیه افراد مغتیا مانند (مات کل اب حتی آدم) که ما بعد حتی (آدم) است و از نظر موت و مردن (آدم علیه السلام نسبت به بقیه افراد مغتیا سابق تر است و یا مثلا می‌گوید: همه آمدند حتی علما هم تشریف آوردند که علما افراد فائق هستند نسبت به بقیه مردم.

و یا ما بعد حتی اضعف افراد باشد، مانند (جاء الحجاج حتى المشاة) یعنی پیاده‌روها هم آمدند.

(۱). یعنی اگر غایة در مغتیا داخل نباشد مغتیا پیش از غایة موضوعا و حکما بآخر می‌رسد و تمام می‌شود، در مثال (صم من اول الشهر الى اليوم العاشر) اگر یوم عاشر داخل در حکم مغتیا نباشد با اتمام روز نهم مغتیا موضوعا و حکما به اتمام و انتها می‌رسد و اگر غایة داخل در مغتیا باشد مغتیا با تمام شدن روز نهم از نظر موضوع به انتها رسیده ولی از نظر حکم (وجوب صوم) به انتها نرسیده است، یعنی روز دهم را ایضا باید روزه بگیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۱

ثم ان المقصود من کلمة (حتى) التي يقع الكلام عنها هي (حتى الجارة)، دون العاطفة و ان كانت تدخل على الغایة أيضا، لان العاطفة يجب دخول ما بعدها فی حکم ما قبلها لان هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: مات الناس حتى الانبياء فان معناه ان الانبياء ماتوا ايضا. بل (حتى العاطفة) تفيد أن الغایة هو الفرد الفائق على سائر افراد المغیة فی القوة أو الضعف، فكيف يتصور ألا يكون المعطوف بها داخل فی الحکم، بل قد يكون هو السابق فی الحکم نحو: مات كل اب حتى آدم.

(الجهة الثانية) - فی مفهوم الغایة. (۱) و هی موضوع البحث هنا فانه قد اختلفوا فی

(۱). جهت دوّم بحث که مربوط به مفهوم جمله مشتمل بر «غایة» است، آن است که آیا جمله مشتمل بر غایة (چه غایة داخل در مغتیا باشد و یا داخل نباشد) مفهوم دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: مقید بودن کلام به غایة با قطع نظر از قرائن خاصه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟

کیفیت مفهوم داشتن و نداشتن جمله از این قرار است، مثلا مولی فرموده: (صم من أوّل الشّهر الى اليوم العاشر) یوم العاشر غایه است و ایام یازده و دوازده و سیزده الی آخر ما بعد غایه می‌باشد، برفرض عدم دخول غایه در مغنیا معنای مفهوم داشتن جمله این است که به محض حصول یوم عاشر و جوب صوم از «غایه» یعنی «یوم عاشر» و از ما بعد غایه که روزهای یازده و دوازده و سیزده باشد منتفی خواهد شد صوم روز دهم که غایه است و روزهای بعد از غایه که یازده و دوازده و سیزده و ... باشد واجب نخواهد بود.

و برفرض دخول غایه در مغنیا معنای مفهوم داشتن جمله آن است که به محض حصول یوم عاشر و جوب صوم از ما بعد یوم عاشر که ایام یازده و دوازده و سیزده و ... باشد منتفی می‌شود و روزه ایام مغنیا (نه روز) و یوم العاشر که غایه است واجب است و روزه روزهای یازده و دوازده و سیزده و ... واجب نمی‌باشد.

و اما اگر قائل شویم که جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد، جمله مذکور تنها حکم ده روز را (برفرض دخول غایه در مغنیا) و تنها حکم نه روز را (برفرض عدم دخول غایه در مغنیا) بیان می‌کند، و اما ایام بعد از غایه (روزهای یازده و دوازده و سیزده و ...) چه حکمی دارند؟

آیا روزه آن‌ها واجب است؟ و یا واجب نیست؟

جمله مذکور ساکت است که نه وجوب صوم آن ایام را بیان می‌کند و نه عدم وجوب صوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۲

أن التقييد بالغاية- مع قطع النظر عن القرائن الخاصة- هل يدل على انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية و من الغاية نفسها أيضا إذا لم تكن داخله في المغنیا، أو لا؟

فنقول: ان المدرک في دلالة الغاية على المفهوم كالمدرک في الشرط و الوصف، فاذا كانت قيدا للحکم كانت ظاهرة في انتفاء الحكم فيما وراءها، و اما إذا كانت قيدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

و عليه فما علم في التقييد بالغاية انه راجع إلى الحكم فلا اشكال في ظهوره في المفهوم مثل قوله عليه السلام «كل شيء طاهر حتى تعلم انه نجس» و كذلك مثال كل شيء حلال.

آن‌ها را.

مرحوم مظفر ماجرای مفهوم داشتن و نداشتن جمله مشتمل بر غایه را مربوط و وابسته به مدرک و عاملی می‌داند که مفهوم داشتن و نداشتن جمله شرطیه به آن بستگی داشت، یعنی در جمله مشتمل غایه، اگر غایه قید برای حکم باشد در این صورت جمله مفهوم دارد که با حصول غایه حکم از ما بعد غایه منتفی خواهد شد، مثلا مولی فرموده: (يحرم الخمر إلى ان يضطرّ المكلف اليه) «خمر حرام است تا زمانی که مکلف نسبت به خمر اضطرار پیدا کند».

در این مثال غایه (الی ان يضطرّ...) قید برای حرمت است و حرمت، حکمی از احکام می‌باشد به محض حصول غایه (اضطرار) حرمت منتفی می‌شود، و اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مفهوم ندارد یعنی جمله ظهور در انتفای عند الانتفاء ندارد (انتفاء حکم عند حصول الغاية از ظاهر جمله استفاده نخواهد شد) مانند: (فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق) «صورت و دست‌های خود را تا مرفق بشوید». در این جمله (إلى المرافق) قید برای موضوع است که (ید) باشد یعنی إلى المرافق حد و اندازه (ید) را بیان می‌کند و به (حکم) یعنی وجوب غسل و همچنین به (متعلق حکم) که شستن باشد، ربطی ندارد، و لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت، و همچنین اگر (غایه) قید برای (متعلق حکم) باشد (که در عبارت کتاب «به او المحمول» تعبیر شده است) ایضا مفهوم ندارد مانند (أتّموا الصّيام الى الليل) حکم وجوب است و متعلق حکم (صیام) و موضوع، همان یوم است در این جمله غایه قید برای متعلق است که صیام باشد و به موضوع و حکم کاری ندارد، لذا جمله مذکور مفهوم نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۳

و ان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية في رجوعها إلى الحكم و انها غاية للنسبة الواقعة قبلها، و كونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذي يحتاج إلى البيان و القرينة.
فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا. (۱)

(۱). نتیجه بحث این شد که بر مبنای مرحوم مظفر اگر غایه قید حکم باشد جمله مشتمل بر غایه، دارای مفهوم می‌باشد و اگر غایه قید موضوع و یا قید متعلق باشد جمله مشتمل بر غایه مفهوم ندارد و اینک در پایان بحث نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن نکته این است:

اگر در جمله مشتمل بر غایه معلوم باشد که قید غایه مربوط به حکم است نه مربوط به موضوع و متعلق، بدون شک جمله دارای مفهوم می‌باشد.

و اما اگر در یک جمله‌ای معلوم نباشد که قید غایه مربوط به حکم است و یا موضوع و یا متعلق؟ در این صورت می‌توان ادعا کرد که ظهور جمله مشتمل بر غایه، اقتضا می‌کند که قید غایه مربوط به حکم است و سرانجام جمله مفهوم دارد چه آنکه اگر بنا باشد که قید غایه مربوط به موضوع و یا متعلق باشد قرینه و دلایل خاص لازم است که با کمک قرینه و دلیل خاص قید غایه مربوط به موضوع و متعلق بشود و اگر دلیل و قرینه خاص در کار نباشد (یعنی حتی برای ارجاع قید غایه را به حکم، هم دلیل و قرینه نباشد) ظهور تقیید به غایه، اقتضا می‌کند که قید غایه مربوط به حکم می‌باشد، چه آنکه اگر غایه قید، برای موضوع و متعلق باشد دلیل خاص لازم دارد مانند (فاغسلوا و جوهکم و ایدیکم الی المرافق) (و جوب) حکم است و (غسل) (متعلق) می‌باشد و موضوع (ید) است و «إلی المرافق»، قید موضوع خواهد بود.

قرینه بر ارجاع قید غایه، به موضوع (ید)، آن است که (ید) اجمال دارد و معلوم نیست که به چه اندازه از (ید) باید شسته شود، یعنی کلمه (ید) بر «اصابع إلى الكف» و بر «اصابع إلى الزند» و بر «اصابع إلى المرفق» و بر «تمام عضو»، امکان صدق را دارد و ما نمی‌دانیم که در مسئله وضو چه اندازه‌ای از دست باید شسته شود.

جهت رفع احتمال باید قید (إلی المرافق) مربوط به موضوع (ید) باشد، بنابراین در آیه مذکور قید غایه مربوط به موضوع است و جمله مذکور از مفهوم داشتن محروم خواهد بود.

از اینجاست که علمای شیعه و سنی اتفاق دارند بر اینکه در آیه مذکور قید «غایه» فقط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۴

الرابع - مفهوم الحصر (۱)

معنی الحصر الحصر له معنیان

۱- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذو الفقار و لا

فتی الا علی»، أم من نوع قصر (۲)

بخاطر تحدید موضوع که همان (ید) است می‌باشد که چه اندازه از دست باید شسته شود، نه آنکه غایه، قید متعلق (که غسل است)

باشد تا ترتیب را ثابت نماید که غسل از اصابع شروع شود و به مرفق ختم گردد، و لذا علمای عامه شستن از مرفق را اِلَى الاصابع جایز می‌دانند و به جواز شروع شستن را از مرفق به سوی اصابع، فتوی داده‌اند.

بنابراین در آیه مذکور قید غایه (إلى المرفق) مربوط به موضوع است و تنها موضوع را تحدید می‌کند و در مقام بیان ترتیب یعنی قید متعلق (غسل) نمی‌باشد تا ترتیب را بفهماند، نتیجه بحث این شد که مفهوم داشتن جمله مشتمل بر غایه از نظر مرحوم مظفر ترجیح دارد.

(۱). یکی از مفاهیم مورد بحث حصر است یعنی جمله‌ای که دارای ادات حصر می‌باشد محل نزاع واقع شده که آیا مفهوم دارد یا ندارد؟

از باب مثال می‌گوییم (جاء القوم الا زیدا) قوم آمد مگر زید، قوم مستثنی منه می‌باشد «الا» یکی از ادات استثنی و (زید) مستثنی می‌باشد، حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است مجبی خواهد بود.

معنای مفهوم داشتن جمله مذکور آن است حکمی که برای مستثنی منه ثابت شده است از مستثنی نفی شود و نقیض آن حکم برای مستثنی ثابت گردد، به عبارت دیگر جمله مذکور بر فرض مفهوم داشتن، بیان حکم مستثنی منه و مستثنی را عهده‌دار می‌باشد، یعنی مجبی را برای قوم و عدم مجبی را برای (زید) ثابت می‌کند.

و معنای مفهوم نداشتن جمله مذکور آن است که تنها حکم مستثنی منه را بیان و مستثنی (زید) را از مستثنی منه اخراج و جدا می‌سازد و نسبت به حکم مستثنی (زید) که مجبی و یا عدم مجبی باشد ساکت است.

(۲). حصر در دو معنا به کار رفته است و مورد بحث در علم اصول معنای دوم آن می‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۵

الموصوف علی الصفة، نحو «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ إِنَّْمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ».

۲- ما یعم القصر و الاستثناء الذی لا یسمى قصرا بالاصطلاح، نحو «فشربوا الا قليلا». و المقصود به هنا هو هذا المعنی الثانی.

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

ان مفهوم الحصر یختلف حاله باختلاف ادوات الحصر کما ستری، فلذلک کان علینا

۱- معنی اول حصر همان معنای معروف و مشهوری است که اصطلاح علمای علم بلاغت و فصاحت بر آن قرار گرفته است که «حصر» به معنی (قصر) می‌باشد، منتهی گاهی از نوع قصر و منحصر کردن (صفت) را در موصوف است، و گاهی از نوع قصر و منحصر کردن «موصوف» را در صفت می‌باشد.

قصر صفت را بر موصوف به این معنا که هیچ موصوفی دارنده این صفت نمی‌باشد و تنها موصوف مذکور در کلام دارنده این صفت خواهد بود، مانند (لا- فتی الٰه علی) که صفت (فتی) را هیچ موصوفی ندارد و تنها علی علیه السلام متصف به این صفت می‌باشد و در عین حال علی علیه السلام اوصاف دیگری را هم دارد.

و اما قصر و منحصر کردن موصوف را در صفت به این معنا است که موصوف هیچ صفتی را دارا نمی‌باشد جز صفتی که در کلام ذکر شده است، مانند (ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ اللّٰه) مُحَمَّدٌ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَآلِهِ هیچ صفتی جز صفت مذکور در کلام ندارد انحصار موصوف را در صفت که موصوف هیچ صفتی جز رسالت نداشته باشد یا از باب تجوز و یا از باب مبالغه می‌باشد چه آنکه در مثال مذکور از نظر حقیقت و واقع محمد صلی اللّٰه علیه و آله غیر از صفت رسالت، واجد اوصاف فراوانی می‌باشد.

۲- معنای دوّم (حصر) یعنی منحصر کردن چیزی را بر چیز دیگر، که شامل معنای اوّل که همان (قصر) باشد ایضا می‌شود و علاوه شامل استثنا (که از نظر اصطلاح علم بلاغت و فصاحت (قصر) بر استثنا صادق نمی‌باشد) هم خواهد شد مانند (فشر بوا منه آلاً قليلاً) «همه از آب شرب کردند مگر عده‌ای کم که از شرب آب محروم بودند» و همین معنای دوّم از نظر علمای علم اصول مورد بحث می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۶

أن نبحت عنها واحدة واحدة، فنقول: (۱)

(۱). نظر بر اینکه معنا و مفهوم (حصر) به حسب اختلاف ادوات حصر، مختلف و متفاوت می‌شود، لذا مرحوم مظفر (ره) ادوات حصر را یک‌یک بررسی و در ضمن، به اصل موضوع بحث (مفهوم داشتن و نداشتن حصر) اشاره می‌فرماید: یکی از ادوات حصر (آلاً) است که در لسان فارسی مساوی با «مگر» می‌باشد، گرچه ابتداء در کتاب سه صورت برای (آلاً) ذکر نموده ولی در حقیقت (آلاً) بر دو قسم می‌باشد.

قسم اوّل: (آلاً) وصفیه است که به معنی (غیر) می‌باشد و مانند سایر اوصاف برای ما قبل خود صفت واقع می‌شود، مثلاً شخصی علیه خود اقرار می‌کند و می‌گوید: (فی ذمّتی لزید عشرة دراهم آلاً درهم) (آلاً) به معنی (غیر) است که صفت واقع شده برای عشرة دراهم (آلاً) برای استثنا نمی‌باشد چه آنکه اگر برای استثنا بود (درهم) باید به نصب خوانده می‌شد برای اینکه مستثنی از منصوبات به حساب می‌آید و باید منصوب باشد.

معنای جمله مذکور آن است که در ذمه من برای زید ده درهم ثابت است ده درمی که غیر از یک درهم است بنابراین (آلاً درهم) صفت است و (عشرة دراهم) موصوف می‌باشد، و لذا اگر جای (آلاً درهم) (آلاً شاء) بگذاریم معنا درست خواهد بود یعنی برای زید ده درهم در ذمه من هست آن ده درهم آن‌چنان صفت دارد که غیر از شاء (گوسفند) می‌باشد، بالاخره جمله‌ای که مشتمل (آلاً) وصفیه می‌باشد در ردیف بقیه جملات وصفیه قرار دارد اگر سایر جملات وصفیه مفهوم داشته باشد جمله مذکور ایضا مفهوم خواهد داشت و آلاً فلا، و در سابق بیان کردیم که جمله وصفیه مفهوم ندارد.

قسم دوّم: (آلاً) «استثنائیه» است که گاهی در کلام مثبت واقع می‌شود و گاهی در کلام منفی، مرحوم مظفر از (آلاً) ای که در کلام مثبت باشد به (۲- استثنائیه) تعبیر کرده است و از «آلاً» اینکه در کلام منفی واقع باشد به (۳- اداء حصر بعد النفی) تعبیر نموده است که هر دو در حقیقت «آلاً» استثنائیه می‌باشد. علی‌ای حال «آلاً» ی استثنائیه بدون شك دلالت و ظهور بر مفهوم دارد و حکم مستثنی منه را از مستثنی نفی خواهد کرد، به این کیفیت که موضوع له و معنای حقیقی (آلاً) همان اخراج و استثنا و جدا کردن مستثنی از مستثنی منه است و از لازمه «بین به معنی الاخص اخراج و جدا کردن، آن است که مستثنی محکوم به حکمی باشد که آن حکم نقیض حکم مستثنی منه می‌باشد، مثلاً در مثال (جاء القوم آلاً زیدا) معنای حقیقی و موضوع له (آلاً) اخراج است که زید را از (قوم) خارج و جدا نموده است ولی از لازمه بین به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۷

۱- (الا). و هی تأتي لثلاثة وجوه:

۱- صفة بمعنی غیر.

۲- استثنائیه.

۳- اداء حصر بعد النفی.

اما (الا الوصفیه) فهی تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخری. فهی تدخل من هذه الجهة فی مفهوم الوصف، فان قلنا هناک ان

للو صف مفهوما فهی کذلک، و الا فلا.

و قد رجحنا فیما سبق أن الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلا: «فی ذمتی لزید عشره دراهم الا درهم» بجعل (الا درهم) وصفا، فانه یثبت فی ذمته تمام العشره (۱) الموصوفه

معنی الاخص اخراج زید، آن است که زید به حکمی که نقیض حکم (قوم) باشد، محکوم است «قوم» محکوم به مجیء می‌باشد و زید محکوم است به نقیض (مجیء) که عدم مجیء می‌باشد، بنابراین (الّا) به دلالت التزامی بر نفی حکم از مستثنی دلالت دارد و در سابق گفتیم که مفهوم مدلول التزامی لفظ است (البته دلالت التزامی ای که از نوع لزوم بین به معنی الاخص باشد). بدین کیفیت واضح گردید که (الّا) استثنائیه به دلالت التزامی بین به معنی الاخص دلالت بر نفی حکم مستثنی منه از مستثنی دارد و بدین لحاظ جمله‌ای که مشتمل بر کلمه (الّا) ای استثنائیه باشد مفهوم دارد و نظر بر اینکه «الّا» به دلالت «التزامی بین به معنی الاخص» بر مفهوم دلالت دارد بعضی‌ها گمان کرده‌اند که (الّا) بالمنطوق و به دلالت مطابقی بر مفهوم دلالت می‌کند، همان طوری که از بیان قبل معلوم گردید ماجرا آن‌چنان نیست که بعضی‌ها گمان کرده‌اند. و امّا «الّا» ای که در کلام منفی واقع می‌شود مانند (لا صلاة الا بطهور) در حقیقت یک نوعی از (الّا) استثنائیه می‌باشد و با (الّا) ای که در کلام مثبت واقع می‌شود از نظر مفهوم داشتن فرقی نخواهد داشت و لذا استثنی از مثبت (نفی) می‌باشد و استثنی از منفی، اثبات خواهد بود مانند (ما جاء القوم الا زیدا) که حکم منفی (نیامدن) برای زید ثابت نمی‌شود یعنی زید آمده است بالاخره جمله‌ای که مشتمل بر (الّا) استثنائیه است چه مثبت باشد و چه منفی، دارای مفهوم خواهد بود.

(۱). یعنی جمله مذکور (فی ذمتی عشره دراهم الا درهم) بالمنطوق عشره دراهم را برای زید در ذمه مقرّ ثابت می‌کند و نظر بر اینکه جمله مذکور مفهوم ندارد عدم شیء دیگر را در ذمه مقرّ برای زید ثابت نمی‌کند یعنی جمله مذکور تنها ده درهم را در ذمه ثابت می‌کند و اما

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۸

بانها لیست بدرهم. و لا یصح أن تكون استثنائیه لعدم نصب درهم. و لا مفهوم لها حیثئذ فلا تدل علی عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزید.

و اما «الا- الاستثنائیه» فلا- ینبغی الشک فی دلالتها علی المفهوم، و هو انتفاء حکم المستثنی منه عن المستثنی، لاین (الا) موضوعه للاخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الاخراج باللزوم البین بالمعنی الاخص أن یكون المستثنی محکوما بنقیض حکم المستثنی منه. و لما كان هذا اللزوم بینا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

و اما (أداة الحصر بعد النفی) نحو (لا صلاة الا بطهور)، فهی فی الحقیقه من نوع الاستثنائیه.

(فرع) - لو شککنا فی مورد (۱) أن کلمه (الا-) استثنائیه او وصفیه، مثل ما لو قال المقر (۲): «لیس فی ذمتی لزید عشره دراهم الا درهم»، اذ یجوز فی المثال أن تكون الا

آقای مقرّ از زید بدهکاری دیگری دارد یا ندارد جمله ساکت است.

و اما اگر فرض شود که جمله مذکور مفهوم دارد علاوه بر ثبوت عشره دراهم برای زید در ذمه مقرّ ثبوت شیء دیگر برای زید در ذمه مقرّ نفی خواهد شد، یعنی تنها ده درهم بدهکار است و آقای مقرّ بدهکاری دیگری نسبت به زید ندارد.

(۱). اگر در موردی شک حاصل شود نسبت به آنکه الّا استثنائیه می‌باشد و یا وصفیه؟

مرحوم مظفر می‌فرماید: اصل و قاعده در کلمه (الّا) آن است که استثنائیه باشد نه وصفیه، و از لازمه استثنائیه بودن (الّا) مفهوم

داشتن است.

(۲). مثال برای مورد شك که معلوم نباشد (الّا) برای استثنا است که جمله مفهوم داشته باشد و یا برای وصف است که جمله مفهوم نداشته باشد، مانند (لیس فی ذمتی لزید عشرة دراهم الّا درهم) شك و تردید در این مثال بلحاظ آن است که جمله مذکور منفی می‌باشد و در کلام منفی مستثنی جائر الوجهین است، یعنی ممکن است مستثنی مرفوع باشد و ممکن است منصوب باشد و لذا در (درهم) (الّا درهم) دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول آن است که (درهم) مرفوع باشد و (الّا) برای استثنا و جمله مذکور مفهوم خواهد داشت، بنابراین جمله مذکور یک درهم در ذمه مقرّر برای زید ثابت می‌کند و مفاد مفهوم جمله آن است که غیر از یک درهم، بدهی دیگری در ذمه مقرّر ثابت نخواهد بود.

احتمال دوم آن است که (الّا) وصفیه بوده و به معنی (غیر) باشد و درهم مجرور خواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۲۹

وصفیه، و يجوز أن تكون استثنائية - فان الاصل في كلمة (الّا) أن تكون للاستثناء فيثبت في ذمته في المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفیه فانه لا يثبت في ذمته شيء، لانه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.

۲- (انما). (۱) و هي اداة حصر مثل كلمة (الّا)، فاذا استعملت في حصر الحكم في

بود، در این صورت معنای جمله آن است که ده درمی که آن‌چنان صفت دارد غیر از یک درهم است، در ذمه مقرّر نمی‌باشد یعنی آقای مقرّر ده درهم بدهکار نمی‌باشد و نظر بر اینکه جمله مذکور در این فرض مفهوم ندارد نسبت به اینکه آقای مقرّر بدهکاری دیگری نسبت به زید دارد یا ندارد جمله ساکت است. بالاخره در مثال مذکور به جهت آنکه (درهم) در (الّا درهم) جائر الوجهین می‌باشد لذا شك و تردید حاصل می‌شود که آیا (الّا) برای استثنا می‌باشد و یا (الّا) وصفی است که به معنای (غیر) می‌باشد و مرحوم مظفر فرمودند در موارد شك، (الّا) حمل بر استثنا خواهد شد و سرانجام جملات مورد شك مفهوم خواهند داشت.

(۱). یکی از ادات حصر (انما) است که در لغت فارسی مرادف ندارد و بدون شك با دلالت التزامی بین به معنی الاخص بر مفهوم دلالت دارد منتهی در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در (قصر) صفت بر موصوف استعمال شود مانند قول تعالی (انما وئیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون آیه ۶۰، سوره مائده). «جز این نیست که ولی شما خدا است و رسولش و آنان که گرویدند، آنان که برپا می‌دارند نماز را و می‌دهند زکات را وقتی که ایشان در رکوعند». در این آیه (وصف) که ولایت باشد منحصر شده است بر خدا و رسول و آن‌هایی که موصوف به صفت‌های اقامه صلاة و اعطای زکات و ... هستند و (انما) دلالت بر حصر و مفهوم دارد، به این معنا که صفت (ولایت) را از غیر خدا و رسول و کسانی که چنان اوصافی دارند نفی می‌کند که غیر از خدا و رسول و کسانی که دارای اوصاف مذکوره هستند، هیچ کسی صفت ولایت را ندارند. (آیه مذکور در شأن علی علیه السلام نازل شده است که آن حضرت در حال رکوع اعطای زکات نمود و انگشتر خود را به فقیر اهدا کرد «جهت دریافت مفصل بحث در مورد آیه به محاضرات آیت الله خویی، جلد ۵، صفحه ۱۴۲، مراجعه شود»). و اما اگر «انما» در قصر موصوف بر صفت استعمال شود تنها افاده تجوّز و مبالغه را خواهد نمود و بر حصر و مفهوم دلالت ندارد مانند (انما زید عالم) با آنکه صفات زید منحصر به عالمیت نمی‌باشد بلکه اوصاف زیادی دارد منتهی متکلم مبالغه نموده و فرض کرده است که زید هیچ وصفی جز صفت عالمیت ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۰

موضوع (۱) معین دلت بالملازمة البینه علی انتفائه عن غیر ذلك الموضوع و هذا واضح.

۳- (بل). و هی للاضراب، (۲) و تستعمل فی وجوه ثلاثه:

(الاول)- للدلالة على أن المضروب عنه وقع عن غفلة أو على نحو الغلط. و لا دلالة لها حينئذ على الحصر. و هو واضح.

(الثاني)- للدلالة على تأكيد المضروب عنه و تقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر. و لا دلالة لها أيضا حينئذ على الحصر.

(الثالث)- للدلالة على الردع و ابطال ما ثبت اولاً نحو «ام يقولون به جنه»، (۳) بل جاءهم بالحق». فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، و هذه الآية الكريمة تدل على انتفاء مجيئه بغير الحق.

۴- و هناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو «إِيَّاكَ نَعْبُدُ. وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ»، و مثل تعريف المسند اليه بلام الجنس مع تقديمه نحو (العالم محمد)، و (ان القول ما قالت حذام). (۴) و نحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في

ناگفته نماند که گاهگاهی کلمه آنما در مورد قصر بر موصوف ايضا برای مبالغه می آید.

(۱). یعنی کلمه (آنما) در صورتی دلالت بر حصر و مفهوم دارد که در حصر حکم بر موضوع (حصر صفت را در موصوف) استعمال شود و اما اگر (آنما) در حصر موصوف بر صفت استعمال شود دلالت بر مفهوم و حصر ندارد بلکه تنها بر مبالغه و تجوز دلالت خواهد داشت. (۲). اضراب، روی گردان شدن.

(۳). أم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةً بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ، سوره مؤمنون، آیه ۷۲.

«يا آنکه از جهل می گویند که به این رسول جنونی عارض شده (که دعوی رسالت می کند) چنین نیست، بلکه در کمال عقل، دین حق را بر آن‌ها آورده و لیکن اکثر آن‌ها از حق روی گردان و متنفرند».

(۴). حذام، به فتح (ح) اسم زنی است در عرب که از لحاظ (اصابه الزأی و سخنانش مطابق واقع در آمدن، ضرب المثل شده است و درباره او گفته‌اند: (اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام) زمانی که حذام سخن بگوید او را تصدیق نمایید، البته قول، قول حذام است (لغت‌نامه دهخدا، کلمه حذام).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۱

ظهورها فی المفهوم، لانه لازم للحصر لزوماً بینا. و تفصیل الکلام فیها لا یسعه هذا المختصر و علی کل حال، فان کل ما یدل علی الحصر فهو دال علی المفهوم بالملازمة البینه.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك فی أن تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة ايام من كل شهر» (۱) فانه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة

(۱). یکی از مفاهیم مورد بحث مفهوم عدد است مثلاً موضوع حکم در جمله‌ای که به عدد خاص و معین تحدید و اندازه گیری شده است، مثلاً مولى فرموده (صم ثلاثة ايام من كل شهر) در هر ماه سه روز، روزه بگير، متعلق وجوب (صوم) است و موضوع وجوب صوم، ایامی است که به ثلاثة تحدید شده است، بین علمای علم اصول نزاع شده است که آیا قضیه مشتمل بر عدد و تحدید موضوع به عدد خاص، مفهوم دارد یا ندارد؟

معنای مفهوم داشتن آن این است که حکم دو چیز از قضیه مذکور استفاده می شود، یکی استحباب صوم ثلاثة ايام، و دیگر عدم استحباب صوم غير ثلاثة ايام.

و اگر قضیه مذکور مفهوم نداشته باشد تنها استحباب صوم ثلاثه ایام از آن استفاده می‌شود و قضیه نسبت به ایام دیگر غیر از ثلاثه ایام ساکت است که نه استحباب صوم غیر ثلاثه ایام استفاده می‌شود و نه عدم استحباب.

مرحوم مظفر معتقد است که عدد مفهوم ندارد یعنی تحدید به عدد خاص ظهور در انتفاء حکم از ما عدای آن عدد، نخواهد داشت، بنابراین اگر دلیل آخری استحباب بقیه ایام غیر ثلاثه ایام را ثابت کند با این دلیل که استحباب ثلاثه ایام را ثابت کرده، تعارض ندارد چه آنکه تعارض در صورتی بوجود می‌آید که جمله مذکور مفهوم داشته باشد و در مورد تحدید صوم شهر رمضان بثلاثین یوم، درست است که تحدید بثلاثین نسبت بزائد بر ثلاثین مفهوم دارد، یعنی تحدید بثلاثین یوم، وجوب صوم را از زائد بر ثلاثین نفی می‌کند و لکن این مفهوم بخاطر عدد نیست که جمله مشتمل بر عدد و تحدید به ثلاثین مفهوم داشته باشد، بلکه بخاطر خصوصیت مورد است، یعنی ماه رمضان خصوصیتش آن است که صوم ثلاثین یوم واجب است و زائد بر آن واجب نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۲

الایام. فلا یعارض الدلیل علی استحباب صوم ایام آخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثلا - و كان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلى - فلا شبهة في دلالة على عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوما من شهر رمضان. و لكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة اصل التحديد بالعدد، حتى يكون لنفس العدد مفهوم. فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس - مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم - سواء كان مشتقا أم جامدا - وقع موضوعا للحكم كالفقير في قولهم: اطعم الفقير، (۱) و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ...».

و همچنین نسبت به اقل از عدد تعیین شده، مثلا مولی فرموده (تصدق بخمسۀ درهم) اگر مکلف چهار درهم صدقه بدهد معلوم است که امتثال حاصل نمی‌شود و از مأمور به کفایت نمی‌کند، و این عدم اجزا و کفایت و عدم حصول امتثال، نه بخاطر آن است که (عدد) مفهوم دارد و عدم وجوب صدقه دادن چهار درهم را نفی می‌کند، بلکه بخاطر آن است که مأمور به (پرداخت خمسۀ درهم) با مأتی به (صدقه دادن چهار درهم) منطبق نشده است، لذا اتیان به اقل مجزی نمی‌باشد بالاخره جمله مشتمل بر عدد، با قطع نظر از قرائن و خصوصیات دالّه بر مفهوم، بالطبع لو خلیت و نفسها، دلالت و ظهور بر مفهوم ندارد.

(۱). لقب دو تا معنا دارد:

۱- لقب به معنای مصطلح آن، عبارت است از علم که دارای مدح و یا ذمّ باشد که در مقابل کنیه (ابی الحسن و امّ کلثوم) و همچنین در مقابل علم محض (حسن، تقی، و نقی) قرار دارد.

۲- معنی دوّم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد، به عبارت دیگر لقب ما یقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأة او كان علما لشخص كمحمد و علی و سواء كان العلم اسما جامدا كمحمد و علی او اسما مشتقا صار علما في الحال لا يراد منه معناه الوصفی كالباقر و الصادق.

یعنی معنای دوّم لقب، لقب اسمی است که در مقابل وصف باشد چه اینکه آن اسم، اسم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۳

جنس باشد مانند رجل و مرثه و یا آنکه آن اسم (علم) شخص باشد مثل (محمد) و (علی) و چه اینکه آن (علم) اسم جامد باشد

مانند محمد و علی و یا اسم مشتق باشد منتهی آن اسم مشتق از معنی وصفی خود خالی شده و علم و نام گردیده باشد، مانند باقر و صادق که از معنای وصفی خلع شده و علم شده برای شخص معین خارجی.

و خلاصه لقب به معنی دوّم، اسم جنس و علم محض و اسم جامد و مشتق (البته در صورتی که از معنای وصفی عاری شده باشد) را شامل می‌شود.

و مقصود از لقب در ما نحن فیه معنای دوّم می‌باشد، چنانچه مرحوم مظفر فرمود (المقصود باللقب کلّ اسم سواء كان مشتقاً ام جامداً) منتهی مرحوم مظفر باید این قید را اضافه می‌فرمود که اسم مشتق در صورتی می‌تواند (لقب) باشد که از معنای وصفی خود عاری شده باشد مانند صادق و باقر که از معنای وصفی عاری شده و برای اشخاص علم شده‌اند، و الا اگر مشتق به معنی وصفی مراد باشد از جمله اوصاف است و حسابش جدای از لقب است و اسم مشتق به معنی وصفی نمی‌تواند لقب باشد و بلکه لقب در مقابل وصف است و لذا جمله وصفیه و لقب هر کدام مبحث مستقل و جدای از یکدیگر را به خود اختصاص داده‌اند.

علی‌ایّ حال بحث و نزاع در رابطه با لقب از این قرار است که اگر لقب در کلامی موضوع حکم واقع شود آیا مفهوم دارد یا ندارد، مثلاً مولی فرموده (اطعم الفقیر) فقیر لقب است و موضوع حکم وجوب اطعام واقع شده است.

معنای مفهوم داشتن لقب آن است که وجوب اطعام منحصر بر فقیر است و از غنی نفی شده است، به عبارت دیگر معنای مفهوم داشتن جمله‌ای مشتق بر لقب، یعنی انتفاء حکم از موضوعی که لقب شامل آن نمی‌شود و معنای مفهوم نداشتن لقب آن است که جمله مذکور تنها حکم وجوب اطعام را در مورد فقیر ثابت می‌کند و اما در مورد شخص غنی وجوب اطعام ثابت است و یا نفی شده است، جمله ساکت خواهد بود.

مرحوم مظفر در مورد مفهوم داشتن و نداشتن لقب می‌فرماید: ما در سابق راجع به دلالت وصف بر مفهوم اشکال نمودیم و در عین حال که وصف لا اقل اشعار به علیت و وابستگی حکم بر وصف داشت (منتهی اشعار مرحله پایین تر از «ظهور» است و لذا اعتباری ندارد و ثانیاً جمله وصفیه دلالت بر اینکه وصف علت منحصره باشد ندارد) و در لقب به طریق اولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۴

و معنی مفهوم اللقب نفی الحکم عما لا یتناولہ عموم الاسم. و بعد ان استشکلنا فی دلالة الوصف علی المفهوم فعدم دلالة اللقب اولی، فان نفس موضوع الحکم بعنوانه لا یشعر بتعلیق الحکم علیه فضلاً عن أن یکون له ظهور فی الانحصار.

نعم غایه ما یفهم من اللقب عدم تناول شخص الحکم لغیر ما یشمله عموم الاسم، و هذا لا کلام فیه، اما عدم ثبوت نوع الحکم لموضوع آخر فلا دلالة له علیه أصلاً.

و قد قیل: ان مفهوم اللقب أضعف المفهومات.

خاتمه - فی دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة

تمهید

یجری کثیراً علی لسان الفقهاء و الاصولیین ذکر دلالة الاقتضاء و التنبیه و الاشارة، و لم تشرح هذه الدلالات فی اکثر الكتب الاصولیة المتعارفة. و لذلك رأینا ان نبحت عنها بشیء من التفصیل لفائدة المبتدئین. و البحت عنها یقع من جهتين: الاولى فی مواقع هذه

می‌توانیم اشکال کنیم و به طریق اولی نباید دلالت بر مفهوم داشته باشد چه آنکه لقب حتّی اشعار به تعلیق حکم، بر لقب ندارد برای اینکه لقب، خود موضوع حکم قرار گرفته و اشعار بر اینکه حکم وابسته و منوط به لقب است ندارد چه رسد از اینکه دلالت بر

انحصاریت علیت لقب برای حکم داشته باشد، بنابراین لقب به هیچ وجه ظهور و دلالت بر مفهوم ندارد.

آری نهایت چیزی که از لقب مثلا- از اطعم الفقیر، فهمیده می‌شود آن است که حکم شخصی (وجوب اطعامی که با «اطعم» جعل شده است) از غیر فقیر (غنی) نفی شده است ولی از جمله مذکور هیچ‌وقت نفی نوع و سنخ حکم، از غنی، استفاده نمی‌شود، و در سابق بیان کردیم که مفهوم داشتن، آن است که سنخ و نوع حکم باید نفی شود.

به عبارت دیگر جمله مذکور زمانی می‌تواند مفهوم داشته باشد که نوع و سنخ وجوب اطعام را از غنی نفی نماید و پرواضح است که جمله مذکور ظهور و دلالت بر انتفاء نوع وجوب اطعام از غنی ندارد و بدین لحاظ مفهوم نخواهد داشت. و بالاخره مسئله مفهوم نداشتن لقب عند الاکثر مورد اتفاق است و عده بسیار کمی در این مسئله مخالفت نموده و قائل به مفهوم داشتن لقب شده‌اند.

و بعضی دیگر از علما گفته‌اند که مفهوم لقب از اضعف مفهومات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۵

الدلالات الثلاث و أنها من أى أقسام الدلالة، (۱) و الثانية فى حجيتها. (۲)

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

اشاره

قد تقدم ان (المفهوم) هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الاخص. و يقابله (المنطوق) الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية.

و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم و لا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دل الكلام بالدلالة الالتزامية على لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكورا فى المنطوق صريحا، او إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا أن اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الاخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوما و لا منطوقا اذا ما ذا تسمى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟ نقول: الانسب أن نسمى مثل هذه الدلالة - على وجه العموم - (الدلالة السياقية)، (۳) كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الاساطين لتكون فى مقابل الدلالة المفهومية و المنطوقية.

و المقصود بها - على هذا - ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب او اللفظ المقدر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء و التنبه و الاشارة.

فلنبحث عنها واحدة واحدة:

(۱). ابتداء دلالت به دلالت عقلی و به دلالت لفظی تقسیم می‌شود.

(دلالت عقلی) مانند دلالت (صیغه افعال) بر وجوب که به حکم عقل (صیغه امر) دلالت بر وجوب دارد.

(دلالت لفظی) به مطابقی و تضمینی و التزامی تقسیم می‌گردد.

(۲). منظور از حجیت همان ظهور است که آیا دلالت ثلاث به حد ظهور می‌رسد یا خیر؟

چه آنکه محل بحث از حجیت، مقصد سوم که جزء سوم کتاب است، می‌باشد.

(۳). سیاق کلام، یعنی اسلوب، طرز جمله‌بندی کلام که مجموع لفظ و معنای یک کلام اگر دلالت بر چیزی داشته باشد، دلالت

سیاقیه نام دارد مانند (و اسأل القرية) که با توجه به لفظ سؤال و لفظ قریه و معانی آنها ذهن انسان منتقل می‌شود بر اینکه کلمه (اهل) در تقدیر است، این دلالت را دلالت سیاقیه می‌نامند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۶

۱- دلالة الاقتضاء

و هي أن تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغه أو عادة عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر و لا ضرار في الاسلام»، (۱) فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام و الآثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين. فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعية و أحكامه. و مثله «رفع عن امتي (۲) ما لا يعلمون و ما اضطروا اليه...».

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة (۳) لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمه (كامله) محذوفه ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

(۱). در احادیث زیادی آمده است من جمله حدیث ابن ابی بکر و سائل الشیعه ج ۱۸ ص ۳۷۶ از زراره از ابی جعفر علیه السلام در قضیه سمره بن جندب که در زمان حیات رسول اکرم صلی الله علیه و آله شخصی به نام سمره بن جندب درخت خرمايي را (که در باغ یکی از مسلمانهای انصار قرار داشته) مالک بوده است و بدون اجازه گاه و بیگاه و وقت و ناوقت بدون یا الله گفتن وارد باغ می‌شده است و اهل و عیال صاحب باغ را اذیت و آزار می‌داده است، صاحب باغ ماجرا را خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله گزارش می‌دهد و سرانجام رسول الله صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد که آن درخت خرما را قطع نمایند و می‌فرماید: لا ضرر و لا ضرار في الاسلام.

(۲). حدیثی است معروف به حدیث رفع، در خصال به سند صحیح و سائل الشیعه، جلد ۱۶، صفحه ۱۴۶، از حریر از ابی عبد الله علیه السلام، قال قال رسول الله: رفع عن امتي تسعة: الخطأ و التسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه و الحسد و الطيرة و التفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفه.

یعنی مؤاخذه و عقاب برداشته شده است و یا الزام به حرمت و وجوب رفع شده و یا آثار شرعی برداشته شده است این احتمالات به حسب اختلاف آرا و عقایدی است که در مورد حدیث رفع ارائه شده است.

(۳). حدیث لا صلاة لمن جاره المسجد ... در وسائل الشیعه جلد ۳، صفحه ۴۷۸، ذکر شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۷

مثال ثالث، قوله تعالى: «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ»، (۱) فان صحته عقلا تتوقف على تقدير لفظ (أهل)، فيكون من باب حذف المضاف، او على تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز في الاسناد. (۲)

مثال رابع، قولهم: «اعتق عبدك عنى على الف» فان صحه هذا الكلام شرعا تتوقف على طلب تملكه أولا له بألف لانه لا عتق الا فى ملكك، فيكون التقدير ملكنى العبد بألف ثم اعتقه عنى.

مثال خامس: قول الشاعر:

نحن بما عندنا (۳) و انت بما عندك راض و الرأى مختلف

فان صحته لغة تتوقف على تقدير (راضون) خيرا للمبتدئ (نحن)، لأن راض مفرد لا يصح أن يكون خيرا لنحن. و جميع الدلالات الالتزامية على المعاني المفردة، و جميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى (دلالة الاقتضاء). فان قال قائل: (۴) ان دلالة اللفظ على معناه المجازي من الدلالة المطابقة فكيف

(۱). سوره يوسف، آیه ۸۲.

(۲). مجاز در اسناد مانند (جری المیزاب) که نسبت جری به ناودان داده شده است در صورتی که جریان مربوط به آب است، نه ناودان.

(۳). جامع الشواهد ذیل کلمه (ن) بعدها (ح).

(۴). ما حصل اعتراض آن است که مرحوم مظفر دلالت لفظ را بر معنای مجازی، از جمله‌ای دلالت مطابقی و منطوق لفظ، خارج دانسته و جزء دلالت اقتضاء قلمداد نموده (در آنجا که فرمود: ... و جميع المجازات في الكلمة أو في الاسناد ترجع إلى دلالة الاقتضاء ...). در صورتی که دلالت لفظ بر معنای مجازی با معونه قرینه (مانند دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع در جمله (رأيت اسدا يرمى) از نظر علمای علم بیان و معانی جزء دلالت مطابقی بوده و داخل در منطوق لفظ می‌باشد، آیا فرمایش مرحوم مظفر با اعتقاد مسلم و حتمی علمای علم بیان و معانی (که مورد قبول همه می‌باشد تضاد و تنافی ندارد؟

ما حصل پاسخ آن است که در جمله (رأيت اسدا يرمى) دو تا دلالت وجود دارد، یکی دلالت لفظ اسد بر رجل شجاع با کمک قرینه، دومی دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۸

جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء - نقول له: هذا صحيح، و مقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازي من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام على ارادة المعنى المجازي من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة. (و الخلاصة): ان المناط (۱) في دلالة الاقتضاء شيان: الاول أن تكون الدلالة مقصودة، و الثاني ان يكون الكلام لا يصدق أو لا يصح بدونها. و لا يفرق فيها بين أن يكون لفظا مضمرا، (۲) او معنى مرادا: حقيقيا او مجازيا.

شجاع است.

دلالت اسد بر رجل شجاع (که دلالت لفظ بر معنای مجازی است (درست است جزء دلالت مطابقی و داخل در منطوق می‌باشد، و اما دلالت (یرمی) بر آنکه مراد از (اسد) رجل شجاع است، نه جزء دلالت مطابقی می‌باشد تا داخل در منطوق باشد و نه جزء دلالت التزامی بین به معنی الاخص است تا داخل در مفهوم باشد، بنابراین باید قبول کنیم که دلالت یرمی بر معنای مذکور، دلالت اقتضا نام دارد چه آنکه از لازمه تیراندازی کردن آن است که از (اسد) رجل شجاع باید اراده شده باشد، بنابراین اشکال مزبور وارد نمی‌باشد.

(۱). در پایان بحث دلالت اقتضا مرحوم مظفر می‌فرماید: معیار و مناط دلالت اقتضا دو چیز است، یکی آنکه دلالت اقتضا باید مقصود متکلم باشد و دیگر آنکه دلالت اقتضا اگر از کلام منها گردد، کلام باید صداقت و راستی خود را از دست بدهد، مثلا در مثال (رأيت اسدا يرمى) اولاً دلالت یرمی بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است مقصود متکلم بوده و ثانیاً دلالت (یرمی) بر معنای مذکور که دلالت اقتضا می‌باشد اگر در کار نباشد، جمله مذکور صداقت و صحت خود را از دست می‌دهد چه آنکه با صرف نظر از دلالت (یرمی) بر آن که مراد متکلم از اسد رجل شجاع است از کلمه اسد در ذهن مخاطب (حیوان مفترس) تبادر می‌کند و حال آنکه در واقع متکلم حیوان مفترس را رؤیت نکرده و سرانجام سخن متکلم دروغ و غیر صحیح از آب درمی‌آید.

(۲). یعنی در دلالت اقتضا فرق نمی‌کند که (مدلول) به دلالت اقتضا لفظ مضممر باشد (دقت فرمایید) مرجع ضمیر (یکون) (مدلول) می‌باشد که از کلمه دلالت استفاده می‌شود) مثال آنجایی که مدلول به دلالت اقتضا، لفظ مضممر باشد مانند (و اسأل القریة) که سیاق کلام دلالت دارد بر اینکه لفظ (اهل) در تقدیر است که از باب مجاز در حذف می‌شود یعنی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۳۹

۲- دلالة التنبیه

و تسمی (دلالة الايماء) أيضا، و هی كالاولی فی اشتراط القصد عرفا و لكن من غیر أن يتوقف صدق الكلام أو صحته علیها، و انما سیاق الكلام ما یقطع (۱) معه بارادة ذلك اللازم او يستبعد عدم ارادته. و بهذا تفترق عن دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام او صحته علیها. و لدلالة التنبیه موارد كثيرة نذكر أهمها:

۱- ما إذا أراد المتكلم بیان أمر فنه علیه بذكر ما یلازمه عقلا (۲) أو عرفا، كما إذا قال القائل: (دقت الساعة العاشرة) مثلا، حیث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لینهه علی حلول الموعد المتفق علیه. أو قال: (طلعت الشمس) مخاطبا من قد استیقف من نومه حیث، لیبان فوات وقت اداء صلاة الغداء. أو قال: «انی عطشان» للدلالة علی

حذف مضاف، و یا آنکه مدلول به دلالت اقتضا معنای باشد که مراد و مقصود متکلم است.

(حقیقتا او مجازیا) یعنی مراد چه حقیقی باشد مانند (رأیت عینا باکیه) که باکیه با دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد از عین (چشم) است چه آنکه باکیه با دلالت التزامی بلزوم بین به معنی الاعم دلالت دارد بر آن که مراد از عین «چشم» است و (چشم) معنای مراد و مقصود متکلم است و معنای حقیقی خواهد بود.

و یا آنکه معنای مراد که (مدلول) به دلالت اقتضا می‌باشد، معنای مجازی باشد مانند (رأیت اسدا یرمی) که (یرمی) به دلالت اقتضا دلالت دارد که مراد متکلم از (اسد) رجل شجاع است و رجل شجاع معنای مجازی می‌باشد چه آنکه دلالت (یرمی) بر آن که مراد از اسد رجل شجاع است به دلالت التزامی بین به معنی الاعم می‌باشد (و در سابق گفتیم که دلالت لفظ بر مدلول به دلالت التزامی بین به معنی الاخص داخل در مفهوم است).

بنابراین دلالت التزامی بین به معنی الاعم نه داخل در مفهوم است و نه داخل در منطوق، و باید اسم آن را دلالت اقتضا گذارد (فتفکر و اغتنم).

(۱). یعنی سیاق کلام چیزی است که قطع و یقین حاصل می‌شود با آن سیاق، که آن لازم اراده شده است.

(۲). جمله (ما یلازمه عقلا) هم ذکر لازم و اراده ملزوم را شامل می‌شود و هم ذکر ملزوم و اراده لازم را شامل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۰

طلب الماء.

و من هذا الباب ذکر الخبر لیبان لازم الفائدة، مثل ما لو أخبر المخاطب بقوله: «انک صائم» لیبان انه عالم بصومه. و من هذا الباب ایضا کنایات إذا كان المراد الحقیقی مقصودا بالافادة من اللفظ، ثم کنی به عن شیء آخر. (۱)

(۱). در صفحه ۳۲۲ کتاب مطول، کنایه را چنین تعریف کرده است: (الکنایة لفظ ارید به لازم معناه مع جواز ارادته معه) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ، لازم معنای حقیقی آن، اراده شود و جایز باشد که از آن لفظ معنای حقیقی و هم معنای کنایی با هم

اراده شود، بنابراین در کنایه گاهی از لفظ، تنها معنای کنایی اراده می‌شود، مثلاً در مورد کسی که فاقد (نجداد) «حمائل شمشیر» می‌باشد می‌گوییم: (فلان طویل النجداد) که از لفظ (طویل النجداد) تنها لازم معنای حقیقی آنکه طول قامت باشد اراده شده است. و گاهی از لفظ، معنای حقیقی، و هم معنای کنایی آن با هم اراده می‌شود مثلاً در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می‌گوییم: (فلان طویل النجداد) که معنای حقیقی (طول نجداد) همراه با معنای کنایی آنکه طول قامت باشد اراده شده است. بنابراین یک فرق اساسی بین مجاز و کنایه واضح و ظاهر گردید که در مجاز هرگز از لفظ، علاوه بر معنای مجازی، معنای حقیقی اراده نخواهد شد مثلاً در مثال (رأیت اسدا یرمی) از لفظ اسد معنای مجازی و هم معنای حقیقی اراده نخواهد شد چه آنکه قرینه (یرمی) مانع است از آنکه از لفظ (اسد) حیوان مفترس اراده شود.

منظور عبارت کتاب (و من هذا الباب ایضا الکنایات اذا کان المراد الحقیقی مقصوداً بالافاده من اللفظ) آن است که کنایات در صورتی می‌توانند مصداق برای دلالت تنبیه باشند که از لفظ (طویل النجداد) معنای حقیقی آن (طولانی بودن حمائل شمشیر) اراده شود و علاوه بر آن، معنای کنایی آن (طول قامت) ایضا اراده شود، که معنای حقیقی (طول النجداد) ملزوم است و معنای کنایی (طول قامت) لازم خواهد بود که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌شود و دلالت تنبیه عبارت بود از ذکر ملزوم و اراده لازم، بنابراین کنایه زمانی داخل در دلالت تنبیه است که معنای حقیقی لفظ مقصود متکلم باشد که با دلالت تنبیه بر معنایی کنایی لفظ دلالت کند یعنی معنای حقیقی (ملزوم) است و معنای کنایی (لازم) خواهد بود.

و اما اگر در کنایه از لفظ، تنها معنای کنایی مراد باشد ذکر ملزوم و اراده لازم بر آن صدق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۱

۲- ما إذا اقترن الکلام بشیء یفید کونه علهً للحکم او شرطاً او مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فیکون ذکر الحکم تنبیهاً علی کون ذلك الشیء علهً أو شرطاً او مانعاً أو جزءاً او عدم کونه كذلك. مثاله قول المفتی: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشک فی أعداد الثنائیه فانه یستفاد منه أن الشک المذكور علهً لبطلان الصلاة و للحکم بوجوب الاعاده.

مثال آخر قوله علیه السلام: «کفر» لمن قال له: «واقعت أهلی فی نهار شهر رمضان»، فانه یفید أن الوقاع فی الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث، قوله: «بطل البیع» لمن قال له: «بعت السمک فی النهر» فیفهم منه اشتراط القدرة علی التسليم فی البیع.

و مثال رابع قوله: «لا تعید» لمن سأل عن الصلاة فی الحمام، فیفهم منه عدم مانعیة الکون فی الحمام للصلاة ... و هكذا.

۳- ما إذا اقترن الکلام بشیء یفید تعیین بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل:

«وصلت إلى النهر و شربت»، فیفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء و أنه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أي و خطبت قائماً ... و هكذا.

۳- دلالة الإشارة

و یشرط فیها- علی عکس الدلالتین السابقتین- ألا تكون الدلالة مقصودةً بالقصد الاستعمالی بحسب العرف، و لکن مدلولها لازم

لمدلول الکلام لزوماً غیر بین أو لزوماً بینا بالمعنی الاعم، سواء استنبط المدلول من کلام واحد أم من کلامین.

مثال ذلك دلالة الآيتين علی أقل الحمل، و هما آیه (وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) و آیه (وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ

كاملين)، فانه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا

نمی‌کند و داخل در دلالت تنبیه نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر فرموده است که کنایه در صورتی داخل در باب دلالت تنبیه است که مراد حقیقی (معنای حقیقی لفظ) مقصود متکلم باشد و از آن معنای حقیقی بطور کنایی معنایی کنایی اراده شود، که ذکر ملزوم و اراده لازم می‌باشد و مصداق دلالت تنبیه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۲

یکون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لانه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الاعم. و لذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعا لا أصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، و انما يفهم بالتبع، أي بدلالة الاشارة.

الجهة الثانية - حجية هذه الدلالات

اما دلالة (الافتضاء و التنبیه)، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر. و لا كلام في ذلك. و اما دلالة (الاشارة) فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر و شك، لان تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة و الدلالة تابعة للارادة، و حقها أن تسمى اشارة و اشعارا فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتى تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكما أم غير حكم، كالاخذ بلوازم اقرار المقر و ان لم يكن قاصدا لها أو كان منكرًا للملازمة. و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۳

الباب الخامس - العام و الخاص

تمهيد

(العام و الخاص): هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية. (۱)
و القصد من (العام): اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم أنه عام (۲) أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع

(۱). تعريف حقيقي عبارت است از تعريف شيء را به حقيقت و كنه آن، كه با دقت و با ملاحظه طرد و جمع، انجام می‌گیرد و در جواب (ما) حقيقيه واقع می‌شود.

تعريف حقيقي اگر به جنس و فصل انجام گیرد (مانند الانسان حيوان ناطق) (حد تام) می‌شود و اگر به فصل تنها انجام گیرد مانند (الانسان ناطق) حد ناقص نام دارد، و اگر به جنس و عرض خاص انجام شود مانند (الانسان حيوان ضاحك) رسم ناقص خواهد شد.

تعريف لفظي عبارت از تعريفی كه برای لفظ بخاطر شناخت معنای آن و تحصيل (ميز في الجملة) انجام می‌شود و مسئله طرد و جمع

و دقت و ضبط در آن مطرح نخواهد بود مانند (السعدانۃ نبت) سعدانۃ گیاهی است.

(۲). عام گاهی صفت برای «لفظ» واقع می‌شود که می‌گویند (لفظ عام) و گاهی صفت برای حکم واقع می‌شود که می‌گویند (حکم عام).

(مثال مشمول حکم لجميع افراد الموضوع).

قبلا- باید تذکر دهیم که فرق بین «موضوع» و «متعلق» آن است که اگر حکم مربوط به عین خارجی شود، مانند (علما) در اکرم العلماء، و (ید) در فاقطعوا ایدیهما.

عین خارجی را (موضوع) می‌گویند و اگر حکم مربوط به فعلی از افعال باشد آن فعل را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۴

أو المتعلق أو المكلف.

و القصد من (الخاص): الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه او المتعلق او المكلف، او انه اللفظ الدال على ذلك.

(و التخصیص): هو اخراج بعض الافراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ فی نفسه شاملا له لو لا التخصیص.

(و التخصیص): هو أن يكون اللفظ من أول الامر- بلا تخصیص- غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحکم.

اقسام العام

اشاره

ینقسم العام إلى ثلاثة أقسام (۱) باعتبار تعلق الحكم به:

(متعلق) می‌گویند، فرق مذکور را همیشه باید در نظر داشت که در خیلی از موارد مفید است، به عبارت دیگر (تسمی الاعیان موضوعات للاحکام كما أن الافعال تسمى متعلقات).

با توجه به فرق بین (موضوع) و (متعلق) جهت توضیح عبارت سه تا مثال لازم است مثال مشمول حکم جميع افراد (موضوع) را مثلا مولی فرموده است (اکرم العلماء) (وجوب) حکم است و (اکرام) متعلق حکم است و (علماء) موضوع حکم می‌باشد.

وجوب اکرام، جميع افراد علما را شامل می‌شود که همه آنها واجب الاکرام می‌باشند، (مثال مشمول حکم لجميع افراد متعلق) مثلا در مثال مذکور متعلق وجوب (اکرام) است، اکرام، افراد و مصادیق طولی و عرضی دارد (از قبیل سلام کردن، کفش جفت کردن، و سر و دست تکان دادن و پول دادن و دعوت و مهمانی دادن و ...) حکم، همه افراد متعلق را شامل می‌شود منتهی عموم و شمول متعلق همه افراد خود را از نوع عموم و شمول (بدلی) خواهد بود.

(و اما مثال مشمول حکم لجميع افراد المكلف) مثلا مولی فرموده است (طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة) وجوب طلب علم همه افراد مکلفین را شامل می‌شود.

(۱). یعنی (عام) من حیث هو، دارای اقسام نمی‌باشد، و لکن به اعتبار نحوه تعلق حکم بر آن، دارای اقسام ثلاثة خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۵

۱- (العموم الاستغراقی)، (۱) و هو أن يكون الحكم شاملا- لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، و لكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو (أكرم كل عالم).

۲- (العموم المجموعی)، و هو أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعا واحدا، كوجوب الايمان

بالائمه، فلا يتحقق الامتثال الا بالایمان بالجميع.

۳- (العموم البدلی). و هو أن يكون الحكم لواحد من الافراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو اعتق أیه رقبه شئت.

فان قال قائل: إن عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلیة تنافی العموم، اذ المفروض أن متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فردا واحدا فقط.

نقول فی جوابه: العموم فی هذا القسم معناه عموم البدلیة، أي صلاح كل فرد لأن

(۱). عموم استغراقی: مثلا- مولی فرموده: (اکرم کلّ عالم) در مقام انشاء، مولی یک حکم صادر و ابراز نموده است ولی آن حکم واحد به حسب واقع به تعداد افراد عالم، متعدد می گردد به عبارت دیگر (اکرم کل عالم) منحل می شود به (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و اکرم عمر العالم و ...) که برای هر یک از افراد، حکم مستقلی ثابت خواهد بود.

و اما در «عموم مجموعی» مولی مجموع من حیث المجموع را، موضوع واحدی برای حکم قرار داده است که هر فردی از افراد جزء موضوع خواهد بود نه آنکه تمام موضوع باشد و همان طوری که موضوع واحد است حکم ایضا واحد می باشد منتهی عمومیت آن، بخاطر آن است که موضوع، افرادی را شامل می شود مانند وجوب ایمان به ائمه (دوازده امام) علیهم السلام.

و «عموم بدلی» مانند (اکرم ایّ رجل شئت) که متعلق حکم صرف وجود طبیعت است موضوع، واحد است و حکم ایضا واحد می باشد منتهی عمومیت آن بخاطر بدلیت متعلق حکم می باشد که مأمور می تواند یکی از افراد رجل را اکرام نماید و با اکرام یک فرد امتثال حاصل می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۶

یکون متعلقا أو موضوعا للحکم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق، فهو يدخل فی المطلق لا فی العام. (۱) و علی کل حال، ان عموم متعلق الحكم لأحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبی أو الاستجابی، فهو علی الاکثر من نوع العموم البدلی. (۲)

إذا عرفت هذا التمهید، فینبغی ان نشرع فی تفصیل مباحث العام و الخاص فی فصول:

(۱). فرق بین عام و مطلق آن است که عام بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و اما مطلق بالاطلاق و مقدمات حکمت دلالت بر عموم و شمول دارد، همین فرق از عبارت کتاب استفاده می شود (إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الاطلاق فهو يدخل فی المطلق لا فی العام).

مثلا مولی فرموده: (اعتق رقبه) مقتضای حکم عقل و مقدمات حکمت آن است که منظور مولی عتق مطلق رقبه می باشد چه مؤمنه باشد و چه کافره و «اصالة الاطلاق» اقتضا دارد که منظور مولی مطلق است بنابراین، دلالت مطلق بر شمول و عموم، بالوضع نبوده و بلکه بالاطلاق دلالت دارد، و اما عام مانند (اکرم کلّ عالم) بالوضع دلالت بر عموم خواهد داشت.

و لکن بعضی از محققین فرق مذکور را قبول ندارند و می گویند: فرق بین عام و مطلق آن است که (عام)، افراد خود را بنحو عطف به «او» شامل می شود که معنای (اکرم کل عالم) اکرم هذا العالم و ذلك العالم و ذاك العالم خواهد بود.

و اما (مطلق) افراد خود را به نحو عطف به «او» شامل می شود و معنای (اعتق رقبه) اعتق هذه الرقبه او تلك الرقبه خواهد بود.

(۲). یعنی (متعلق) حکم نسبت به احوال و افراد خود اگر عمومیت و شمول دارد اکثرا از نوع عموم بدلی می باشد مثلا- متعلق وجوب، (صلاة) است و این صلاة حالات مختلفی دارد و همچنین افراد طولی و عرضی دارد (از قبیل صلاة در اول وقت، در وسط

وقت، و در آخر وقت، و صلاة در خانه و در حمام و در صحرا و ... (صلاة نسبت به حالات و افرادش شمول و عمومیت دارد و عمومیت آن از نوع عموم بدلی می‌باشد که مکلف مختیر است هر فردی را با هر حالتی انتخاب نماید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۷

۱- (الفاظ العموم)

لا شك أن للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. (۱) و هي اما أن تكون الفاظا مفردة مثل (كل) و ما في معناها مثل (جميع)، و (تمام) و (أى) و (دائما)، و اما أن تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة في سياق النفي (۲) او النهى، و كون اللفظ جنسا محلي باللام جمعا كان أو مفردا. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

۱- لفظه (كل) و ما في معناها، فانه من المعلوم دلالتها بالوضع على عموم مدخولها سواء كان عموما استغراقيا أو مجموعيا، و ان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها.

۲- (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهى) فانه لا- شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا، لأن عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

۳- (الجمع المحلى باللام (۳) و المفرد المحلى بها) لا شك في استفادة العموم منهما

(۱). مقدمات حكمت سه تا است:

۱- متعلق حكم پیش از تعلق حكم، باید قابل قسمت به مطلق و مقید باشد.

۲- قرینه بر تقید نصب نکرده باشد.

۳- متکلم در مقام بیان باشد.

(۲). وقوع نكرة در سياق نفي و نهی مانند (ما ظلمت احدا) (و لا تظلم احدا) به اتفاق محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) و بقیه علماء، نكرة در سياق نهی و نفي دلالت بر عموم دارد، منتهی منشأ دلالت حکم «عقل» است نه «وضع» چه آنکه نهی و نفي به معنی (عدم و نیست) می‌باشند و نکره به معنی (طبیعت) است و به اقتضای حکم عقل انعدام طبیعت، در صورتی محقق می‌شود که جمیع افراد آن، منعدم شود.

(۳). الف و لام جمع و مفرد محلی با الف و لام، اگر برای عهد باشد، بر سه قسم می‌باشد:

۱- تارة تكون إشارة إلى المذكور في الكلام.

۲- و اخرى الى الحاضر في المجلس.

۳- و ثالثة الى المعهود في ذهن المخاطب.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۸

عند عدم العهد، و لكن الظاهر أنه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام و انما يستفاد بالاطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، و لا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الافراد فردا فردا.

و قد توهم بعضهم: (۱) ان معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل اكرم جميع

مانند (اکرم الرجال) که الف و لام «الرجال» یا اشاره است به رجالی که در کلام ذکر شده و یا به رجالی که در مجلس خطاب حاضرند، و یا به رجالی که در ذهن مخاطب معهودند، و همچنین (اکرم الرجل)، در این صورت «جمع» و «مفرد» محلی به الف و

لام دلالت بر عموم ندارند و در صورتی دلالت بر عموم و شمول دارند که الف و لام آن‌ها، الف و لام جنسی باشد، منتهی الف و لام جنسی گاهی به ماهیت و طبیعت اشاره دارد مانند: (الرّجال قوّامون علی النّساء، و النّساء ناقصات العقول). و در مفرد مانند (الرّجل خیر من المرأة و الانسان حیوان النّاطق) که الف و لام در موارد مذکور برای تعریف جنس است و اشاره به ماهیت دارد. ناگفته نماند که در این صورت دلالت بر عموم دارد منتهی به مقتضی مقدمات حکمت مانند (احلّ الله البیع) که به معنی (احلّ الله کلّ فرد من افراد البیع) الا ما خرج بالدلیل، است که به مقتضی مقدمات حکمت چنین دلالتی را دارد. و گاهی الف و لام جنسی اشاره به افراد خواهد بود مانند (جمع الامیر العساکر) و یا جمع الامیر العسکر، یعنی جمع کلّ فرد من افراد العسکر، در این صورت (جمع) معرف بالف و لام جنس بالوضع دلالت بر عموم و شمول دارد و مفرد محلی به الف و لام جنسی بالاطلاق دلالت بر عموم و شمول دارد.

(۱). خلاصه توهّم آن است که مرحوم مظفر فرمودند: «جمع» و «مفرد محلی» از نظر استغراق و شمول، جمیع افراد را فردا فردا به حیث که هر یک از افراد، موضوع جداگانه‌ای برای حکم، باشد، با هم یکسانند، همان‌طوری که اکرم العلماء که (جمع محلی بالف و لام است) فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و اکرم عمر العالم و ...) می‌باشد، همچنین اکرم العالم که (مفرد محلی به الف و لام جنس است) ایضا فرد فرد عالم را شامل می‌شود و به منزله (اکرم زید العالم و اکرم عمر العالم و ...) خواهد بود، یعنی مفرد و جمع محلی از نظر شمول و استغراق با هم تفاوتی ندارند. و لکن بعضی از علما یکسان بودن مفرد و جمع محلی را قبول ندارند و می‌گویند: نظر بر اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۴۹

العلماء هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الافراد فردا فردا، فی شمل کل جماعة جماعة، و یکون بمنزله قول القائل: (اکرم جماعة جماعة)؛ فیکون موضوع الحکم کل جماعة علی حده لا کل مفرد، فاکرام شخص واحد لا یکون امثالاً للأمر. و ذلك نظیر

اینکه اقلّ جمع سه تا است، لذا جمع محلی و غیر محلی نسبت به مراتب جمع «که همان سه تا سه تا، باشد» شمول و عمومیت دارد، نه به نسبت افراد، یعنی اکرم العلماء به منزله (اکرم جماعة جماعة) می‌باشد که موضوع حکم، هر سه مرتبه‌ای از مراتب جمع می‌باشد، نه آنکه به منزله (اکرم زید العالم و اکرم بکر العالم و ...) که هر فردی، موضوع حکم است، باشد و لذا اگر مکلف یک فرد عالم را اکرام نماید عملش امثال و خودش ممتثل، نام نخواهد داشت و از امر (اکرم العلماء) امثال نکرده است چه آنکه یک فرد عالم (امر) ندارد و (اکرم العلماء) مراتب جمع را افاده می‌کند نه یک فرد را، کما آنکه در تشبیه کلّ اثنین اثنین، موضوع حکم می‌باشد.

بنابراین جمع محلی از نظر کیفیت شمول و استغراق، با مفرد محلی تفاوت دارد و آن دو را نباید یکسان تلقی نمود منشأ توهّم فوق، آن است که متوهّمین جمع را به معنی جماعت تفسیر نموده و آن را به تشبیه قیاس کرده‌اند.

مرحوم مظفر توهّم مزبور را فاسد و بی‌اساس معرفی می‌کند و می‌فرماید:

حساب جمع جدای از تشبیه می‌باشد، چه آنکه تشبیه از ناحیه قلّت و کثرت محدودیت دارد و جمع تنها از ناحیه قلّت محدودیت دارد و از ناحیه کثرت محدود نمی‌باشد و از جهت کثرت همه افراد را فردا فردا شامل می‌شود، مثلاً اگر تعداد علمای واجب الاکرام ۱۲ نفر باشد همه یک مرتبه‌ای از جمع را تشکیل می‌دهد، نه آنکه ۱۲ نفر چهار مرتبه‌ای از جمع به حساب آید بنابراین جمع از ناحیه، کثرت فرد فرد را شامل می‌شود، مثلاً- مولی فرموده (اکرم العلماء) و تعداد علما ۱۲ نفر است، مکلف اگر ۱۱ نفر را اکرام و دوازدهمین را اکرام نکند متخلف خواهد بود چه آنکه جمع از ناحیه کثرت آن، یک فرد را ایضا شامل می‌شود.

بنابراین شمولیت جمع محلی با شمولیت فرد محلی فرق و تفاوتی ندارد و جمع محلی مانند مفرد محلی فرد فرد را منتهی از ناحیه

کثرت شامل خواهد شد.

آری جمع محلی با مفرد محلی تنها از ناحیه قلت فرق دارد که اگر مولی بفرماید (اکرم العلماء) و تعداد علما از یک نفر یا دو نفر تجاوز نکند جمع محلی یک فرد و یا دو نفر را شامل نمی‌شود و آن یک نفر یا دو نفر واجب الاکرام نمی‌باشد و اما اگر مولی اکرم العالم بگوید و تعداد عالم یکی یا دو تا باشد (مفرد محلی) یک نفر و دو نفر را شامل می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۰

عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: (أكرم كل عالمين) فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

و منشأ هذا التوهم ان معنى الجمع الجماعة كما ان معنى التثنية الاثنان فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، و على التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

و لكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية و الجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة و الكثرة. بخلاف الجمع، فانه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن اقل الجمع ثلاثة، و اما من جانب الكثرة، فغير محدود ابدا. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الافراد بأسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف على حد خاص من حدود الجمع و مرتبة دانية منه، بل المقصود أعلى مراتبه. فيذهب استغراقه إلى آخر الآحاد لا- إلى آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الافراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، و ليس الاحد واحد هو الحد الاعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم الفرق بينهما انما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار على واحد. و عدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار على أقل الجمع، و هو ثلاثة.

۲- المخصص المتصل و المنفصل

ان تخصيص العام على نحوين:

۱- أن يقتصر به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم كقولنا: (أشهد ان لا إله الا الله). و يسمى المخصص (المتصل). فيكون قرينة على ارادة ما عدا الخاص من العموم. و تلحق به- بل هي منه- القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على ارادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۱

۲- ألا يقتصر به مخصصه في نفس الكلام، بل يرد في كلام آخر مستقل قبله أو بعده.

و يسمى المخصص (المنفصل)، فيكون أيضا قرينة على إرادة ما عدا الخاص من العموم، كالاول. [۴]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۲۵۱

فاذا لا- فرق بين القسمين من ناحية القرينة على مراد المتكلم، و انما الفرق بينهما من ناحية أخرى، و هي ناحية انعقاد الظهور في العموم: ففي المتصل لا- ينعقد للكلام ظهور الا- في الخصوص، و في المنفصل ينعقد ظهور العام في عمومه، غير أن الخاص ظهوره

اقوی، فیکدم علیه من باب تقدیم الاظهر علی الظاهر او النص علی الظاهر.

و السر فی ذلك: ان الکلام مطلقاً- العام و غیره- لا یستقر له الظهور و لا ینعقد الا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفاً، علی وجه لا یبقی بحسب العرف مجال لإلحاقه بضمیمه تصلح لأن تكون قرینة تصرفه عن ظهوره الابتدائی الاوّلی، و الا فالکلام ما دام متصلاً عرفاً فان ظهوره مراعی، فان انقطع من دون ورود قرینة علی خلافه استقر ظهوره الاول، و انعقد الکلام علیه، و ان لحقته القرینة الصارفة تبدل ظهوره الاول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرینة، و انعقد حينئذ علی الظهور الثانی. و لذا لو كانت القرینة مجمله أو ان وجد فی الکلام ما یحتمل أن یتكون قرینة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الاول، و لا ظهور آخر، فیرود الکلام برمته مجملاً. هذا من ناحية کلیة فی کل کلام. و مقامنا من هذا الباب، لأن المخصص- كما قلنا- من قبیل القرینة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائی- أو بدوی- فی العموم، فیکون مراعی بانقطاع الکلام و انتهائه، فان لم یلحقه ما یخصه استقر ظهوره الابتدائی و انعقد علی العموم، و ان لحقته قرینة التخصیص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الاول، و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل. إذا فالعام المخصص بالمتصل لا یستقر و لا ینعقد له ظهور فی العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الکلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما یصلح للقرینة علی التخصیص، فاستقر ظهوره الابتدائی فی العموم. غیر أنه إذا ورد المخصص بالمنفصل یزاحم ظهور العام، فیکدم علیه من باب أنه قرینة علیه کاشفة عن المراد الجدی.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۲

۳- هل استعمال العام فی المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسمیه قرینة علی ارادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فیکون المراد من العام بعض ما یشمله ظاهره. فوقع الکلام فی ان هذا الاستعمال هل هو علی نحو المجاز أو الحقیقة. و اختلف العلماء فیهِ علی أقوال كثيرة: (منها) أنه مجاز مطلقاً، و (منها) أنه حقیقة مطلقاً. و (منها) التفصیل بین المخصص بالمتصل و بین المخصص بالمنفصل، فان كان التخصیص بالاول فهو حقیقة دون ما كان بالثانی، و قیل: بالعکس. و الحق عندنا هو القول الثانی أي انه حقیقة مطلقاً. (۱)

(۱). اجمال فرمایش مرحوم مظفر از عبارت (الدلیل ان منشأ توهم ...) تا پایان بحث بند ۳ از این قرار است که به منظور تثبیت مدّعی خود (مبنی بر آن که استعمال عام در خاص و اراده خاص از عام، علی نحو مجاز نبوده و بلکه بطور حقیقت خواهد بود) ابتداء دلیل قائلین به مجازیت را پاسخ می دهد و سپس در مورد «مخصص متصل» در دو مرحله بحث می نماید:

مرحله اول: مربوط به کلمه (کل) که با تحلیل و بررسی جالبی ثابت می کند که لفظ (کل) در صورت مخصیص متصل در موضوع له خود استعمال شده است.

مرحله دوم: مربوط به (مدخول) کل، که با بررسی جالب تری ثابت می کند که مدخول (کل) در صورت مخصیص متصل در معنای حقیقی و موضوع له خود استعمال شده است، و از عبارت (و كذلك الکلام عن المخصیص بالمنفصل ...) بحث را در مورد مخصیص منفصل، ادامه می دهد و با همان بررسی که در مخصیص متصل بیان کرد، در مخصیص منفصل مدعی خود را به اثبات می رساند و لکن از عبارت (و لو فرض ان المخصیص بالمنفصل لیس مقیداً ...) به گونه دیگری، عدم مجازیت را در مورد مخصیص منفصل به اثبات می رساند.

و اما تفصیل مطلب (دقت فرمایید):

مدّعی مرحوم مظفر آن است که استعمال عام در خاصّ علی نحو حقیقت می‌باشد مثلا در (اکرم کلّ عالم الّا الفساق) و یا (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق) لفظ (کل) و همچنین مدخول آنکه (عالم) است در موضوع له خود، استعمال شده است و دلیل قائلین به مجازیّت آن است که ادات عموم مانند (کلّ) برای دلالت بر سعه و عمومیت مدخول خود وضع شده است بنابراین اگر از (کلّ عالم) تنها علمای عدول اراده شود لازم می‌شود که (کلّ) در بعض موضوع له خود استعمال شده باشد و ناگفته پیداست که استعمال لفظ در بعض موضوع له،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۳

مجاز است به این کیفیت که (اکرم کلّ عالم) بدون مخصّص، همه علمای عدول و فساق را شامل می‌شود و بعد از تخصیص، مستعمل فیه (اکرم کلّ عالم) تنها علماء عدول است و استعمال لفظ در بعض موضوع له می‌باشد و مجاز خواهد بود. مرحوم مظفر می‌فرماید: استدلال مزبور با اندک تأمل قابل دفع می‌باشد و در دو مرحله بحث را در خصوص مخصّص متصل ادامه می‌دهد:

مرحله اوّل راجع به لفظ (کلّ) می‌فرماید در مخصّص متصل لفظ (کل) بعد از تخصیص ایضا در موضوع له خود استعمال شده است به این کیفیت که موضوع له لفظ (کلّ) (تعمیم حکم است نسبت به جمیع افراد مدخول) یعنی (همه) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص، لفظ (کلّ) در همان (تعمیم حکم برای همه افراد مدخول) استعمال شده است منتهی در صورت عدم تخصیص، دایره مدخول، وسیع است و در صورت تخصیص، دایره آن ضیق می‌باشد، مثلا در (اکرم کلّ عالم) بدون تخصیص، (کلّ) در (تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم) استعمال شده است و در (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) ایضا در تعمیم حکم برای جمیع افراد عالم استعمال شده است.

به عبارت دیگر: در صورت تخصیص (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) در حقیقت مدخول کل (عادل) می‌باشد به این معنا که اگر (اکرم کلّ عادل) گفته شود لفظ دالّ بر مدخول (کل) لفظ واحد است که همان «عادل» است و گاهی لفظ دالّ بر مدخول، (مرکب) می‌باشد مثلا در (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) الّا الفاسقین را قید برای (عالم) قرار می‌دهیم و قید و مقید، هر دو لفظ مرکب است و دلالت بر مدخول که (عادل) باشد خواهد داشت.

به عبارت دیگر: (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) عبارت اخری (اکرم کلّ عادل) است و در (اکرم کلّ عادل) (کل) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجمیع افراد عادل) استعمال شده و استعمال در معنای موضوع له و حقیقی می‌باشد و علی نحو حقیقت خواهد بود. بنابراین لفظ (کلّ) پیش از تخصیص و بعد از تخصیص در هر دو صورت، در موضوع له خود استعمال شده است، منتهی در صورت عدم تخصیص دایره مدخول (کلّ) وسیع تر است و در صورت تخصیص دایره مدخول (کل) یک مقدار تضییق می‌شود و در هر دو صورت (کلّ) در (تعمیم حکم لجمیع افراد مدخول) استعمال شده و حقیقت خواهد بود. و لذا اگر در مثال (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) کلمه بعض جای کلمه (کلّ) گذارده شود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۴

کلام غلط خواهد بود و این نشانه آن است که در مثال مزبور (کلّ) در بعض استعمال نشده بلکه در (همه) که موضوع له حقیقی آن است، استعمال شده است.

مرحله دوّم مربوط به مدخول کلمه «کلّ» است که (عالم) باشد، لفظ (عالم) در صورت تخصیص ایضا در معنی حقیقی و موضوع له خود استعمال شده است، چه آنکه موضوع له (عالم) طبیعت مهمله و نفس طبیعت (من له العلم) من حیث هی هی، می‌باشد و قید (جمیع افراد) و (بعض افراد) خارج از موضوع له (عالم) است و بدین لحاظ (اراده کلّ) و (اراده بعض) باید با دالّ دیگری تفهیم شود مثلا- در (اکرم کلّ عالم)، (عالم) در همان طبیعت (من له العلم) استعمال شده و اراده همه افراد عالم از لفظ (کلّ) استفاده

می‌شود و در (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) ایضا (عالم) در طبیعت من له العلم، استعمال شده و اراده علمای غیر فاسق از لفظ الّا الفاسقین استفاده می‌شود.

بنابراین مدخول (کل) در صورت تخصیص در موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال شده است، سرانجام در صورت استعمال عام را در خاص نه در مورد لفظ (کلّ) مجازیت لازم می‌آید و نه در مورد مدخول کلّ مجازیت لازم می‌آید و بلکه لفظ کلّ و مدخول آن در معنای حقیقی خود استعمال شده است. تمام الکلام راجع به لفظ (کلّ) و مدخول آن در مخصّص متصل.

و امّا در مورد مخصّص منفصل: همان تحلیلی که در مورد لفظ کلّ و مدخول آن در مخصّص متصل بیان گردید عین آن در مخصّص منفصل تکرار می‌شود یعنی مخصّص منفصل قرینه منفصله و قید برای مدخول است و قضیه تعدّد دالّ هم مطرح می‌باشد و سرانجام در مخصّص منفصل ایضا لفظ (کل) و مدخول آن در موضوع له خود استعمال شده و مجازیت لازم نمی‌آید (و لو فرض انّ المخصّص منفصل لیس مقیدا...) ممکن است کسی بگوید که مخصّص متصل با مخصّص منفصل تفاوت دارد و تفاوت آن است که در مخصّص متصل برای عام ظهور منعقد نمی‌شود و در مخصّص منفصل برای عام ظهور منعقد می‌شود و بدین لحاظ آن مطلبی را که در رابطه با لفظ (کلّ) در مخصّص متصل گفتیم در مورد مخصّص منفصل قابل تطبیق نمی‌باشد، در مخصّص متصل (اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین) گفتیم که الّا الفاسقین را قید، برای (عالم) قرار می‌دهیم و قید و مقید را جمعا (مدخول) کلّ قرار می‌دهیم و اکرم کلّ عالم الّا الفاسقین عبارت اخری (اکرم کلّ عادل) می‌شود و سرانجام لفظ

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۵

(کلّ) در موضوع له خود (تعمیم حکم لجميع افراد مدخول) استعمال می‌شود و حقیقت خواهد بود.

ولی این مطلب را در مخصّص منفصل نمی‌توانیم بگوییم چه آنکه در مثل (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق من العلماء) لا تکرم الفساق را که مخصّص منفصل است نمی‌توانیم قید برای (مدخول) که عالم است قرار دهیم تا جمله (اکرم کلّ عالم و لا تکرم الفساق منهم) عبارت اخری (اکرم کلّ عادل) بشود و لفظ کلّ در موضوع له خود استعمال شده باشد، و بلکه مخصّص منفصل نفس عام را تخصیص می‌زند و مخصّص منفصل باعث می‌شود که کلّ در بعض استعمال شود نه در (همه) بنابراین، در مخصّص منفصل (کلّ) در معنای مجازی که بعض است استعمال شده و مجازیت لازم می‌آید.

مرحوم مظفر در مورد مخصّص منفصل به گونه‌ای دیگر جواب می‌دهد و می‌فرماید:

(فانّ هذا لا يلزم منه ان يكون المستعمل فيه في العام هو البعض حتى يكون مجازا، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدّي من العام).

ما حصل پاسخ آن است که در مخصّص منفصل دو تا اراده برای متکلم محقق است (مثلا مولی فرموده: اکرم کلّ عالم و بعد از مدتی فرموده: لا تکرم الفساق من العلماء) در (اکرم کلّ عالم) دو تا اراده مورد توجه است:

۱- اراده تفهیمیّه که از ظهور لفظ سرمنشأ می‌گیرد یعنی متکلم قصد تفهیم معنای لفظ را برای مخاطب دارد.

۲- اراده جدّیه که از عدم نصب قرینه سرمنشأ می‌گیرد.

به عبارت واضح‌تر: جمله اکرم کلّ عالم دو تا ظهور دارد:

(۱). ظهور استعمالی که (کلّ عالم) در عموم افراد عالم استعمال شده و عموم افراد عالم موضوع له کلّ عالم خواهد بود و از این ظهور اراده تفهیمیّه متکلم، کشف می‌شود که متکلم، موضوع له (کلّ عالم) را برای مخاطب تفهیم کرده و این ظهور از (وضع) سرمنشأ می‌گیرد و اگر قرینه‌ای بر اراده معنای غیر موضوع له نصب نکند کلام با دلالت وضعی دلالت می‌کند که متکلم، معنای موضوع له را برای مخاطب تفهیم نموده است.

(۲). ظهور تصدیقی که مراد جدی متکلم اکرام همه افراد عالم می‌باشد یعنی از ظهور دوّم اراده جدی متکلم، کشف می‌شود و منشأ

این ظهور بناء عقلا است به این معنی که اگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۶

(الدلیل) - ان منشأ توهم القول بالمجاز أن أداء العموم لما كانت موضوعه للدلالة على سعة مدخولها، و عمومه لجميع أفرادها، فلو أريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازا. و هذا التوهم يدفع بأدنى تأمل، لانه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلا: - أكرم كل عالم الا الفاسقين لم تستعمل أداء العموم الا في معناها، و هي الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الامر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل اكرم كل عادل، و أخرى يدل عليه اكثر من لفظ واحد في صورة التخصيص،

قرینه‌ای بر خلاف مراد جدی ذکر نشود بناء عقلا - حکم می‌کند که مراد جدی متکلم ثبوت حکم برای جمیع افراد خواهد بود بنابراین پس از صدور اكرم كل عالم، هر دو ظهور برای کلام منعقد می‌شود و اگر پس از مدتی مخصیص منفصل صادر شود و متکلم، بفرماید: لا تکرّم الفساق من العلماء، این مخصیص منفصل ظهور دوّمی را منهدم می‌نماید و کشف می‌شود که مراد جدی متکلم، کرام همه افراد عالم نبوده و بلکه تنها اکرام علماء عدول را خواسته است و مخصیص منفصل بظهور اولی کاری ندارد و ظهور اولی به سلامت خود باقی است و انهدام ظهور دوّمی انهدام ظهور اولی را در پی ندارد برای اینکه تلازمی بین هر دو ظهور وجود ندارد برای اینکه ظهور اولی مستند به وضع است و ظهور دوّمی مستند به بناء عقلا می‌باشد و سلامت ظهور اولی معنایش آن است که لفظ «كل عالم» در موضوع له خود (که جمیع افراد باشد) استعمال شده و قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد.

و سرانجام نتیجه می‌گیریم که «اكرم كل عالم» در صورت تخصیص به مخصیص منفصل و در صورت عدم تخصیص در همان موضوع له خود (تعمیم ...) استعمال شده است.

به عبارت دیگر در صورت عدم تخصیص در مورد (اكرم كل عالم) اراده استعمالیّه با اراده جدیّه متکلم، متحد است و در صورت آمدن مخصیص منفصل، اراده جدیّه متکلم غیر از اراده استعمالیّه او، می‌باشد در صورت مخصیص منفصل لفظ «كل عالم» در موضوع له خود استعمال شده و استعمال، حقیقی می‌باشد منتهی با آمدن مخصیص منفصل کشف می‌شود که مراد جدی مولی مستعمل فیه (که همه افراد عالم) باشد نیست بلکه مراد جدی، اکرام افراد عدول عالم است.

بدین کیفیت ثابت می‌شود که لفظ (كل) در صورت مخصیص منفصل در موضوع له خود استعمال شده و مجازیّت لازم نمی‌آید (فتفکر و اغتنم).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۷

فيكون التخصيص معناه ان مدخول (كل) ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلا بل هو خصوص العالم العادل في المثال. و اما (كل) فهي باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، و لذا لا يصح أن يوضع مكانها كلمة (بعض)، فلا يستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، و الا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فانه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت (كل) و الاستثناء موجودين.

و الحاصل ان لفظه (كل) و سائر أدوات العموم في مورد التخصيص لم تستعمل الا في معناها و هو الشمول.

و لا معنى للقول بان المجاز في نفس مدخولها، لان مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و ارادة الجميع أو البعض انما يكون من دلالة لفظه أخرى ك (كل) أو (بعض)، فاذا قيد مدخولها و أريد منه المقيد بالعدالة في المثال المتقدم لم يكن مستعملا الا في معناه. و هو من له العلم، و تكون ارادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد، من باب تعدد الدال و المدلول.

و سيجيء ان شاء الله تعالى ان تقييد المطلق لا يوجب مجازا.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة على تقييد مدخول (كل) بما عدا الخاص، فلا تصرف في أداة العموم، ولا في مدخولها، ويكون أيضا من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه أن يكون المستعمل فيه في العام هو البعض، حتى يكون مجازا، بل انما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

۴- حجة العام المخصص في الباقي

إذا شككنا في شمول العام-المخصص- لبعض أفراد الباقي من العام بعد (۱)

(۱). در مبحث چهارم مطلب مورد نظر آن است که (عام) بعد از تخصیص به مخصص متصل و یا منفصل در ما بقی حجیت دارد، یا خیر؟ مثلاً مولی فرموده: کلّ ماء طاهر الا الماء أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۸

التخصیص، فهل العام حجة في هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لإدخاله في حكم العام؟ على أقوال: مثلاً، إذا قال المولى: (كل ماء طاهر)، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل (۱) الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بان العام المخصص حجة في الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام في جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. وإذا لم نقل بحجته في الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

المتغير بالنجاسة (همه آبها پاک است مگر آبی که به توسط نجاست متغیر شده است).

(کلّ ماء) عام است که محکوم به طهارت می باشد (ماء متغیر بنجاسته) با دلیل متصل و یا منفصل استثناء شده که محکوم به طهارت نمی باشد.

بحث و نزاع بین علما از این قرار است که آیا تخصیص عام باعث سقوط عام از حجیت در مورد ما بقی می شود یا خیر؟ اگر تخصیص باعث سقوط عام از حجیت نباشد (عام) مذکور غیر از آب متغیر به نجاست، همه آبها حتی آب قلیل که با نجاست ملاقات کرده و متغیر نشده است را شامل می شود و طهارت را برای همه آبها (جز ماء متغیر به نجاست) ثابت می کند، چه آنکه عام ظهور در ما بقی دارد و ماء قلیل ملاقى غیر متغیر از افراد ما بقی است و محکوم به طهارت است برای آنکه ظهور عام در ما بقی حجیت دارد.

و احتمال آنکه ماء قلیل ملاقى و غیر متغیر ایضا مانند ماء متغیر به نجاست از تحت عام خارج باشد و محکوم به طهارت نباشد، به توسط حجیت ظهور عام طرد شده و احتمال مذکور از کار می افتد.

و اگر تخصیص عام باعث سقوط عام، از حجیت بشود، عام مذکور، در مورد ماء قلیل ملاقى غیر متغیر حجیت ندارد و حکم طهارت برای ماء قلیل ملاقى غیر متغیر به توسط عام ثابت نمی شود و احتمال مزبور (ماء قلیل ملاقى غیر متغیر، مانند ماء متغیر به نجاست مستثنی باشد) به حال خود باقی است و حکم ماء قلیل ملاقى غیر متغیر را که نجاست است و یا طهارت باید از دلیل آخری استفاده نماییم.

(۱). یعنی احتمال می دهیم که ماء قلیل ملاقى و غیر متغیر، از تحت عام خارج باشد و مانند ماء متغیر به نجاست مستثنی باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۵۹

و الأقوال فی المسأله کثیره: (۱) منها التفصیل بین المخصص بالمتصل فیکون حجته

(۱). در مسئله حجیت و عدم حجیت عام در افراد ما بقی بعد از تخصیص، چهار قول وجود دارد:

۱- قول به سقوط حجیت عام یعنی تخصیص باعث می‌شود، عام نسبت به افراد غیر از خاص از حجیت ساقط شود این قول را به بعضی از علمای عامه نسبت داده‌اند.

۲- قول به عدم سقوط حجیت عام که مشهور علما قائل به همین قول هستند به این معنی که عام در مورد ما بقی، ظهور دارد و حجیت خواهد بود بنابراین در مثال مذکور ماء قلیل ملاقی و غیر متغیر مشمول عام بوده و محکوم به طهارت خواهد بود. مرحوم مظفر همین قول دوم را انتخاب فرموده است.

۳- قول به تفصیل بین مخصّص متصل که عام از حجیت ساقط نمی‌شود و بین مخصّص منفصل که عام از حجیت ساقط خواهد شد.

۴- قول چهارم، عکس قول سوم.

مرحوم مظفر می‌فرماید: سرمنشأ نزاع مزبور همان نزاعی است که در مبحث ۳ بررسی گردید به این معنا که اگر استعمال عام مخصّص بفتح، در ما بقی بعد از تخصیص علی نحو حقیقت باشد بطور مسلم حجیت عام در ما بقی ثابت می‌شود و اصلاً نزاع مزبور مطرح نمی‌شود چه آنکه لفظ در معنای حقیقی و موضوع له خود ظهور دارد و حجیت می‌باشد و اگر استعمال عام در ما بقی بنحو مجاز باشد نزاع مزبور مطرح است و باید بررسی نمود که این استعمال مجازی اگر به سرحدّ ظهور باشد حجیت ثابت می‌شود و اگر به سرحدّ ظهور نباشد حجیت ثابت نمی‌شود.

همان‌طوری که توجه دارید در مبحث سوم بیان داشتیم که استعمال لفظ عام در ما بقی به عنوان حقیقت است بنابراین طبق مبنای (حقیقی بودن استعمال عام در ما بقی بعد از تخصیص) باید بحث و نزاع حجیت و عدم حجیت مطرح نشود. و اما قائلین به مجاز بودن استعمال عام در ما بقی بعد از تخصیص، باید بحث و نزاع حجیت و عدم حجیت را مطرح نمایند که اگر ظهور عام در معنای مجازی ثابت شود حجیت ثابت می‌شود و الا فلا.

مثال: مولی فرموده: (اکرم کلّ عالم الا الفاسقین) بنا بر قول به مجازیت عام مخصّص در ما بقی دو تا معنای مجازی برای عام امکان دارد، فرض می‌کنیم علما جمعا یک‌صد نفر هستند ده‌تای آن‌ها فاسقند و ده‌تای آن‌ها در عین حالی که فاسق نمی‌باشند یک مقدار بی‌مبالا‌تند و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۰

فی الباقی، و بین المخصص بالمنفصل فلا یکون حجته. و قيل بالعکس و الحق فی المسأله هو الحجیه مطلقا، لان أساس النزاع ناشئ من النزاع فی المسأله السابقه، و هی ان العام المخصص مجاز فی الباقی ام لا؟

و من قال بالمجاز یستشکل فی ظهور العام و حجیته فی جمیع الباقی من جهة ان المفروض ان استعمال العام فی تمام الباقی مجاز و استعماله فی بعض الباقی مجاز آخر أيضا، فیع النزاع فی أن المجاز الاول أقرب إلى الحقیقه، فیکون العام ظاهرا فيه أو أن المجازین متساویان، فلا ظهور فی احدهما. فاذا كان المجاز الاول هو الظاهر كان العام حجته فی تمام الباقی، و الا فلا یکون حجته.

اما نحن الذین نقول بأن العام المخصص حقیقه كما تقدم، ففي راحه من هذا النزاع، لأننا قلنا: ان أداة العموم باقیه علی ما لها من معنی الشمول لجميع افراد مدخولها، فاذا

هشتادتای آن‌ها کامل‌عیار عادل هستند در فرض مذکور مخصّص ده تا عالم فاسق را از تحت عام خارج می‌سازد آنها واجب ال-اکرام نمی‌باشند در اینجا احتمال می‌دهیم که آن ده نفر عالم بی‌مبالا‌ت مانند خاص ایضا از تحت عام خارج باشد بنا بر مبنای

مرحوم مظفر که (عام مخصّص در ما بقی بطور حقیقت می‌باشد) عام در مورد (۹۰) نفر حجّیت دارد و (۹۰) نفر واجب الـکرام می‌باشد چه آنکه ما بقی (۹۰) نفر موضوع له و معنای حقیقی عام است و ظهور عام در ما بقی محرز است و حجت می‌باشد. و اما بنا بر قول قائلین به مجازیت، (عام) در ما بقی یعنی (۹۰) نفر حقیقت نبوده و بلکه موضوع له عام (۱۰۰) نفر می‌باشد و پس از خروج ده نفر عام دو تا معنای مجازی دارد: یکی (۹۰) نفر، دومی (۸۰) نفر.

بعضی از علما اقربیت و نزدیک بودن به معنای حقیقی را مرّیح می‌دانند و می‌گویند (۹۰) نفر اقرب الی (۱۰۰) نفر می‌باشد، بنابراین عام ظهور در معنای مجازی اول دارد و حجّیت آن در معنای مجازی اول ثابت می‌شود و عام نسبت به جمیع افراد ما بقی حجّت می‌باشد و لکن بعضی از علما اقربیت مزبور را مرّیح نمی‌دانند بنابراین معنای مجازی اول (۹۰) نفر، با معنای مجازی دوم (۸۰) نفر، با هم مساوی هستند و اولی نسبت به دومی ترجیحی ندارد بنابراین، ظهور عام در هیچ‌یک از دو معنای مجازی ثابت نمی‌شود و حجّیت عام نسبت به ما بقی ثابت نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۱

خرج من مدخولها بعض الافراد بالتخصیص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و انما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصیص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

و على أى حال، بعد القول بان العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجّيته في الباقي. و انما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير، و قد لا نقول. لا أنه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

۵- هل يسرى اجمال المخصص إلى العام؟ (۱)

اشاره

كان البحث السابق و هو (حجّية العام في الباقي) في فرض أن الخاص مبين لا اجمال فيه، و انما الشك في تخصیص غيره مما علم خروجه عن الخاص.

و علينا الآن أن نبحت عن حجّية العام في فرض اجمال الخاص. و الاجمال على نحوین.

(۱). مطلب مورد نظر در مبحث پنجم آن است که آیا عام در فرض که خاص مجمل باشد حجّیت دارد یا خیر؟

مهم‌ترین و بامنفعت‌ترین بحث در مباحث عام و خاص همین بحث حجّیت عام در صورت اجمال خاص می‌باشد که فواید فراوانی از نظر فقهی برای بحث مزبور مترتب می‌شود.

مباحث گذشته در فرضی مطرح بود که خاص مبین باشد و هیچ‌گونه اجمالی نداشته باشد و مبحثی که هم‌اکنون وارد آن خواهیم شد در فرضی است که خاص دارای اجمال می‌باشد، خاص گاهی از نظر (مفهوم و معنا و وجود ذهنی و تصویری) اجمال دارد که در این صورت شبهه مفهومیّه بوجود می‌آید، و گاهی از نظر مصداق و وجود خارجی، ابهام و اجمال دارد که در این فرض شبهه مصداقیّه تحقق می‌یابد، مرحوم مظفر هر دو شبهه را جدای از هم و مستقلاً مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد و ابتداء با ذکر دو مثال برای شبهه مفهومیّه و یک مثال برای شبهه مصداقیّه هر دو شبهه را معرفی و اذهان را نسبت به آنها آشنا می‌سازد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۲

۱- (الشبهة المفهومية) (۱)- و هي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بان كان مجملا، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه او لونه او ريحه» الذي يشك فيه

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: شبهه مفهومیه آن است که شک و تردید و اجمال مربوط به نفس مفهوم و معنای (خاص) باشد، البته لازم به یادآوری است که گاهی مفهوم خاص من جمیع الوجوه اجمال دارد مانند قول تعالی در سوره مائده، آیه یک: أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ.

«بهائم بسته‌زبان (حیوانات علفخوار) برای شما حلال گردید جز آنچه بعدا برایتان تلاوت خواهد شد».

(خاص) یعنی (الما ما يتلى عليكم) من جمیع الوجوه اجمال دارد، و یا مثل (اکرم العلماء الا بعضهم) خاص من جمیع الجهات مجمل است، در این قسم بطور مسلم عام بطور کلی از حجیت ساقط است و هرگز تمسک به عام امکان‌پذیر نمی‌باشد و این قسم از محل بحث خارج است، و گاهی (خاص) فی الجملة اجمال دارد به این معنا که خاص یک مورد خالی از اجمال دارد، مثلا مولی فرموده: اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق منهم، عام در مورد افرادی که علم به عدم فسق آنها داریم حجت است و همچنین افرادی که علم به فسق آنها داریم (مرتکبین کبیره) قطعا از تحت عام خارج هستند، و اما مرتکبین صغیره مورد شک است بخاطر اجمالی که در مفهوم «فسق» موجود است، نمی‌دانیم مرتکب صغیره داخل در فسق هستند و یا داخل در تحت عام می‌باشند.

این قسم مورد کلام است که آیا در مورد افراد مشکوک تمسک به عام جایز است و یا خیر؟ و در مثال کلّ ماء طاهر الا ما يتغير طعمه او لونه او ريحه، که کلّ ماء، مسلما آبهای غیر متغیر را شامل می‌شود و طهارت را برای آنها ثابت می‌نماید و همچنین آبهایی که بوسیله نجاست بتغییر حسی متغیر شده‌اند از تحت عام خارجند و داخل در تحت خاص می‌باشند و لکن بخاطر اجمالی که در مفهوم (ما يتغير) موجود است نمی‌دانیم که تغییر تقدیری را شامل می‌شود یا خیر؟ و لذا آبی که به تغییر تقدیری متغیر شده است مورد شک است که آیا داخل در تحت عام است که محکوم به طهارت باشد یا داخل در تحت خاص است که محکوم به نجاست باشد، بحث و نزاع در این است که آیا در مورد فرد مشکوک به عام می‌توان تمسک کرد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۳

أن المراد من التغير خصوص التغير الحسی أو ما يشمل التغير التقديری. (۱) و نحو قولنا:

«أحسن الظن الا بخالد» الذي يشك فيه أن المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلا.

۲- (الشبهة المصادقية)، و هي في فرض الشك في دخول فرد من أفراد العام في الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مينا لا اجمال فيه، كما إذا شك في مثال الماء السابق ان ماء معيناً، أ تغير بالنجاسة فدخل في حكم الخاص أم لم يتغير فهو لا يزال باقيا على طهارته.

و الكلام في الشبهتين يختلف اختلافًا بينا. فلنفرّد لكل منهما بحثًا مستقلا:

(أ- الشبهة المفهومية)

الدوران في الشبهة المفهومية (تارة) يكون بين الاقل و الأكثر، كالمثال الاول، فان الامر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسی أو يعم التقديری، (فالاقل) هو التغير الحسی، و هو المتيقن. (و الاكثر) هو الاعم منه و من التقديری.

(و اخرى) يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فان الامر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، و بين خالد بن سعد، و لا قدر متيقن في

البین. (۲)

ثم على كل من التقديرين، اما أن يكون المخصص متصلا أو منفصلا. و الحكم في المقام يختلف باختلاف هذه الاقسام الاربعه في الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

۱، ۲- فيما إذا كان المخصص (۳) (متصلا) سواء كان الدوران فيه بين الاقل و الاكثر أو

(۱). تغییر تقدیری یعنی تغییر فرضی، مثلا رنگ فلان آب حوض به وسیله جوهر تغییر کرده است و یک مقدار نجاست داخل آن آب افتاده و تغییر رنگ آن آب بوسیله نجاست محسوس نمی‌باشد اگر آب حوض صاف و زلال بود، تغییر رنگ آن بوسیله نجاست محسوس بود و به تغییر مذکور تغییر تقدیری می‌گویند.

(۲). قاعده کلیه آن است که در (اقل و اکثر) قدر متیقن وجود دارد و در (متباینین) قدر متیقن وجود ندارد.

(۳). در شبهه مفهومیه چهار صورت تصور می‌شود، برای هر یک از آن‌ها مثال ذکر نموده و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۴

طبق بیان کتاب احکام آنها را بیان می‌نمایم.

صورت اول: مخصیص متصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند اکرم العلماء الّما الفاسقین منهم، که مفهوم «فاسق» اجمال دارد به این معنا که (فاسق) مرتکب کبیره را قطعاً شامل است ولی نمی‌دانیم که مرتکب صغیره را ایضا شامل می‌شود یا خیر؟ که دوران امر بین اقل و اکثر است، اقل که قدر متیقن است مرتکب کبیره می‌باشد و اکثر، مرتکب کبیره و مرتکب صغیره خواهد بود.

صورت دوم: مخصیص متصل است و دوران امر بین متباینین می‌باشد، مانند (اکرم العلماء الا خالدا) در مفهوم (خاص) اجمال وجود دارد نمی‌دانیم که (خالد) ابن بکر استثنا شده و یا خالد بن سعد؟ دوران امر بین خالد بن بکر و خالد بن سعد است که با هم تباین دارند و قدر متیقن وجود ندارد.

نزاع در این صورت از این قرار است که آیا ظهور عام، مورد شک را (که مرتکب صغیره باشد در مثال اول و خالد بن بکر و خالد بن سعد باشد در مثال دوم، شامل می‌شود یا خیر؟

اگر شامل شود حکم و جوب اکرام برای مرتکب صغیره و برای هر دو خالد ثابت می‌شود و اگر شامل نشود حکم مرتکب صغیره و هر دو خالد نامعلوم است.

مرحوم شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: ظهور عام در هر دو مثال، موارد شک را شامل نمی‌شود چه آنکه مخصیص متصل که مجمل است مانع از انعقاد ظهور عام می‌شود و اجمالی که در (خاص) موجود است به (عام) سرایت خواهد کرد، بنابراین در مورد مرتکب صغیره و کذا در مورد خالدین، تمسک به عام غیر ممکن است و عام تنها حکم علماء عدول را در مثال اول و حکم علمای غیر خالدین را، که وجوب اکرام باشد بیان می‌کند و مرتکب صغیره و خالدین را نه (عام) شامل می‌شود و نه (خاص) و برای تحصیل حکم مرتکب صغیره و خالدین باید به اصل عملی رجوع شود و مقتضی اصل عملی به اختلاف مقامات مختلف می‌شود.

صورت سوم: مخصیص، منفصل است و دوران امر بین اقل و اکثر می‌باشد مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق منهم) مخصیص منفصل، اجمال دارد و دوران امر بین اقل و اکثر است، مرتکب کبیره قطعاً داخل در تحت خاص است ولی نمی‌دانیم که (فاسق) مرتکب صغیره را ایضا شامل می‌شود یا خیر؟ نزاع در این است که آیا مرتکب صغیره را عام شامل می‌شود که وجوب اکرام برای آن ثابت بشود و یا شامل نمی‌شود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۵

بين المتباينين، فان الحق فيه ان اجمال المخصص يسرى إلى العام أى أنه لا يمكن التمسك باصالة العموم لادخال المشكوك فى حكم العام.

و هو واضح على ما ذكرناه سابقا من أن المخصص المتصل من نوع قرينه الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعموم ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملا سرى اجماله إلى العام، لان ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعموم ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳- فى الدوران بين (الاقل و الاكثر) إذا كان المخصص (منفصلا) فان الحق فيه ان

مرحوم مظفر مى فرمايد: اجمال خاص در اين صورت سوم به عام سرايت نمى كند و در مورد مرتكب صغيره مى توان به عموم عام تمسك كرد و حكم وجوب اكرام را برای آن ثابت نمود چه آنكه در فصل سوم بيان كرديم كه پيش از آمدن مخصيص منفصل برای عام، ظهور در جميع افراد منعقد مى شود و مخصيص منفصل در مثال مذکور تنها مرتكب كبيره را از تحت عام خارج مى سازد و زايد بر آن را كه (مرتكب صغيره) باشد، نمى تواند خارج كند و نسبت به زايد حجيت ندارد، بنا بر اين حجيت خاص منحصر در قرد متيقن (مرتكب كبيره) مى باشد و مرتكب صغيره داخل در تحت عام مى ماند و برای اثبات وجوب اكرام برای مرتكب صغيره مى توان به ظهور عام تمسك كرد و ظهور عام در زايد از قدر متيقن مزاحم ندارد و حجيت آن در مورد مرتكب صغيره محرز مى باشد.

صورت چهارم: مخصيص مجمل منفصل است و دوران امر بين متباينين مى باشد مانند (اكرم العلماء و لا تكرم خالدا) دوران امر بين متباينين است نمى دانيم خالد بن بكر استثنا شده و يا خالد بن سعد استثنا شده است.

مرحوم مظفر مى فرمايد: در اين صورت چهارم اجمال (خاص) دامنگير (عام) مى شود و عام را از حجيت ساقط مى نمايد چه آنكه در مثال مزبور علم اجمالى داريم كه به حكم (لا تكرم خالدا)، يكي از دو نفر (خالد بن بكر و خالد بن سعد) محرم الاكرام است و مخصيص منفصل مجمل، باعث شده است كه عام در متباينين ظهورى نداشته باشد و متباينين (خالد بن بكر و خالد بن سعد) نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) مى باشد و برای تحصيل حكم آن دو، به اصل عملى بايد رجوع گردد كه اصالة التخيير و يا اصالة الاحتياط بنا بر اقتضای مقام جارى مى شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۶

اجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أى انه يصح التمسك باصالة العموم لا دخال ما عدا الاقل فى حكم العام. و الحجته فيه واضحة بناء على ما تقدم فى الفصل الثانى من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذا كان الخاص مجملا فى الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجة فى الزائد، لانه - حسب الفرض - مجمل لا ظهور له فيه، و انما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن و هو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجيه العام و ظهوره فيه.

۴- فى الدوران بين (المتباينين) إذا كان المخصص (منفصلا)، فان الحق فيه ان اجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لان المفروض حصول العلم الاجمالى بالتخصيص واقعا، و ان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية فى كل واحد منهما. و الفرق بينه و بين المخصص المتصل (۱) المجل أن فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأسا، و فى المنفصل المردد بين المتباينين ترتفع حجة الظهور، و ان كان الظهور البدوى باقيا، فلا يمكن التمسك باصالة العموم فى أحد المرددين.

بل لو فرض أنها تجرى بالقياس إلى احدهما (۲) فهى تجرى ايضا بالقياس إلى الآخر،

(۱). یعنی فرق بین دوران امر بین متباینین در مخصّص منفصل و بین دوران امر بین متباینین در مخصّص متصل آن است که در مخصّص متصل اصلا برای عام ظهور منعقد نشده است تا شامل خالدین بشود و در مخصّص منفصل ابتداء ظهور برای عام منعقد می‌شود و شامل جمیع افراد (حتّی خالدین) خواهد شد، منتهی بعد از آمدن مخصّص منفصل بخاطر علم اجمالی که در متباینین موجود است، ظهور عام ساقط شده است.

(۲). ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در صورت چهارم که دوران امر بین متباینین می‌باشد و مخصّص مجمل، منفصل است با آنکه برای عام ابتداء ظهور در جمیع افراد منعقد شده است ولی بخاطر علم اجمالی که در متباینین (خالد بن بکر و خالد بن سعد که قطعا یکی از آن دو از تحت عام خارج است) موجود است در مورد هر دو خالد که دو طرف علم اجمالی هستند باصالة الظهور عام نمی‌شود تمسک کرد چه آنکه اگر اصالة الظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۷

ولا- ممکن جریانها معا لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فیتعارضان و يتساقطان.. و ان كان الحق أن نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جریان اصالة العموم فی کل منهما رأساً لا أنها تجری فیهما فیحصل التعارض ثم التساقط.

(ب- الشبهة المصدقية)

قلنا: ان الشبهة المصدقية (۱) تكون في فرض الشك في دخول فرد من أفراد ما

را تنها در خالد بن بکر جاری نماییم و وجوب اکرام برای آن ثابت شود ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و همچنین اگر تنها در خالد بن سعد جاری نماییم ایضا ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و لذا اگر قرار باشد که اصالة الظهور در طرفین علم اجمالی جاری شود باید در هر دو طرف جاری گردد و از جریان اصالة الظهور عام، در هر دو طرف مخالفت قطعیه لازم می‌آید چه آنکه قطعا یکی از آنها از تحت عام خارج بوده است.

بنابراین اصالة الظهور در مورد خالد بن بکر با اصالة الظهور در مورد خالد بن سعد تعارض می‌کند و تساقط خواهد کرد.

تحلیل مذکور بر مبنای کسانی است که جریان اصل را در اطراف علم اجمالی ابتداء جایز می‌دانند و معتقدند که بعد از جریان تعارض پیش می‌آید و سپس تساقط می‌کنند، ولی مبنای صحیح و مطابق با واقع آن است که در اطراف علم اجمالی اصالة العموم از ابتدا جاری نمی‌شود و بکلی علم اجمالی از ابتدا مانع جریان اصالة العموم خواهد بود.

(۱). در شبهه مصداقیه شیخ مظفر (ره) مثالی را که ذکر فرموده، حدیثی است منسوب به پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: (علی الید ما اخذت حتّی تؤدّی) «بر «ید» است آنچه را که اخذ کرده تا آنکه ادا نماید» تصویر عام و خاص و کیفیت نزاع از قرار ذیل است.

از حدیث مزبور (عامی) بدست می‌آید (کلّ ید ضامنة) هر دستی که مسلط بر مال غیر باشد ضامن است، ید امانی و عدوانی را شامل می‌شود، دلیل آخری که عدم ضمان (ید) امانی را ثابت می‌کند عام مزبور را تخصیص می‌زند بنابراین (ید) امانی از تحت عام خارج است و تنها (ید) عدوانی در تحت عام باقی خواهد بود.

حالا در مورد (یدی) که مسلط بر مال غیر است شک داریم که آیا عدوانی می‌باشد و یا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۸

امانی خواهد بود و اجمال و تردید مربوط به مصداق است، نه مفهوم چه آنکه مفهوم (ید عدوانی) و (ید امانی) کاملاً معلوم است و شک و تردید در این است که (ید) مورد شک عدوانی است که داخل در عام باشد و یا امانی است که داخل در خاص باشد. مثال دیگر: مثلاً مولى فرموده: (اکرم العلماء ألما الفسّاق منهم) و (اکرم العلماء ولا تکرّم الفسّاق منهم) معنای فاسق واضح و مبین است و لکن افرادی مشتبه وجود دارند که بین فاسق و عادل بودن مردد می‌باشند.

کیفیت نزاع آن است که آیا (عام) در مورد افراد مشتبه حجیت دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا برای ثبوت حکم عام برای افراد مشکوک، به عموم عام تمسک می‌شود یا خیر؟ آنچه که مسلم است آن است که در مخصّص متصل که به حسب مصداق مجمل است، همه اتفاق دارند که تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک جایز نمی‌باشد چه آنکه در مخصّص متصل از اول برای عام ظهور نسبت به جمیع افراد منعقد نمی‌شود بلکه عام تنها نسبت به افرادی که علم به خروج آنها از تحت خاص داریم، ظهور دارد ولی در مورد مخصّص منفصل که به حسب مصداق اجمال دارد، بین علما نزاع شده است که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟

شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به مشهور از علمای قدیم نسبت داده شده است و مشخص نفرموده است که جواز تمسک به عام که منسوب به مشهور علمای قدیم می‌باشد، تنها در خصوص منفصل است نه در خصوص متصل ولی از عبارت کتاب (و هو نظیر ما قلناه فی المخصّص المنفصل فی الشبهه المفهومیه...) معلوم می‌شود که منظور قائلین به جواز تمسک به عام در صورتی است که مخصّص مجمل منفصل باشد چه آنکه در عدم جواز تمسک به عام در مخصّص متصل و در شبهه مصداقیه احدی اختلاف ندارد.

علی‌ای حال مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث که آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز است یا خیر؟ می‌فرماید: به مشهور از علمای قدیم (مانند شهید ثانی و صاحب عروه «ره»)) جواز تمسک به عام نسبت داده شده است که آنها قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌باشند و لذا در مثال مذکور (علی الید ما اخذت) در مورد (ید) مورد شک، فتوی به ضمان داده‌اند از این فتوا کشف می‌شود که آنها به عموم عام تمسک نموده‌اند و فرد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۶۹

ینطبق علیه العام فی المخصّص، مع کون المخصّص مبیناً لا اجمال فیه، و انما الاجمال فی المصداق. فلا یدری أن هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حکم العام، ام لم يتصف فهو مشمول لحکم العام، کالمثال المتقدم، و هو الماء المشکوک تغیره بالنجاسة، و کمثال الشک فی الید علی مال انها ید عادیة او ید امانة، فیشک فی شمول العام لها و هو قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»، لانها ید عادیة، أو خروجها منه لانها ید امانة، لما دل علی عدم ضمان ید الامانة المخصّص لذلك العموم. ربما ینسب إلى المشهور من العلماء الاقدمین القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیة، و لذا أفتوا فی مثال الید المشکوکة بالضمان. و قد یتدل لهذا القول: (۱) بأن انطباق عنوان العام علی المصداق المررد معلوم فیکون العام حجة فیه ما لم

مشکوک (یدی که امانی بودن و عدوانی بودن آن معلوم نیست) را داخل در حکم عام دانسته‌اند و ضمان را برای فرد مشکوک ثابت کرده‌اند.

(۱). قائلین بجواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه به این کیفیت استدلال نموده‌اند:

انطباق عنوان (عام) بر فرد مشکوک کاملاً معلوم است یعنی (کلّ ید) که عام است بر، (ید) مشکوک معلوم است که انطباق دارد برای اینکه (کل ید) شامل (ید) مشکوک صددرصد می‌شود، بنابراین وقتی که انطباق عنوان عام بر فرد مشکوک محرز باشد حجیت عام نسبت به فرد مشکوک محرز خواهد شد و خاصّ که حجّت اقوی است، در فرد مشکوک با عام معارض نمی‌باشد چه

آنکه انطباق خاص (ید امانی) بر فرد مشکوک غیر معلوم است، از اینجاست که حکم (ضمان) نسبت به فرد مشکوک ثابت می‌شود و تمسک به عام در شبهه مصداقیه جایز می‌باشد.

شیخ مظفر (ره) می‌فرماید: حق آن است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه در مخصّص متصل و منفصل جایز نمی‌باشد، ما حصل دلیل ایشان آن است که اولاً استدلال قائلین به جواز را، پاسخ می‌دهد و سپس دلیل عدم جواز تمسک را بیان می‌فرماید. در مورد استدلال قائلین به جواز می‌فرماید: درست است که (عام) بر فرد مشکوک منطبق می‌شود ولی از لازمه انطباق، حجیت نمی‌باشد مثلاً (کلّ ید) بر ید مشکوک قابل انطباق است ولی حجت نخواهد بود چه آنکه مخصّص مجمل موضوع حکم و جوب ضمان را در عام، مقید می‌سازد به این معنا که موضوع (حکم و جوب ضمان) پیش از مخصّص، مطلق (ید) اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۰

یعارض بحجّه أقوى، و اما انطباق عنوان الخاص علیه فغیر معلوم، فلا یكون الخاص حجّة فیه، فلا یزاحم حجیة العام. و هو نظیر ما قلناه فی المخصّص المنفصل فی الشبهة المفهومیة عند الدوران بین الاقل و الاکثر. و الحق عدم جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصدقیة فی المتصل و المنفصل معا. و دلیلنا علی ذلك: ان المخصّص لما كان حجّة أقوى من العام، فانه موجب لقصر حکم العام علی باقی أفراد، و رافع لحجیة العام فی بعض مدلوله.

و الفرد المشکوک مردد بین دخوله فیما كان العام حجّة فیه و بین خروجه عنه مع عدم دلالة العام علی دخوله فیما هو حجّة فیه، فلا یكون العام حجّة فیه بلا- مزاحم كما قبل فی دلیلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام علیه معلوما، فلیس هو معلوم الانطباق علیه بما هو حجّة.

و الحاصل، ان هناك عندنا حجّتين معلومتین حسب الفرض (احدهما) العام، هو حجّة فیما عدا الخاص. (و ثانیتهما) المخصّص، و هو حجّة فی مدلوله، و المشتبه مردد بین دخوله فی تلك الحجّة أو هذه الحجّة.

بود ولی بعد از تخصیص موضوع (حکم و جوب ضمان) مقید می‌شود به (عدوانی بودن) یعنی قبل از تخصیص موضوع، مطلق (ید) بود و بعد از تخصیص (ید عدوانی) موضوع خواهد بود، یعنی تنها (ید عدوانی) محکوم به ضمان می‌باشد نه مطلق (ید) بنابراین عام اگرچه انطباق بر ید مشکوک دارد ولی حجیت ندارد.

به عبارت دیگر: عام مذکور نمی‌تواند (ید مشکوک) را ید عدوانی بسازد و حکم و جوب ضمان را بر آن بار نماید، این است که می‌گوییم: عام نسبت به فرد مشکوک حجیت ندارد و تنها حکم و جوب ضمان را برای (ید عدوانی) ثابت می‌کند و بس. (و الحاصل) ما حصل دلیل شیخ مظفر (ره) آن است که در مثال (علی الید...) دو تا حجّت موجود است: حجّت اول (عام) است و حجّت دوم (خاص) است که (الآ الید الامانی) باشد و این خاص تنها در مورد ید امانی حجیت دارد که عدم ضمان را ثابت می‌کند و اما فرد مشکوک (ید مشکوک) نه داخل در حجّت اول است و نه داخل در حجّت دوم، یعنی نه مشمول (عام) است و نه مشمول (خاص) و برای تحصیل حکم (ید مشکوک) به اصل عملی باید مراجعه شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۱

و بهذا یظهر الفرق بین الشبهة المصدقیة (۱) و بین الشبهة المفهومیة فی المنفصل عند الدوران بین الاقل و الاکثر. فان الخاص فی الشبهة المفهومیة لیس حجّة الا فی الاقل، و الزائد المشکوک لیس مشکوک الدخول فیما كان الخاص معلوم الحجیة فیه بل

(۱). با بیان مزبور فرق شبهه مصداقیه با شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل کاملاً ظاهر می‌شود، چه آنکه در شبهه مصداقیه (خاص)

تنها در (یده‌های امانی) حجّت است و (عامّ) تنها در (یده‌های عدوانی) حجّت دارد، فرد مشکوک مردد است بین آنکه داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاصّ؟

و اما در شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل و در دور آن امر بین اقلّ و اکثر مانند (اکرم العلماء و لا تکرّم الفسّاق من العلماء) شبهه در این است که آیا (فاسق) به معنای مرتکب کبیره تنها است که اقل باشد و یا آنکه معنای فاسق اعم از مرتکب کبیره و مرتکب صغیره است، به عبارت دیگر: شک و تردید مربوط به حجّت خاصّ است که آیا دایره حجّت خاصّ وسیع است که مرتکب کبیره و مرتکب صغیره را شامل می‌شود و یا آنکه دایره حجّت آن ضیق است که تنها اقل (مرتکب کبیره) را شامل می‌شود و در شبهه مصداقیه دایره حجّت خاصّ معلوم است که تنها (ید امانی) را شامل می‌شود و شک و تردید در مصداق است که آیا (ید مشکوک) داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاصّ.

و لذا در شبهه مفهومیه این چنین نیست که (اکثر) یعنی مرتکب صغیره مردد باشد بین آنکه یا داخل در حجّت عام است و یا داخل در حجّت خاصّ بلکه شبهه این بود که حجّت خاصّ شامل اکثر می‌شود یا خیر؟

و گفتیم اگر حجّت خاصّ نسبت به اکثر مشکوک باشد حتما حجّت نخواهد داشت و اکثر داخل در تحت عام است و عام نسبت به آن حجّت دارد و مزاحمی هم نخواهد داشت و سرانجام تمسّک به عام در شبهه مفهومیه در مخصّص منفصل در دوران امر بین اقل و اکثر جایز می‌شود.

و اما در ما نحن فیه یعنی در شبهه مصداقیه فرد مشکوک مردد است بین آنکه داخل در حجّت عام باشد و یا داخل در حجّت خاصّ و سرانجام بخاطر اجمالی که در فرد مشکوک موجود است نه داخل در حجّت عام می‌شود و نه داخل در حجّت خاصّ و از اینجاست که تمسّک به عام در شبهه مصداقیه جایز نمی‌باشد و فرد مشکوک مجرای اصل عملی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۲

الخاص مشکوک أنه جعل حجة فيه أم لا. و مشکوک الحجية في شيء ليس بحجة - قطعا - في ذلك الشيء. و اما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. و عليه لا يكون الاكثر مرددا بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلا يزاحم حجة العام فيه.

و اما فتوی المشهور بالضمنان (۱) فی الید المشکوکه انها ید عادیة أو ید أمانة فلا یعلم انها لاجل القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهة المصداقیة، و لعل لها وجه آخر لیس المقام محل ذکره.

(۱). این عبارت به پاسخ اشکالی اشاره دارد و آن اشکال آن است که بنا بر مبنای مرحوم شیخ مظفر (ره) تمسّک به عام در شبهه مصداقیه جایز نیست در صورتی که مشهور از علما در مورد (ید مشکوک) فتوا بضمنان داده‌اند و معلوم می‌شود که تمسّک به عام نموده و حکم عام را (که ضمنان باشد) در فرد مشکوک (یدی که نمی‌دانیم عدوانی است یا امانی) ثابت کرده‌اند، بنابراین مشهور از علما تمسّک به عام را در شبهه مصداقیه جایز می‌دانند.

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: فتوی آنها به ضمنان در مورد ید مشکوک نه بخاطر آن است که به عام تمسّک جسته‌اند بلکه فتوی به ضمنان انگیزه و دلیل دیگری دارد که در این مختصر مجالی برای ذکر آن نخواهد بود.

وجه و دلیل فتوی مزبور را در محاضرات، جلد ۵، صفحه ۱۸۹، چنین بیان می‌فرماید:

موضوع ضمنان مرکّب از دو چیز است: ۱- استیلا بر مال غیر ۲- عدم رضای مالک.

با تحقّق این دو چیز ضمنان محقّق می‌شود، در مورد ید مشکوک (مثلا می‌دانیم که ید زید بر مال غیر مسلط است و نمی‌دانیم که تسلط او عدوانی است یا امانی)، اصل استیلا بر مال غیر بالوجدان محرز است و در مورد رضای مالک شک می‌کنیم و اصل عدم

رضای مالک جاری می‌شود و عدم رضای مالک محرز خواهد شد و سرانجام موضوع ضمان که مرکب از دو چیز بود (استیلا بر مال غیر و عدم رضای مالک) محرز می‌گردد و بدین لحاظ در مورد ید مشکوک (ضمان) ثابت می‌گردد. بنابراین دلیل و انگیزه فتوای مشهور، به ضمان ید مشکوک، تمسک به اصالة العموم نبوده و بلکه همان است که بیان گردید. اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۳

(تنبیه)

- فی جواز التمسک بالعام (۱) فی الشبهة المصدقية إذا كان المخصص لبيان - المقصود من المخصص (اللبی): ما يقابل اللفظی، کالاجماع و دلیل العقل اللدین هما

(۱). ما حصل سخن در تنبیه مورد بحث آن است که گاهی مخصیص لیبی می‌باشد مانند (اجماع و ضروره و یا سیره و حکم عقل) که هریک از آنها دلیل برای تخصیص عام بوده و در مقابل مخصیص لفظی، خواهد بود. مثلا- مولی فرموده: (اکرم جیرانی) و از خارج می‌دانیم که مولی اکرام جیرانی که با او عداوت دارند، را نخواسته است، بنابراین (عام) مزبور را دلیل لیبی و غیر لفظی، تخصیص زده است و بدین لحاظ همسایگانی که با مولی عداوت ندارند، بدون شک و تردید واجب الاکرام هستند و همچنین همسایگانی که با مولی عداوت دارند، بحکم مخصیص لیبی از تحت عام خارجند و واجب الاکرام نمی‌باشند.

و اما یک فرد از همسایه‌ها، مورد شک است که آیا با مولی عداوت و دشمنی دارد یا خیر؟ نزاع و خلاف در این است که آیا عموم عام نسبت به فرد مشکوک حجیت دارد یا خیر؟ آیا جهت ادخال (فرد مشکوک) را در حکم عام، به عام می‌توانیم تمسک نماییم یا نه؟ شیخ انصاری رحمه الله علیه تمسک به عام را در شبهه مصداقیه نسبت به فرد مشکوک در صورتی که مخصیص لیبی باشد، مطلقا جایز می‌داند.

و صاحب کفایه هروی رحمه الله علیه در این زمینه قائل به تفصیل شده است به این کیفیت: اگر مخصیص (لبی) دلیل عقل و درعین حال ضروری و بدیهی باشد به حیثی که اتکال و اعتماد متکلم در مقام بیان مراد خود، به آن مخصیص لیبی صحیح باشد در این صورت تمسک به عام در مورد فرد مشکوک جایز نمی‌باشد چه آنکه مخصیص لیبی مذکور مانند مخصیص متصل لفظی، مانع از انعقاد ظهور (عام) در جمیع افراد می‌شود و عام تنها در ما عداوی خاص (که همان جیران غیر عدو باشد) حجیت است و نسبت به فرد مشکوک، ظهور و حجیتی نخواهد داشت و مجالی برای تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک، باقی نمی‌ماند.

و اما اگر مخصیص لیبی، غیر بدیهی باشد به حیثی که اعتماد متکلم بر آن، در مقام بیان مراد خود صحیح نباشد، در این صورت مخصیص لیبی مانند مخصیص منفصل لفظی خواهد بود و مانع از انعقاد ظهور عام در جمیع افراد نمی‌باشد و بدین لحاظ در مورد فرد مشکوک می‌توانیم به عام تمسک نماییم و حجیت عام در مورد فرد مشکوک بلامزاحم خواهد بود.

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۴

دیلان و لیساً من نوع الالفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الانصاری قدس سره جواز التمسک بالعام فی الشبهة المصدقية مطلقا إذا كان المخصص لیبیا. و تبعه جماعة من المتأخرین عنه.

و ذهب المحقق شیخ اساتذتنا (صاحب الكفایه) قدس سره إلى التفصیل بین ما إذا كان المخصص اللیبی مما یصح ان یتکل علیه

المتكلم فی بیان مراده بأن كان عقليا ضروريا، فانه يكون كالمتمصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصدقيه- و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضروريا على وجه يصح أن يتكل، عليه المتكلم، فانه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصدقيه، لبقاء العام على ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم. و استشهد على ذلك بما ذكره (۱) من الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة

(۱). مرحوم صاحب كفایه (ره) بمنظور اثبات مدعای خود، در کفایه الاصول سه تا دلیل ذکر نموده است، مرحوم مظفر به دوتای از آن ادله در طی شش سطر اشاره می‌فرماید و ما حاصل آن دو دلیل از قرار ذیل می‌باشد:

۱- سره مستمره بین عقلا آن است که عبد را در صورت ترک فرد مشکوک مستحق مؤاخذه می‌دانند، مثلا مولی فرموده (اکرم جیرانی) «همسایگان مرا گرامی دار» و می‌دانیم که بطور مسلم مولی گرامی داشت، اعدا از جیران خود را نخواسته است و در مورد عداوت بعضی از جیران شک داریم که آیا با مولی دشمنی و عداوت دارند یا خیر؟ و از یک طرف مخصّص لثبی از نوع بدیهی و ضروری نمی‌باشد.

در این فرض اگر آقای عبد از گرامی داشت افراد مشکوک صرف نظر نماید و آن بعض مشکوک را اکرام نکند، از نظر عقلا آقای عبد مستحق مذمت بوده و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد، از اینجا کشف می‌شود که تمسک به عام در شبهه مصدقيه در صورتی که مخصّص لثبی باشد و از قسم بدیهی و ضروری نباشد، جایز خواهد بود.

و اما اگر مولی پس از ایراد عام مزبور، مخصّص لفظی بیاورد و بگوید: لا تکرّم اعدائی، در این فرض اگر (عبد) فرد مشکوک را اکرام نکند مستحق مذمت و مؤاخذه نمی‌باشد.

۲- دلیل دوم آن است که بناء عقلا در مورد مخصّص لثبی و در شبهات مصدقيه نسبت به فرد مشکوک، حجیه اصالة العموم و عمل کردن به عام خواهد بود و در صورتی که مخصّص،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۵

بین العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باکرام جیرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا یرید اکرام من كان عدوا له من الجیران، فان العبد لیس له ألا- یکرّم من یشکّ فی عداوته، و للمولى ان یؤاخذه على عدم اکرامه و لا- یصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لان بناء العقلاء و سیرتهم هی ملاک حجیه اصالة الظهور، فیکون ظهور العام- فی هذا المقام- حجة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك بانه يستكشف (۱) من عموم العام للفرد المشکوک انه لیس فردا للخاص الذى علم خروجه من حکم العام. و مثل له بعموم قوله (لعن الله بنی فلان قاطبة) المعلوم منه خروج من كان مؤمنا منهم فان شکّ فی ایمان شخص یحکم بجواز لعنه للعموم. و کل من جاز لعنه لیس مؤمنا. فینتج من الشكل الاول «هذا الشخص لیس مؤمنا».

هذا خلاصة رأی صاحب الكفایة قدس سرّه و لكن شیخنا المحقق الكبير النائینی (۲) أعلى

لفظی باشد فلا يعملون بالعام و لا یبنون على حجیت اصالة العموم فی الشبهات المصدقيه.

(۱). مرحوم صاحب كفایه (ره) در کفایه الاصول پس از آنکه مدعای خود را با دلایلی به اثبات می‌رساند می‌پردازد به بررسی نتایج و اموری که بجواز تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک در مخصّص لثبی و در شبهات مصدقيه مترتب می‌شود.

و مرحوم مظفر یکی از آن نتایج را در طی چهار سطر و نصف بیان می‌فرماید و ما حاصل آن این است که در مثال (لعن الله بنی امیه قاطبة) «خداوند بنی امیه را جمعا لعن فرموده است».

ما از خارج علم داریم که لعن مؤمن جایز نمی‌باشد و در یکی از افراد بنی امیه شک داریم که مؤمن است تا لعنش جایز نباشد و یا

ایمان ندارد تا لعنش جایز باشد با تمسک به عام نسبت به فرد مشکوک ثابت می‌شود که فرد مشکوک جایز اللعن است و هرکسی که جایز اللعن باشد مؤمن نمی‌باشد و سرانجام از (شمول عام فرد مشکوک را کشف می‌شود که فرد مشکوک مؤمن نبوده و یکی از افراد (خاص) به حساب نمی‌آید و بلکه (فرد مشکوک) یکی از افراد عام خواهد بود.

(۲). یعنی مرحوم نائینی رحمه الله علیه نه قول شیخ انصاری را می‌پذیرد و نه تفصیل صاحب کفایه (ره) را، بلکه تفصیل دیگری را که با تفصیل مرحوم صاحب کفایه (ره) تفاوت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۶

الله مقامه لم یرتض هذا التفصیل. و لا اطلاق رأی الشیخ قدس سره، بل ذهب إلى تفصیل آخر.

(و خلاصه): أن المخصص (۱) اللبی سواء كان عقليا ضروريا یصح أن یتکل علیه المتکلم فی مقام التخطب، أو لم یکن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو اجماعا- فانه كالمخصص اللفظی کاشف عن تقييد المراد الواقعی فی العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعی باقیا علی اطلاقه الذی يظهر فيه العام. فلا مجال للتمسك بالعام فی الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبی و اللفظی، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. و لا یفرق فی هذه الجهه بین ان یكون الكاشف لفظيا أو لیا.

و استثنی من ذلك ما إذا كان (۲) المخصص اللبی لم یستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل انما أدرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الاجماع علی كونه ملاكا لحكم الشارع (كما إذا أدرك العقل أو قام الاجماع علی ان ملاك لعن بنی فلان هو كفرهم) فان ذلك لا یوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاک لا یصلح لتقييد بل

دارد، ارائه می‌فرماید.

(۱). مرحوم مظفر خلاصه قسمت اول فرمایش مرحوم نائینی را در طی هفت سطر بیان می‌کند و قسمت دوم فرمایش مرحوم نائینی که مربوط به اصل تفصیل است از عبارت (و استغنی منه ...) به بعد بیان می‌فرماید و ما حصل قسمت اول فرمایش نائینی (ره) که در طی هفت سطر بیان کرده است، آن است که علی رغم اعتقاد مرحوم صاحب کفایه، مخصیص لبی با لفظی هیچ فرقی ندارد همان طوری که مخصیص لفظی از تقييد موضوع حکم، کشف می‌نماید مخصیص لبی ایضا از تقييد موضوع حکم، کشف خواهد کرد و از این جهت مخصیص لفظی با لبی فرقی نخواهد داشت.

(۲). یعنی مرحوم نائینی تمسک به عام را در شبهه مصداقیه نسبت به فرد مشکوک در مخصیص لبی در صورتی جایز می‌داند که مخصیص لبی کاشف از تقييد موضوع حکم، نباشد بلکه مخصیص لبی تنها ملاک حکم را بیان نماید، در این فرض تمسک به عام جایز است، مرحوم مظفر مبنای مرحوم نائینی را به اندازه کافی شرح و توضیح داده است.

در پایان بحث، مرحوم مظفر مبنای شیخ انصاری را می‌پذیرد و بدون آنکه در آن زمینه شرح و بسطی دهد مبحث مخصیص لبی را به پایان می‌برد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۷

من العموم یستكشف وجود الملاک فی جمیعهم. فاذا شك فی وجود الملاک فی فرد یكون عموم الحكم کاشفا عن وجوده فيه. نعم لو علم بعدم وجود الملاک فی فرد یكون الفرد نفسه خارجا کما لو أخرجه المولى بالنص علیه، لا أنه یكون كالمقيد لموضوع العام.

و اما سکوت المولى عن بیانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العادین.

نعم لو تردد الامر بین ان یكون المخصص کاشفا عن الملاک أو مقیدا لعنوان العام فان التفصیل الذی ذکره صاحب کفایه یكون

وجیها.

(و الحاصل): ان المخصص ان أحرزنا أنه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلا يجوز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية أبداً، و ان أحرزنا أنه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا- مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك في المشكوك. و ان تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكاً، فان كان حكم العقل ضرورياً يمكن الاتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الاول، و ان كان نظرياً أو اجماعاً لا- يصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز أن يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما أدركه العقل أو قام عليه الاجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و انما اطلت في نقلها لان هذه المسألة حادثه، آثارها شيخنا الانصاري قدس سره مؤسس الاصول الحديث. و اختلف فيها اساطين مشايخنا و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الاقوال لثلاث نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

و بالاختصار ان ما ذهب اليه الشيخ هو الاولى بالاعتماد. و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه.

۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في أن بعض عمومات (۱) القرآن الكريم و السنة (۲) الشريفة ورد لها

(۱). یعنی عمل به عام پیش از فحص و جستجوی از مخصّص و یأس از وجود آن، جایز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۸

مخصّصات منفصله شرح المقصود (۳) من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقه صاحب الشريعة، (۴) و الأئمة الاطهار عليهم الصلاة و السلام حتى قيل: «ما من عام الا و قد خص». و لذا ورد عن ائمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الاحكام، لان في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا.

نمی باشد به عبارت دیگر حجیت اصالة العموم وابسته به فحص می باشد و پیش از فحص و پیش از حصول یأس از مخصّص، اصالة العموم حجیت نداشته و ظهور آن پادرها خواهد بود.

(۲). عمومات قرآن کریم: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا...) وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...) عمومات سنت: كل مسكر حرام و (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر).

(۳). یعنی در مورد عمومات قرآن و سنت تنها نسبت به مخصّص منفصل، فحص لازم است و اما نسبت به مخصّص متصل فحص و جستجو ضرورتی ندارد چه آنکه موقعیت مخصّص متصل همانند موقعیت قرینه بر مجاز می باشد مثلا اگر مولى بگوید: (رأيت اسدا) و قرینه متصله‌ای را ذکر نکند بناء عقلا- بر این مستقل است که به احتمال وجود قرینه صارفه توجه و اعتنایی نمی کنند و با اجرای اصالة الحقیقه، لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل می کنند و همچنین در مورد مخصّص متصل، چه مربوط به عمومات قرآن و سنت باشد و چه مربوط به عمومات دیگر، بناء عقلا بر این است که به احتمال وجود مخصّص متصل، اعتنایی نمی کنند و اصالة العموم را جاری می نمایند، بنابراین لزوم فحص در رابطه با حجیت اصالة العموم تنها مربوط به مخصّص متصل می باشد و حجیت اصالة العموم و جواز عمل به عام نسبت به مخصّص متصل وابسته به فحص و حصول یأس نخواهد بود.

(۴). یعنی علم داریم که دأب و عادت شارع مقدس در بیان احکام شرعیّه آن است که عموماتی را بیان کرده‌اند و بعد از گذشت زمانی مخصّصات و قرائنی را برای آنها ذکر نموده‌اند و بر خلاف موالی عرفی و عادی که بلافاصله با ذکر قرینه و مخصّص،

مرادشان را مشخص می‌سازند، با توجه بر اینکه دأب و عادت شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) این چنین می‌باشد لذا پیش از عمل به عامّ در کلمات شارع مقدّس و ائمه اطهار (ع) از وجود مخصّص باید تفحص و جستجو شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۷۹

و هذه الامور لا تعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام. (۱)

و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص، لجواز أن يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل اليه العام. و قد نقل عدم الخلاف بل الاجماع (۲) على عدم جواز الاخذ بالعام قبل الفحص و اليأس. و هو الحق.

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، (۳) لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده

(۱). یعنی تشخیص عامّ و خاصّ و مطلق و مقید در کتاب مجید و سنت، جز از طریق گفتار و راهنمایی‌های آل البيت (ع) امکان پذیر نمی‌باشد.

(۲). مشهور و معروف بین اصحاب آن است که پیش از فحص و حصول یأس از مخصّص، تمسّک به عام جایز نمی‌باشد غزالی و آمدی از کسانی هستند که وجود خلاف را در مسئله مزبور نفی نموده‌اند، و در (نهایت) نسبت به عدم جواز تمسّک به عام پیش از فحص، ادّعی‌ای اجماع شده است منتهی از کتاب «تهذیب» حکایت شده که ظاهراً جواز تمسّک را اختیار نموده است، و آقایان عمیدی، مدقق شیروانی و عده‌ای از اخباریها (مانند صاحب وافیه و شارح وافیه، از تهذیب، تبعیت نموده‌اند.

علی ای حال از نظر مرحوم مظفر عدم جواز تمسّک به عام قبل از فحص از مسلّمات بوده و مطابق حق و حقیقت می‌باشد.

(۳). در مورد عدم جواز تمسّک به عام قبل الفحص، دلایلی زیاد با نقض و ایرامهای گسترده‌ای در کتب اصولی و تقریرات بزرگان، ذکر شده است بی‌مناسبت نیست که به بعضی از آنها اشاره اجمالی داشته باشیم.

(۱). همان طوری که وظیفه شارع مقدّس (به حکم مستقل عقل ایجاب می‌کند احکام و تکالیف مکلف را با در نظر داشتن مصالح و مفاسد بیان نماید همچنان وظیفه و مسئولیت مکلف (بحکم مستقل عقل) ایجاب می‌نماید که در مورد عمل کردن به عمومات از مخصّص فحص و جستجو نماید تا بتواند احکام و تکالیف واقعی را تحصیل نموده و به واقع و حقیقت دسترسی پیدا نماید و ناگفته پیداست که اگر مکلف بدون فحص و جستجو از مخصّص به عمل کردن به عام، اقدام نماید به وظایف و تکالیف خود سر باز زده است و با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۰

تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومه فانه يكون ظهورا بدويا. و للشارع الحجة على المكلف إذا قصر في الفحص عن المخصص.

اما إذا بذل وسعه و فحص عن المخصص في مظانه، حتى حصل له الاطمئنان بعدم

دست خود، خود را در پرتگاه خلاف واقع سقوط داده است، چه آنکه اگر مکلف وظیفه فحص و جستجوی از مخصّص را به عهده نگیرد بعث رسل و انزال کتب، بی‌فایده خواهد بود.

(۲). دؤمین دلیل، آیات و روایاتی است که بر وجوب تعلّم و تفحص دلالت دارند من جمله از آیات آیه (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) و آیه (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...) می‌باشند و من جمله از روایات، روایت (انّ الله تعالی

يقول لعبدہ فی يوم القيامة هل عملت فقال ما علمت فيقول هل تعلمت) «البتہ خداوند به بنده خود در روز قیامت می‌فرماید چرا عمل نکردی؟»

بنده در جواب می‌گوید: نمی‌دانستم پس در جواب می‌فرماید: چرا تعلم و جستجو نکردی» می‌باشد، و همچنین دلایل دیگری با نقض و ابرامهای مفصلی ذکر شده است.

مرحوم مظفر در مورد اینکه چرا پیش از عمل به عام، باید فحص نمود می‌فرماید: سرّ و انگیزه آن واضح و روشن است، چه آنکه قبلا فهمیدیم روش و طریقه شارع مقدّس آن است که در بیان مقاصد و احکام و تکالیف شرعیّه، به قرائن منفصله اعتماد می‌نماید، و لذا مجرّد ظهور عام در عموم قبل الفحص، ظهور بدوی و پادروها بوده و تا مادامی که عدم مخصّص با فحص ثابت نشود به آن ظهور نباید اعتماد نمود، بنابراین آقای مکلف اگر در فحص کوتاهی نماید شارع مقدّس می‌تواند علیه او احتجاج نماید و اگر آقای مکلف بذل وسع نماید و از وجود مخصّص فحص و جستجو انجام دهد و برایش اطمینان (مبنی بر عدم وجود مخصّص) حاصل شود آن وقت با کمال خاطر جمعی می‌تواند به عام عمل کند و احیانا اگر عمل او خلاف واقع در آمد، نه تنها شارع علیه او احتجاجی ندارد بلکه اگر مکلف (ترسو) نباشد می‌تواند علیه شارع احتجاج کند و بگوید:

باید مخصّص را آن چنان بیان می‌کردی که با تفحص و جستجو آن را پیدا می‌کردم.

مرحوم مظفر در مقام استدلال بر عدم جواز عمل به عام قبل الفحص به همین بیان مذکور اکتفا نموده و نتیجه بحث (که قاعده کلیّه و عامّه‌ای، استنتاج می‌شود مبنی بر اینکه اصالة الظهور پیش از فحص و یأس از وجود قرینه حجّیت ندارد) را اعلام می‌فرماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۱

وجوده فله الاخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصص واقعا، لم يتمكن المكلف من الوصول اليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت عن المخصص فلم اظفر به، و لو كان مخصص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. و الا فلا حجة فيه علينا. (۱)

و هذا الكلام جار في كل ظهور، فانه لا يجوز الاخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

و من نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى، و المقام من صغرياتها، و هي:

«ان اصالة الظهور لا تكون حجة الا بعد الفحص و اليأس عن القرينة».

اما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذي يوجب اليأس على نحو القطع بعدم القرينة أو على نحو الظن الغالب و الاطمئنان بعدمها، فذلك موكل إلى محله. و المختار كفاية الاطمئنان. (۲) و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة أن علماءنا قدس الله تعالى

(۱). یعنی اگر نسبت به عام، مخصّص وجود داشته باشد شارع مقدّس آن مخصّص را به کیفیتی بیان نماید که اگر از آن مخصّص، فحص نماییم معمولا و عاداتا باید آن را بیاییم، و الا اگر با کیفیت کذایی بیان نکرده باشد و ما با فحص آن را بیاییم شارع مقدّس حجّت و دلیلی علیه ما نخواهد داشت (ضمیر فيه) راجع می‌شود به ظهور بعد الفحص.

(۲). در مورد اینکه فحص از مخصّص تا چه حدّ و اندازه باید باشد، سه احتمال وجود دارد:

۱- تفحص و جستجو را تا حدّی باید ادامه داد که نسبت به عدم وجود مخصّص علم وجدانی حاصل شود.

۲- به مقداری باید فحص نماید که اطمینان و ظنّ غالب نسبت به عدم وجود مخصّص حاصل گردد.

۳- به اندازه‌ای باید جستجو نمود که ظنّ به عدم وجود مخصّص حاصل شود.

اما احتمال اوّل مردود است، اولاً دلیل بر وجوب فحص تا سرحدّ حصول علم بر عدم وجود مخصّص، وجود ندارد و ثانياً عمر کوتاه

مکلف (مستنبط) وفای آن را ندارد که بخاطر حصول علم، همه ابواب فقه را بررسی نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۲

أرواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الاخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الاخبار و الفقه، حتى أن الفقيه أصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيأة، فإذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

۷- تعقيب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده

قد یرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمير (۱) يرجع إلى بعض أفراد العام بقربنة

و أمّا احتمال سؤم ایضا مردود است، چه آنکه حجیت چنین ظنی از نظر شرعی ثابت نمی‌باشد و از دلیل وجوب فحص، جواز اکتفا به حصول ظن نسبت به عدم وجود مخصّص را نمی‌توان استفاده کرد.

اما احتمال دوم مورد قبول شیخ مظفر (ره) می‌باشد، چه آنکه از یک جهت اکتفا به حصول اطمینان و ظن غالب جایز بوده و از ناحیه دیگر تحصیل اطمینان برای مستنبط با بررسی بعضی از ابواب فقه به مکان من الامکان خواهد بود.

(۱). از عبارت کتاب استفاده می‌شود که محلّ نزاع جایی است که عامّ و ضمیری که به بعضی از افراد عام، رجوع می‌شود باید در دو کلام باشد که آیا رجوع ضمیر باعث تخصیص عامّ می‌شود یا خیر؟

و یا به عبارت مرحوم مظفر امر دایر است بین آنکه یا باید از ظهور عامّ صرف نظر شود و یا از ظهور ضمیر در عدم استخدام، و اما اگر عامّ و ضمیر عائد به آن، در کلام واحدی باشد بدون شک و تردید رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام باعث تخصیص عام و انهدام ظهور آن در عموم خواهد شد، کما لو قيل: و المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ، که در این مثال ارجاع ضمیر باعث تخصیص عامّ می‌شود و این صورت مزبور از محلّ بحث خارج است، مرحوم مظفر برای نزاع مذکور آیه ۲۲۸ سوره بقره را به عنوان مثال (کما اشتهر التمثیل بتلك الآیه) ذکر نموده است، (و المطلقات یتربصنّ بأنفسهنّ ثلاثه قروء و لا یحلّ لهنّ أن ینکثنّ ما خلق الله فی أرحامهنّ إن کنّ یؤمننّ بالله و الیوم الآخر و بعولتهنّ احقّ بردهنّ فی ذلک).

«زنهایی که طلاق داده شده‌اند، از شوهر نمودن خودداری کنند تا سه پاکی از آنان بگذرد و حیض یا حملی که خدا در رحم آنان آفریده کتمان نکنند، اگر به خدا و روز قیامت ایمان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۳

دارند، و شوهران آنها در زمان عدّه حق دارند که آنها را بزنی خود باز رجوع دهند اگر که نیت خیر و سازش دارند».

«المطلقات» «عام» است، «مطلقه رجعی» و «خلعی» و «مباراتی» و «بائن» را شامل می‌شود و عدّه نگهداشتن، بر آنها واجب است و ضمیر (بعولتهنّ) به بعض افراد (المطلقات) که مطلقه رجعی باشد رجوع می‌شود، چه آنکه با دلیل خارجی ثابت شده است که تنها شوهر مطلقه رجعی می‌تواند در حین عدّه رجوع نماید.

بنابراین حکم عام، «وجوب تربص» و «عدّه نگهداشتن» است که از سنخی است، و حکمی که از رجوع ضمیر به بعض افراد عام، استفاده می‌شود، (احقیّت زوج به رجوع) از سنخ دیگر خواهد بود.

در مثال مذکور یکی از دو مخالفت را باید مرتکب شویم:

مخالفت اول: آنست که بر خلاف ظهور عام عمل نماییم، یعنی از ظهور «المطلقات» صرف نظر کنیم و بگوییم که مراد از (المطلقات) خصوص مطلقات رجعی می‌باشد و حکم وجوب تربص و عدّه نگهداشتن، به مطلقات رجعی اختصاص دارد و حکم

بقیه مطلقات را از دلایل دیگر باید استفاده نماییم، در این صورت مرجع ضمیر (بعولتهن) همان (المطلقات) است که در خصوص مطلقات رجعی استعمال شده و استخدام (ارجاع ضمیر إلى بعض ما أريد من المرجع) لازم نمی‌آید.

مخالفت دوم: آنست که از ظهور ضمیر صرف نظر نماییم، به این معنا که مراد از مطلقات، مطلق مطلقات باشد ولی از ضمیر بعولتهن، بعض مطلقات (که مطلقات رجعی باشد) اراده شود که در این صورت باید استخدام را ملتزم شویم و استخدام خلاف ظاهر می‌باشد. در اینکه کدامیک از دو مخالفت مذکور، اولی و سزاوارتر است، سه قول وجود دارد:

قول اول آنست که اصالة العموم مقدم است، مرحوم مظفر همین قول را انتخاب فرموده است.

قول دوم آن است که اصالة عدم استخدام مقدم است بر اصالة العموم.

قول سوم که منتخب مرحوم صاحب کفایه (ره) می‌باشد آنست که هر دو اصل مذکور جاری نمی‌شوند و بنابراین از آیه مورد نظر، حکم وجوب تربص و عده نگه‌داشتن و همچنین حکم احقیقیت زوج به رد مطلقات رجعی، استفاده نمی‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۴

خاصه. (۱) مثل قوله تعالى في سورة البقرة ۲۲۸: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» إلى قوله: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، (۲) و لكن الضمير في بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور

مؤلف:

آنچه که در رابطه با بحث و نزاع مزبور قابل توجه است آنست که بحث مذکور ثمره فقهی ندارد چه آنکه در قضایایی که عهده‌دار بیان احکام شرعی می‌باشند نمی‌توانیم قضیه‌ای را پیدا کنیم که نظیر آیه مبارکه مذکوره باشد و امر دایر باشد بین آنکه از اصالة العموم صرف نظر شود و یا از اصالة عدم استخدام، و تنها موردی را که برای بحث مذکور به عنوان مثال آورده‌اند همین آیه مبارکه است، و لاقبل بحث مزبور در همین یک مورد هم ثمره‌ای را ایفا نکرده است، برای آنکه مسئله جواز رجوع زوج، در اثناء عده در طلاق رجعی، با دلیل خارجی ثابت شده است و ثبوت تخصیص از ناحیه دلیل خارجی باعث نمی‌شود که ضمیر در (عام) استعمال نشده باشد چه آنکه در مباحث قبلی (هل الاستعمال العام في المخصّص مجاز) بیان کردیم که تخصیص، به ظهور استعمالی و اراده موضوع له و معنای حقیقی را از لفظ، کاری ندارد و باعث تجوّز (عام) نخواهد شد و تنها از اراده جدی مولی، کشف می‌کند، بنابراین ضمیر (بعولتهن) به مطلق «مطلقات» رجوع شده و استعمال در عموم شده است منتهی مخصّص (دلیل خارجی) از مراد جدی مولی کشف نموده است که مراد جدی، مستعمل فیه و عموم مطلقات، نمی‌باشد، بلکه مراد جدی مولی بعض مطلقات است که همان مطلقات رجعی باشد، بنابراین نه استخدای در ضمیر پیش می‌آید که خلاف ظاهر است و نه مخالفت «اصالة العموم» فتدیر و اغتنم.

(۱). منظور از قرینه خاصه همان دلیل خارجی است که جواز رجوع زوج را در اثناء عده در طلاق رجعی ثابت می‌کند و رجوع ضمیر ببعض افراد، مدلول همان دلیل خارجی است که مرحوم مظفر به قرینه خاصه تعبیر نموده است.

(۲). در محلّ بحث مراد از ضمیر (بعولتهن) علی کلّ حال معلوم است چه آنکه احقیقیت زوج به رجوع، مربوط به مطلقاتی است که به طلاق رجعی مطلقه شده‌اند، منتهی کیفیت استعمال نامعلوم می‌باشد که آیا استعمال ضمیر در مطلقات رجعی علی نحو مجاز است که همان استخدام باشد و یا علی نحو حقیقت است که از (مطلقات) خصوص مطلقات رجعی اراده شده باشد و مرجع ضمیر همان مطلقات رجعی است بدون آنکه استخدام و تجوّزی در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۵

فیه الامر بین مخالفتین للظاهر، اما:

- ۱- مخالفة ظهور العام فی العموم، بان يجعل مخصوصا بالبعض الذى يرجع اليه الضمير. و اما:
- ۲- مخالفة ظهور الضمير فى رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فیراد منه البعض، و العام یبقى على دلالة على العموم- فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:
- (الاول)- ان اصالة العموم هى المقدمة، فیلتزم بالمخالفة الثانية.
- (الثانى)- ان اصالة عدم الاستخدام هى المقدمة، فیلتزم بالمخالفة الاولى.
- (الثالث)- عدم جریان الاصلين معا، و الرجوع إلى الاصول العملية.
- اما عدم جریان اصالة العموم فلوجود ما يصلح أن يكون قرینة فى الكلام و هو عود الضمير على البعض، فلا ینعقد ظهور العام فى العموم.
- و اما أن اصالة عدم الاستخدام لا تجرى فلأن الاصول اللفظية یشرط فى جريانها- كما سبق أول الكتاب- أن يكون الشك فى مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما فى المقام (۱)- و كان الشك فى كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

ناحیه ضمیر پیش آید، و اصول لفظیه در صورتی جاری می‌شوند که شک مربوط به مراد متکلم باشد.

(۱). خلاصه فرمایش شیخ مظفر (ره) آن است که در آیه مبارکه، (المطلقات) بر عموم خود باقی است و اصالة العموم جاری می‌باشد و حکم و جوب (تربص و عدّه نگه‌داشتن) برای مطلقات رجعی و بائن و خلعی و مباراتی، ثابت است و عود ضمیر إلى بعض افراد عام و اینکه از ضمیر، بعض افراد مرجع آن اراده شده است آسیبی نسبت به عموم عام و اصالة العموم وارد نمی‌سازد چه آنکه جمله‌ای که مشتمل عام است حکمی دارد و جمله‌ای که مشتمل بر ضمیر است حکم دیگری خواهد داشت، که از نظر سنخ با هم متفاوت هستند و هیچ علاقه و ارتباطی بین آن دو وجود ندارد.

بنابراین عود ضمیر إلى بعض افراد عام اصلا به عموم المطلقات و اینکه حکم تربص، برای مطلق مطلقات ثابت است ربطی ندارد (فلا- یكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهور المطلقات) را از عموم آن، و بالاخره مرحوم مظفر از اصالة عدم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۶

و الحق ان اصالة العموم جاریه و لا مانع منها، لانا ننکر أن يكون عود الضمير إلى بعض افراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، اذ لا یلزم من تعین البعض من جهة مرجعية الضمير بقرینة ان یتعین ارادة البعض من جهة حکم العام الثابت له بنفسه لان الحكم فى الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم فى الجملة المشتملة على العام، و لا علاقة بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. و اعتبر ذلك فى المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب اكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و ارید من ذلك «العدول» بقرینة، فانه واضح فى هذا المثال ان تقييد الحكم الثانى بالعدول لا یوجب تقييد الحكم الاول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. و لا یفرق فى ذلك بین أن يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا أو بمنفصل كما فى الآية.

۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة فى كلام واحد ثم يتعقبها (۱) استثناء فى آخرها فيشك حينئذ

استخدام صرف نظر نمود و به قول خودش برای اصالة العموم در المطلقات حق تقدم قائل شد.

(۱). یعنی گاهی عمومات چندی پشت سر هم در کلام ذکر می‌شود و پشت سر آنها و در آخر آنها استثنایی ذکر می‌گردد، در

این مسئله اختلاف و نزاع شده است که استثناء واحد به کدام یک برمی‌گردد؟ پیش از ذکر مثال و بررسی نزاع باید توجه داشت محلّ نزاع و بحث جایی است که رجوع استثناء واحد به همه عمومات امکان‌پذیر باشد مانند (اکرم العدول و جالس الفحول الّا الفساق) که در این مثال استثنا قابلیت برگشت به هر دو عام را ندارد.

مرحوم مظفر آیه ۴ از سوره نور را به عنوان مثال ذکر فرموده است (وَ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا).

«و آنان که به زنان با عفت مؤمنه، نسبت زنا دهند آن‌گاه چهار شاهد (عادل) بر دعوی خود نیاورند آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید و دیگر هرگز شهادت آن‌ها را نپذیرید که مردم فاسق و نادرستند، مگر آن‌هایی که بعد از آن فسق و بهتان به درگاه خدا توبه کنند».

(الّا الذّین تابوا) استثنایی است که سه تا عام را تعقیب نموده است و عمومات ثلاثه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۷

عبارتند از:

۱- (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) همه‌شان را هشتاد تازیانه بزید.

۲- (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً) شهادت آن‌ها را برای همیشه قبول نکنید.

۳- (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) آنها فاسق هستند.

در مورد اینکه استثنای مذکور به کجا برگشت دارد چهار قول موجود است.

قول اول: مقتضای ظهور کلام آنست که استثناء تنها به جمله اخیر (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) برمی‌گردد، چه آنکه رجوع به همه نیازمند به دلیل و قرینه می‌باشد و قرینه در این زمینه وجود ندارد، این قول به ابو حنیفه و تابعین او نسبت داده شده است.

قول دوم: اقتضاء ظهور کلام آن است که استثناء، عمومات ثلاثه را تخصیص می‌زند و به همه آنها برگشت دارد چه آنکه رجوع به تنها جمله اخیر نیازمند به دلیل است و دلیل موجود نمی‌باشد، این قول دوم به شیخ و شافعیّه نسبت داده شده است.

قول سوم: آنست که استثناء نه در رجوع به جمیع عمومات ظهور دارد و نه در رجوع به جمله اخیر تنها، (و ان كان رجوعه الى الاخيرة متيقنا على كل حال) یعنی از نظر مقام اراده جدی استثناء به جمله اخیر برمی‌گردد چه ظهور در برگشت به جمیع داشته باشد و یا ظهور در برگشت به اخیر تنها، و برگشت به اخیر قدر متیقن است اولاً به جهت آنکه اگر استثناء بغیر اخیر و به دو جمله قبل، برگردد و قرینه‌ای هم در کار نباشد قطعاً بر خلاف طریقه معروف بین اهل محاوره می‌باشد و ثانیاً قائلی نداریم که گفته باشد استثناء تنها به غیر جمله اخیر برمی‌گردد.

بنا بر قول سوم دو جمله پیش از آخری مجمل می‌شوند بخاطر آنکه در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است و بدین لحاظ جملتین قبل الآخر از ظهور ساقط می‌شوند.

قول چهارم: قول به تفصیل است، تفصیل بین آن موردی که موضوع تکرار شده باشد و بین آن موردی که موضوع تکرار نشده باشد و اگر موضوع جملات متعاقبه تکرار نشده باشد و تنها در صدر کلام ذکر شده باشد (که در صورت عدم تکرار موضوع، موضوع جملات از نظر معنا واحد است و تعدّد قضایا به لحاظ تعدّد محمول می‌باشد) مانند (احسن الى الناس و احترامهم و اقض حوائجهم الّا الفاسقین) موضوع جملات ثلاثه همان (الناس) است و تنها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۸

در صدر کلام ذکر شده و در جملات بعدی تکرار نشده است، در این فرض استثناء ظهور دارد بر آن که الی الجمیع برمی‌گردد و عمومات ثلاثه به توسط آن تخصیص می‌خورد و دلیل آن این است که استثناء، مربوط به (موضوع) است به اعتبار حکمی که برای

آن موضوع ثابت شده و موضوع تنها در صدر کلام ذکر شده فلا بد من رجوع الاستثناء به همان (موضوع). به عبارت دیگر جملات ثلاث گرچه از نظر ظاهری متعدّدند و لکن از نظر واقع و حقیقت در حکم یک جمله می‌باشند و خلاصه در فرض مزبور بدون شک و شبهه به مقتضای ارتکاز عرفی استثنا ظهور در رجوع الی الجميع دارد. لازم به تذکر است که آیه مبارکه را باید از مواردی به حساب بیاوریم که موضوع تکرار نشده است و از سیاق کلام استفاده می‌شود که موضوع تکرار نشده است و لکن مرحوم مظفر آیه مورد بحث را از مواردی شمرده است که موضوع در آن تکرار شده است و نظر ایشان قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه در جمله اولی (فاجلدوهم) موضوع (هم) می‌باشد و در حقیقت موضوع، مرجع (هم) که (الذین) باشد خواهد بود و در جملات بعدی با ضمیر و اسم اشاره به موضوع اشاره شده است و تکرار موضوع در کار نخواهد بود (فتدبر).

و اما اگر موضوع تکرار شود مانند (اکرم العلماء و اصفهم و جالس العلماء الّا الفاسقین منهم) العلماء که موضوع است در جمله سوم تکرار شده، در این فرض استثنا ظهور دارد بر اینکه تنها به جمله اخیر برگشت نماید و فقط اخیر را تخصیص بزند دلیل آنکه موضوع در جمله اخیر مستقلاً تکرار شده و باید استثنا در محلّ خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته شود و تخصیص جملات قبلی نیازمند به دلیل آخری می‌باشد و فرض بر این است که غیر از استثناء واحدی، استثنا و دلیلی در کار نمی‌باشد، به عبارت دیگر تکرار موضوع در جمله اخیر از نظر عرفی می‌تواند قرینه باشد بر اینکه کلام، در ما قبل موضوع جمله اخیر قطع شده و جمله اخیر با موضوع خود، کلام تازه‌ای است، بنابراین استثنا تنها مربوط به جمله اخیر است و تخصیص دو جمله قبل، احتیاج به دلیل دیگری دارد و آن دلیل علی الفرض مفقود می‌باشد و اصالة العموم در مورد دو جمله قبلی بدون هیچ گونه مزاحمتی جاری می‌باشد.

(و اما ما قیل انّ المقام من باب ...) خلاصه مطلب آن است که بعضی‌ها مدعی شده‌اند که جمله اولی و دوّمی، داخل در کبرای کلی (احتفاف الکلام بما یصلح للقرینه) می‌باشد، بنابراین

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۸۹

فی رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الاخیره أو لجمیع الجمل.

مثاله قوله تعالی: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» فانه یحتمل أن یكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء. و یحتمل أن یكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانین. و اختلف العلماء فی ذلك علی أربعه أقوال:

۱- ظهور الکلام فی رجوع الاستثناء الی خصوص الجملة الاخیره، و ان کان رجوعه الی غیر الاخیره ممکنا، و لکنه یحتاج الی قرینه علیه.

۲- ظهوره فی رجوعه الی جمیع الجمل. و تخصیصها بالاخیره فقط هو الذی یحتاج الی الدلیل.

۳- عدم ظهوره فی واحد منهما، و ان کان رجوعه الی الاخیره متیقنا علی کل حال.

اما ما عدا الاخیره فتبقى مجمله لوجود ما یصلح للقرینه فلا ینعقد لها ظهور فی العموم، فلا تجری اصالة العموم فیها.

۴- التفصیل بین ما إذا کان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبه لم یتکرر ذکره، و قد ذکر فی صدر الکلام مثل قولک: «احسن الی الناس و احترمهم و اقض حوائجهم الا الفاسقین» - و بین ما إذا کان الموضوع متکررا ذکره لكل جمله کالآیه الکریمه المتقدمه،

برای جمله اولی و دوّمی ظهور در عموم منعقد نمی‌شود این ادعا در فرض مذکور (صورت تکرار موضوع) وجه و اساس ندارد، چه آنکه گفتیم که متکلم موضوع را در جمله سوّمی تکرار کرده، و تکرار موضوع به این معنا است که جمله سوّمی کلام تازه و جداگانه‌ای می‌باشد و اکتفا به استثناء واحد معنایش آنست که تنها مربوط به جمله اخیر است و این استثناء کاری به جمله اولی و دوّمی ندارد و در محلّ خود که همان جمله اخیر باشد بکار گرفته می‌شود و باعث عدم انعقاد ظهور برای جمله اولی و دوّمی

نخواهد بود و اگر متکلم (با توجه بر اینکه موضوع را در جمله اخیره تکرار کرده و به ذکر استثناء واحدی اکتفا نموده است) تخصیص جمله اولی و دومی را در نظر داشته باشد باید قرینه ذکر نماید و الا خود متکلم به کلامش خلل وارد ساخته، بنابراین اصالة العموم در مورد جملتین اولی و دومی و در فرض تکرار موضوع، جاری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۰

و ان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فان كان من قبيل الاول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع لأن الاستثناء انما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء اليه، فيرجع إلى الجميع. و ان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الاخير، لان الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد اخذ الاستثناء محله، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك باصالة عمومها. و اما ما قيل: ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لان يكون قرينه، فلا ينعقد للجمل الاولى ظهور في العموم - فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، و اكتفى باستثناء واحد، و هو يأخذ محله بالرجوع إلى الاخير، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب أن ينصب قرينه على ذلك و الا كان مخلا بيانه.

و هذا (القول الرابع) هو ارجح (۱) الاقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الاخير، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية المباركة التي تكرر فيها الموضوع. و من ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظرا إلى الجمل التي لم يذكر فيها الموضوع الا في صدر الكلام. فيكون النزاع على هذا لفظيا، و يقع التصالح بين المتنازعين.

۹- تخصیص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم (۲) إلى الموافق (۳) و المخالف، فاذا ورد عام و مفهوم أخص

(۱). در پایان بحث شیخ مظفر (ره) ارجحیت قول چهارم را اعلام نموده و می‌فرماید: با همین تفصیل می‌توانیم بین کلمات علما جمع نماییم و اختلاف و نزاع را برطرف سازیم به این کیفیت که قائلین به رجوع استثناء به جمله اخیره تنها، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار شده باشد، و کسانی که قائل به رجوع استثناء إلى الجميع شده‌اند، شاید نظرشان آن صورتی باشد که موضوع تکرار نشده باشد، بنابراین نزاع و خلاف در مسئله مورد بحث لفظی می‌باشد.

(۲). و اما تخصیص عام به منطوق، محل نزاع نمی‌باشد یعنی تخصیص عام به وسیله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۱

منطوق مورد قبول همگان می‌باشد و مباحث گذشته در رابطه با عام و خاص، مربوط به مخصّص بالمنطوق بوده است.

(۳). در سابق بیان شد که مفهوم اگر از نظر ایجاب و سلب مطابق با منطوق باشد مفهوم موافق نام دارد و به فحوی الخطاب و (لحن الخطاب) ایضا تعبیر شده است و اگر آن مفهوم از نظر ایجاب و سلب مخالف با منطوق باشد مفهوم مخالف نام دارد که «به دلیل الخطاب» ایضا تعبیر شده است و هم‌اکنون بحث در این است که آیا عموم عام بتوسط مفهوم تخصیص می‌خورد یا خیر؟

و اما تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد قبول همگان می‌باشد، مثلا مولی فرموده (و لا تقل لابویک اف و ان فسقا) «به پدر و مادر اف نگو و لو آنکه فاسق باشند» جمله مذکور دارای مفهوم موافق می‌باشد که از فحوی آن، حرمت اهانت به پدر و مادر و لو فاسق باشند استفاده می‌شود و این مفهوم موافق می‌تواند مخصّص عموم قول مولی باشد که فرموده (أهن الفساق) «فاسقین را اهانت کن» و تخصیص عام بتوسط مفهوم موافق مورد اتفاق است و نزاع و اختلافی در آن وجود ندارد، چه آنکه ظهور کلام در مفهوم موافق قوی‌تر است از ظهور عام در عموم، و بدین لحاظ مفهوم موافق بر عموم عام مقدّم می‌باشد، و همچنین مثالی را که در کتاب

برای تخصیص عام به توسط مفهوم موافق آورده است، مثلاً- دلیلی بر شرط بودن «ماضویت» در عقد، دلالت کرده است و مفهوم موافق این دلیل آن است که عربیت به طریق اولی باید در عقد شرط باشد چه آنکه اگر مثلاً در عقد بیع با (بیع، فعل مضارع) عقد باطل باشد با لفظ فارسی (فروختم) به طریق اولی باطل می‌باشد، و مفهوم موافق دلیل مذکور، عموم (أوفوا بالعقود) را تخصیص می‌زند و کسی نزاع و خلافتی در این زمینه، از خود بروز نداده است.

اما در مورد مفهوم مخالف که آیا عموم عام به توسط مفهوم مخالف تخصیص می‌خورد یا خیر؟ بین علما خلاف و نزاع واقع شده است که بعداً انگیزه خلاف و چگونگی آن را متذکر خواهیم شد.

مرحوم مظفر (ره) در مورد تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف، مثالی ذکر کرده و ما جهت توسعه دید خوانندگان مثال دیگری ذکر می‌نماییم، مثلاً مولی فرموده (ان عدل زید العالم فاکرمه)، (علی القول بمفهوم داشتن جمله شرطیه) از کلام مذکور استفاده می‌کنیم که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۲

اگر زید عدالت را کسب نکند اکرامش واجب نخواهد بود، این مفهوم یعنی (عدم وجوب اکرام زید در صورت عدم عادل بودن وی) می‌تواند عموم (اکرم العلماء) را تخصیص بزند؟

مرحوم مظفر (ره) چهار قول در این زمینه ذکر فرموده:

۱- عدم جواز تخصیص عام به توسط مفهوم مخالف چه آنکه ظهور کلام در مفهوم مخالف ضعیف است و ظهور عام در عموم قوی می‌باشد بخاطر آنکه دلالت عام بر عموم بالاصالة می‌باشد و دلالت کلام بر مفهوم مخالف بالتبع می‌باشد (برای این مطلب در محل خود توضیحات گسترده‌ای است، از آوردن آن در این مختصر صرف نظر می‌شود).

۲- قول دوم آن است که مفهوم، مقدم بر عموم عام بوده و تخصیص عام به مفهوم مخالف جایز خواهد بود، صاحب معالم (ره) همین قول را اقوی شمرده و فرموده است (و الاکترون علی جوازه و هو الاقوی).

۳- به هیچ‌یک از عام و مفهوم عمل نمی‌شود و یکی بر دیگری مقدم نمی‌شود بلکه کلام مجمل می‌باشد.

۴- قول چهارم بعضها: تفصیلات زیادی را در این زمینه مطرح نموده است مانند صاحب کفایه (ره) که از لحاظ اتصال و انفصال مفهوم، و اینکه ظهور عام و مفهوم مستند به وضع و یا مقدمات حکمت باشد، تفصیلات مفصّلی را بیان نموده است.

مرحوم مظفر پس از بیان اجمالی اقوال، به سرّ و انگیزه اختلاف می‌پردازد و می‌فرماید انگیزه خلاف و نزاع مزبور آنست که ظهور کلام در مفهوم مخالف از ضعف و ناتوانی برخوردار است و از نظر قوت ظهور، به درجه ظهور کلام در منطوق و در مفهوم موافق نمی‌باشد، بدین لحاظ بین علما نزاع شده است که در فرض تعارض بین ظهور عام در عموم و ظهور کلام در مفهوم مخالف، آیا ظهور مفهوم قوی‌تر از ظهور عام است تا بر عام مقدم شود و آن را تخصیص بزند یا آنکه ظهور عام در عموم قوی‌تر می‌باشد و مفهوم نمی‌تواند آن را تخصیص بزند و یا آنکه ظهور هر دو مساوی می‌باشند که هیچ‌کدام بر دیگری مقدم نمی‌شود و یا آنکه ضعف و قوت هر دو ظهور به حسب اختلاف مقامات مختلف می‌شوند که در بعضی از موارد ظهور عام قوی‌تر است و در بعضی از مقامات ظهور مفهوم قوت بیشتری دارد؟

مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: حق آنست که مفهوم مخالف مقدم بر عموم عام بوده و می‌تواند مخصّص و مفسّر عام باشد چه آنکه مفهوم اخص از عام است و مفهوم از نظر فهم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۳

مطلقاً، (۱) فلا- کلام فی تخصیص العام بالمفهوم إذا كان (مفهوماً موافقاً)، مثاله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فانه عام یشمل کل عقد يقع باللغة العربية و غیرها، فاذا ورد دلیل علی اعتبار أن يكون العقد بصیغته الماضي فقد قيل إنّه يدل بالاولوية (۲) علی اعتبار العربية

فی العقد، لانه لما دل علی عدم صحه العقد بالمضارع من العریبه، فلئن لم یصح من لغه اخرى فمن طریق اولی. و لا شک ان مثل هذا المفهوم إن ثبت فانه یخصص العام المتقدم، لانه کالنص أو اظهر من عموم العام، فیکدم علیه.

و اما التخصیص (بالمفهوم المخالف) فمثاله قوله تعالی: «إِنَّ الظَّنَّ لَا یُعْزِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» الدال بعمومه علی عدم اعتبار کل ظن حتی الظن الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آیه اخرى هی: «إِنْ جَاءَ کُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» الدالیه بمفهوم الشرط علی جواز

عرفی قرینه است بر آن که مراد از عام بعض افراد آن، خواهد بود و مفهوم مخالف، مراد متکلم از عام را تفسیر می‌کند، و لذا قرینه و مفسر، مقدّم بر ذی القرینه و مفسر می‌باشد و اصلاً مسئله آنکه ظهور قرینه باید قوی باشد اعتباری ندارد یعنی در تقدیم قرینه بر ذی القرینه اقوی بودن ظهور قرینه شرط نمی‌باشد.

آری اگر فرض شود که عام نصّ در عموم است مسلماً عام مقدّم می‌شود بخاطر آنکه همین نصّ بودن عام در عموم قرینه می‌شود بر آنکه جمله ذات المفهوم اصلاً مفهوم نداشته باشد و سرانجام فرض مذکور از محلّ بحث خارج می‌شود و امر آخری خواهد بود.

(۱). یعنی نسبت بین مفهوم و عام باید عموم و خصوص مطلق باشد و اگر عموم و خصوص من وجه باشد از محلّ بحث خارج خواهد بود و در محلّ خود در کتب اصولی بحث شده است.

(۲). نظر بر اینکه اشتراط (ماضویّت) به دلالت اولویّت، دلالت بر اشتراط عربیّت، داشته باشد، مورد نظر است و انکار اولویّت مذکور امکان‌پذیر می‌باشد، لذا آن را به (قیل) نسبت داده است چه آنکه ممکن است در (عقد) ماضویّت شرط باشد و عربیّت شرط نباشد مثلاً در عقد بیع با لفظ (فروختم) که ماضی است و عربیّت ندارد، عقد صحیح نباشد، بنابراین اولویّت عربیّت از نظر شرط بودن نسبت به ماضویّت محرز نخواهد بود، و لذا مرحوم مظفر در عبارت راجع به اولویّت و مفهوم موافق اظهار تردید می‌نماید و می‌فرماید (إن ثبت) یعنی اگر آن مفهوم و اولویّت، ثابت باشد، به این معنی که ثبوت آن معلوم و محرز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۴

الاحذ بخبر غیر الفاسق بغیر تبیین.

فهل یجوز تخصیص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا علی أقوال: فقد قیل بتقدیم العام و لا یجوز تخصیصه بهذا المفهوم. و قیل بتقدیم المفهوم. و قیل بعدم تقدیم احدهما علی الآخر فیبقی الکلام مجملاً. و فصل بعضهم تفصیلات کثیره یطول الکلام علیها.

(و السر فی هذا الخلاف) أنه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق- وقع الكلام في أنه أقوى من ظهور العام فيقدم اليه، أو أن العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان في درجة الظهور فلا يقدم احدهما على الآخر أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

و الحق ان المفهوم لما كان اخص من العام حسب الفرض فهو قرينه عرفا على المراد من العام، و القرينه تقدم على ذی القرينه و تكون مفسره لما يراد من ذی القرينه، و لا يعتبر ان يكون ظهورها اقوى من ظهور ذی القرينه. نعم لو فرض ان العام كان نصا في العموم فانه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. و هذا امر آخر.

۱۰- تخصیص کتاب العزیز بخبر الواحد

یبدو من الصعب علی المبتدئ (۱) ان یؤمن لأول وهله (۲) بجواز تخصیص العام

(۱). مطلب مورد نظر در مبحث ۱۰ آنست که آیا تخصیص عام که در قرآن وارد شده است به توسط خبر واحد جایز است یا خیر؟

جواز تخصیص عموم کتاب به توسط خبر واحد از نظر علمای امامیه ظاهرا مورد اتفاق می‌باشد و تنها علمای عامه جواز تخصیص را منکر شده‌اند منتهی بعضی از آنها مطلقا منکر شده‌اند و بعضشان تفصیل داده‌اند بین مخصّص قطعی و غیر قطعی، علی‌ای حال مرحوم مظفر جواز تخصیص را مسلم دانسته و به دو دلیل بر اثبات جواز تخصیص، اشاره نموده است:

۱- دلیل اول بر جواز تخصیص عام کتاب، به توسط خبر واحد، آنست که سیره مستمره بین علما، آن بوده که به اخبار آحاد در قبال عام کتابی، عمل می‌کردند و این سیره تا زمان ائمه علیهم السلام و حتی تا زمان صحابه و تابعینشان استمرار داشته که آنها در قبال عموماً

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۵

کتاب به اخبار تمسک می‌کردند، بنابراین مسئله تقدیم خبر واحد خاص بر آیه قرآنی که مشتمل بر لفظ عام است از مسائل اجماعی به حساب می‌آید و بین علمای شیعه مخالفی وجود ندارد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (و لکن سیره العلماء...) اشاره فرموده است.

۲- دلیل دوم آن است که اگر تخصیص مذکور جایز نباشد لغویت (خبر) لازم می‌شود چه آنکه ما من خبر الّا و هو مخالف لعموم الکتاب، غالبا اخبار و روایاتی که در کتب اربعه موجودند مخالف عموماً و مطلقاً قرآن می‌باشند بنابراین اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز نباشد الغاء خبر لازم خواهد آمد و مرحوم مظفر به این دلیل با عبارت (بل لا تجد علی الاغلب...) اشاره فرموده است.

و لکن مرحوم مظفر در مبحث ۱۰ آنچه را که بیشتر مورد اهتمام و توجه قرار داده است استبعادی است که در تخصیص کتاب بخبر واحد وجود دارد و می‌فرماید:

برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول، به جواز تخصیص عام کتابی، به وسیله خبر واحد، مؤمن بشود چه آنکه کتاب مقدس وحی منزل من قبل الله است شک و ریبی در آن راه ندارد و خبر ظنی که احتمال کذب و خطا در آن وجود دارد چگونه می‌تواند عموم کتاب را تخصیص بزند و بر کتاب مقدم بشود و از یک طرف سیره علماء از قدیم بر این بوده که بخبر واحد به عنوان مخصّص عموم قرآن، عمل می‌کردند اخبار و روایات موجوده در کتب اربعه که مورد عمل بوده‌اند غالبا مخالف با عموم عام و اطلاق مطلق قرآنی هستند و خلاصه، مسئله تقدیم خبر خاص بر عام قرآنی، از مسائل اجماعی بین علما می‌باشد.

و بالاخره شخص مبتدی در ابتدای وهله با حالت حیرت مواجه می‌شود که از یک طرف صرف نظر کردن از عموماً کتاب به توسط خبر واحد، چیز ساده‌ای نمی‌باشد و از طرف دیگر علما بخبر واحد در قبال عموماً کتاب عمل کرده‌اند و لذا سرّ و انگیزه جواز تخصیص را باید بررسی نماییم تا استبعاد مذکور رفع و اعتقاد به جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد برای مبتدی سهل و آسان گردد.

و بدین لحاظ مرحوم مظفر در مقام بیان سرّ و انگیزه تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد برمی‌آید و جهت رفع استبعاد مزبور توضیحات کافی در این زمینه بیان می‌فرماید و با دقت در عبارات ایشان، وجه جواز تخصیص عام کتابی به توسط خبر واحد واضح و روشن خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۶

الوارد فی القرآن الکریم بخبر الواحد، نظرا إلى ان الکتاب المقدس انما هو وحی منزل من الله لا ریب فیهِ، و الخبر ظنی یحتمل فیهِ الخطأ و الکذب، فکیف یقدم علی الکتاب.

و لکن سیره العلماء من القدیم علی العمل بخبر الواحد إذا کان مخصصا للعام القرآنی، بل لا تجد علی الاغلب خبرا معمولا به (۱) من بین الاخبار التي بأیدینا فی المجامیع (۲) الا و هو مخالف لعام او مطلق فی القرآن، و لو مثل عموماً الحل و نحوها. (۳) بل علی

الظاهر ان مسأله تقدیم الخبر الخاص علی الآیه القرآنیة العامه من المسائل المجمع علیها من غیر خلاف بین علمائنا، فما السر فی ذلك مع ما قلناه؟ (۴)

نقول: لا- ریب فی أن القرآن الکریم- و ان کان قطعی (۵) السند- فیہ متشابه و محکم (۶) (نص علی ذلك القرآن نفسه)، و المحکم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام

(۱). یعنی برای مبتدی مشکل است که در مرحله اول به جواز تخصیص عام قرآنی به وسیله خبر واحد مؤمن بشود. (۲). عمل شده به آن.

(۳). عبارت است از کتب اربعه (اصول کافی، تهذیب، من لا یحضره الفقیه، و استبصار).

(۴). (مانند (احل الله البيع ... و اوفوا بالعقود)

(۵). یعنی با آنچه که گفتیم که قرآن مقدس وحی منزل است و لا- ریب فیہ و مرتبه آن خیلی رفیع است و خبر، ظنی و محتمل الخطاء و الکذب می باشد.

(۶). آیات قرآنی از دو لحاظ قطعیت دارد، یکی از لحاظ سند و صدور و دیگر از لحاظ (جهت) صدور که مسئله تقیه در آن مطرح نخواهد بود و لکن آیات از نظر دلالت و ظهور ظنی می باشد- و امّا روایات از نظر ظهور و دلالت قطعی هستند و از نظر سند و صدور و جهت صدور ظنی می باشند، البته به استثنای خبر متواتر که من جهة السند و الدلالة قطعی می باشد.

(۷). آیات قرآن یا متشابهاتند و یا محکمانند.

متشابهات بر دو دسته می باشند: ۱. مجملات ۲. مؤولات.

آیات متشابه برای فقیه و مستنبط حجیت ندارند و در قرآن فرموده: مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

محکمانت ایضا ۱. یا نصوصند ۲. یا ظواهر، آیات مربوط به احکام شرعیّه اکثرا ظواهرند و آیاتی که در احکام شرعی نصّ باشند یا اصلا وجود ندارند و یا خیلی کم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۷

و مطلق. کما لا ریب ایضا فی أنه ورد. فی کلام النبی و الائمه علیهم الصلاة والسلام ما یخصص كثيرا من عمومات القرآن و ما یقید كثيرا من مطلقاته، و ما یقوم قرینه علی صرف جمله من ظواهره. و هذا قطعی لا یشک فیہ أحد.

فان کان الخبر قطعی الصدور (۱) فلا کلام فی ذلك، و ان کان غیر قطعی الصدور، و قد قام الدلیل القطعی علی انه حجة شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و کان مضمون الخبر اخص

می باشند.

(۱). اگر خبر قطعی الصدور باشد مانند خبر متواتر بدون شک می تواند عموم عام کتابی را تخصیص بزند و خلاف و نزاعی در آن وجود ندارد، و امّا اگر خبر قطعی الصدور نباشد مانند خبر واحد که از نظر صدور ظنی است و لکن دلیل قطعی (مانند مفهوم آیه نبأ) و دلایل دیگر، بر حجیت خبر واحد (از نظر شرعی) دلالت نموده و اگر امر دایر شود بین خبر واحد و آیه قرآنی به این کیفیت که مثلا- در قرآن فرموده (حرم الزبا) یعنی کلیه بیعهای ربوی حرام است و آیه مذکور عام است و تمام افراد ربا را شامل می شود و در قبال این آیه روایتی است، می فرماید « (لا رباء بین الوالد و الولد)».

این روایت نسبت به آیه مذکور خاص است و دوران امر است بین آنکه یا از سند روایت صرف نظر شود و بکلی طرد شود و بین آنکه آیه مبارکه بر خلاف ظاهر خود حمل شود و مراد از آن خصوص باشد، به عبارت دیگر امر دایر است بین دلیل حجیت خبر

(مانند آیه نبأ و دلایل دیگر) و بین اصالة العموم، که یا باید از دلیل حجیت خبر واحد صرف نظر کنیم و آن را بکلی طرد نماییم، یا آنکه از جریان اصالة العموم در مورد آیه، صرف نظر نماییم؟ و باید بررسی نماییم که کدام یک باید طرد گردد؟ آنچه که مسلم است، آنست که خبر مذکور صلاحیت قرینه بودن را دارد که باعث تصرف ظاهر عام کتابی بشود، چه آنکه فرض ما آنجایی است که (خبر)، «خاص» است و در قبال آیه عام قرار گرفته و خبر (خاص) ناظر به عام است و مفسر آن می‌باشد و خبر خاص مبین کتاب خواهد بود، بنابراین خبر واحد مقدم بر عموم آیه می‌باشد به این معنا که آیه، حمل بر خلاف ظاهر خود می‌شود که همان خاص از آیه اراده می‌شود و یا به عبارت دیگر خبر واحد به حسب فرض قرینه بر عموم آیه می‌باشد و جریان اصالة عدم کذب راوی در مورد خبر واحد مقدم است بر جریان اصالة العموم در آیه (حرّم الرّبا).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۸

من عموم الآیة القرآنیة- فیدور الامر بین ان तरह الخبر بمعنى أن نکذب راویه و بین أن نتصرف بظاهر القرآن، لانه لا- يمكن التصرف بمضمون الخبر، لانه نص او اظهر، و لا بسند القرآن لانه قطعی.

و مرجع ذلك إلى الدوران- فی الحقیقة- بین مخالفة الظن بصدق الخبر و بین مخالفة الظن بعموم الآیة. او فقل یدور الامر بین (۱) طرح دلیل حجیة الخبر و بین طرح اصالة العموم، فای الدلیلین أولى بالطرح؟ و ایهما أولى بالتقدیم؟

فنقول: لا- شك ان الخبر صالح لأن يكون قرینة على التصرف فی ظاهر الكتاب، لانه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. (۲) و على العکس من ظاهر الكتاب، (۳) فانه غير صالح لرفع اليد عن دلیل حجیة الخبر لانه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتی يكون ناظرا اليه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبین للكتاب، فيقدم عليه. و ليس الكتاب بظاهرة بصدد بیان دلیل حجیة الخبر حتی يقدم عليه.

و ان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرینة على الكتاب، و الاصل الجاری فی القرینة- و هو هنا اصالة عدم کذب الراوی- مقدم على الاصل الجاری فی ذی القرینة، و هو هنا اصالة العموم.

۱۱- الدوران بین التخصیص و النسخ

اشاره

اعلم ان العام و الخاص (۴) المنفصل (۵) یختلف حالهما من جهة العلم بتاریخهما معا او

- (۱). یعنی تعارض و دوران امر بین سند و روایت و بین عموم و ظهور آیه خواهد بود.
 - (۲). یعنی فرض ما در آنجایی است که خبر (خاص) باشد و در قبال آیه‌ای قرار بگیرد که عام باشد.
 - (۳). یعنی خبر واحد (خاص) ناظر و مفسر ظاهر عام قرآنی است ولی عکس آنکه آیه عام، ناظر بر روایت خاص باشد و روایت خاص را تفسیر نماید همچو صلاحیتی برای آیه عام وجود ندارد.
 - (۴). نسخ در لغت به معنای ازاله و زائل کردن است، چنانچه می‌گویند: نسخت الشمس الظل «خورشید سایه را زائل کرد» و در اصطلاح (نسخ) (هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدسة بارتفاع امده و زمانه) «نسخ برطرف ساختن امر و حکمی است که در شریعت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۲۹۹
- مقدّس ثابت شده باشد، بخاطر برطرف شدن وقت و زمان آن».

فرق نسخ با مخصّص آنست که مخصّص مربوط به افراد است و نسخ مربوط به زمان، به این معنا که مخصّص از سرایت حکم نسبت به جمیع افراد مانع می‌شود، و نسخ از سرایت حکم نسبت به جمیع زمان مانع خواهد شد.

هدف و مقصود در مبحث ۱۱ آنست که اگر یک دلیل عام و یک دلیل خاص وارد شود و امر آن دائر گردد بین آنکه دلیل خاص، ناسخ است و یا مخصّص، آیا دلیل خاص حمل بر «مخصّص» می‌شود و یا حمل بر ناسخ؟

مخصّص بودن و ناسخ بودن تفاوتشان در این است که در مخصّص کشف می‌شود که از اول، حکم عام، شامل جمیع افراد نبوده است و در صورت ناسخ بودن دلیل خاص، کشف می‌شود که منسوخ تا زمان نسخ ثابت بوده است، مثلاً مولى فرموده (اکرم العلماء) و بعد از ده روز فرموده لا تکرم الفاسقین من العلماء، در صورت ناسخ بودن (لا تکرم الفاسقین) کشف می‌شود که در مدّت ده روز اکرام علماء عدول و فشاغ واجب بوده و با گذشت ده روز، حکم وجوب اکرام علمای فاسق نسخ گردیده و به عبارت دیگر مدّت اکرام علمای فاسق ده روز بوده است، و در صورت تخصیص کشف می‌شود که از اول وجوب اکرام مربوط به علماء عدول بوده و علمای فاسق از همان اول واجب الاکرام نبوده‌اند.

بالاخره نسخ بودن دلیل خاص حکمی دارد و مخصّص بودن آن، حکم دیگری خواهد داشت.

البته ناگفته نماند که دوران مذکور بین ناسخ بودن و مخصّص بودن، در بعضی موارد پیش می‌آید و لذا مرحوم مظفر می‌فرماید: عام و خاصّ منفصل از لحاظ معلوم بودن و مجهول بودن تاریخ صدور هر یک، حالات مختلفی پیدا می‌کند که در بعضی از حالات معلوم است که دلیل خاص، ناسخ است و یا منسوخ و یا آنکه مخصّص می‌باشد ولی در بعضی صور و حالات شک و تردید پیش می‌آید که دلیل خاص را نمی‌دانیم مخصّص است و یا آنکه ناسخ می‌باشد و بالاخره برای عام و خاصّ از لحاظ تاریخ و صدور و مجهول بودن معلوم بودن آن پنج حالت و صورت تصوّر می‌شود هر یک از صور و حالات را جدای از هم مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

(۵). از قید منفصل معلوم می‌شود که خاصّ متصل از محلّ بحث بیرون است چه آنکه در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۰

بتاریخ احدهما، او الجهل بهما معا: فقد يقال فی بعض الاحوال بتعيين ان يكون الخاص ناسخا للعام او منسوخا له، او مخصصا اياه. و قد يقع الشك فی بعض الصور و لتفصیل الحال نقول:

ان الخاص و العام من ناحیة تاریخ صدورهما لا یخلو ان من خمس حالات، فاما ان یكونا معلومی التاريخ، او مجهولی التاريخ، او احدهما مجهولا و الآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاریخهما: اما ان یعلم تقارنهما عرفا (۱) او یعلم تقدم العام او

مخصّص متصل مسئله نسخ قابل تعقل نخواهد بود برای آنکه نسخ عبارت بود از «رفع حکم ثابت» و در مورد عموم عام که مخصّص متصل دارد اصلا حکم ثابت نخواهد بود.

(۱). تقارن عرفی در مقابل تقارن عقلی است و از نظر عقلی، تقارن بین عام و خاص، متصوّر نمی‌باشد چه آنکه از نظر عقلی حتما یا عام مقدّم است و یا خاص مقدّم خواهد بود.

(الصورة الاولى): صورت اولی آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم است و در عین حال تقارن عرفی آنها ایضا معلوم است، در این صورت نسخ نمی‌تواند جای پای داشته باشد به خاطر همان دلیلی که در مخصّص متصل بیان گردید مثلا مولى فرموده (اکرم العلماء اما الفساق منهم) که در این صورت به خاطر اتصال مخصّص، برای عام ظهور در عموم منعقد نمی‌شود و لذا نسخ، مجال ندارد چه آنکه نسخ عبارت بود از برطرف ساختن حکمی که ثابت شده باشد و در مخصّص متصل (حکم عام) ثابت نشده است، بنابراین، صورت اول مربوط به مخصّص متصل خواهد بود.

(الصورة الثانية): صورت دومی دارای دو صورت است:

۱- تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ایضا عام بر خاص مقدم باشد و ثالثا خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام، صادر شده باشد در این صورت از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال حمل بر تخصیص می‌شود و برای حمل بر تخصیص یکی از دو (وجه) را به عنوان تردید بیان فرموده است، یعنی حمل بر تخصیص (اما لأن النسخ...) یا بخاطر آن است که مسئله نسخ در صورت مذکور اصلا مجال ندارد برای آنکه نسخ مشروط به آن است که ورود ناسخ باید پس از فرارسیدن زمان عمل به منسوخ باشد و در صورت مورد بحث شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۱

نسخ مفقود است چه آنکه دلیل خاص پیش از فرارسیدن زمان عمل به عام وارد شده است (کما قیل...) چنانچه اشتراط مذکور از کلمات صاحب معالم (ره) و محقق قمی (ره) ظاهر می‌شود و همچنین معتزله شرط مزبور را در مورد تحقیق (نسخ) معتقد هستند. (و اما لأن الاولى فیه...) و یا بخاطر آن است که در صورت مذکور هم نسخ جایز است و هم تخصیص، منتهی تخصیص نسبت به نسخ اظهر می‌باشد، لذا باید حمل بر تخصیص بشود و وجه اظهریت تخصیص آن است که تخصیص شیوع دارد به خلاف نسخ که به ندرت اتفاق می‌افتد.

فرق وجه اول و دوم آن است که بنا بر وجه اول در صورت مورد بحث اصلا نسخ جایز نمی‌باشد و بنا بر وجه دوم نسخ جایز است منتهی تخصیص حق تقدم دارد.

۲- صورت دوم از صورت الثانية آن است که تاریخ صدور دلیل عام و دلیل خاص معلوم است و ثانيا تقدم عام بر خاص ایضا معلوم است و ثالثا ورود خاص بعد از فرارسیدن زمان عمل به عام است، این صورت مشکل‌ترین صورت‌ها است که از محققین اصول جلب توجه نموده و محل بحث و نزاع واقع شده است که آیا دلیل خاص، ناسخ عموم حکم عام است و یا آنکه نسبت به عموم عام مخصیص می‌باشد؟ به این معنا که آیا امکان دارد خاص کذایی مخصیص باشد و یا آنکه امکان ندارد و باید سمت ناسخ بودن را به خود بگیرد؟ و در صورت امکان تخصیص آیا حمل بر تخصیص اولی است و یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟ جهت توضیح مطلب یک مثال فرضی را مورد توجه قرار می‌دهیم؟ مثلا مولی در تاریخ معینی فرموده است (اکرم العلماء) و دقیقا بعد از ده روز فرموده است (لا- تکرم الفساق منهم) لا تکرم الفساق، که دلیل خاص می‌باشد آیا امکان دارد که مخصیص منفصل، برای عام مذکور باشد و اگر امکان دارد آیا ناسخ بودن آن اولی است و یا آنکه مخصیص بودن آن بهتر می‌باشد؟

به عبارت دیگر: نزاع در دو مرحله واقع می‌شود و قابل تصور خواهد بود؟

مرحله اول بحث آن است که آیا همان‌طوری که ناسخ بودن دلیل خاص امکان دارد، مخصیص بودن آن امکان دارد یا خیر؟ مرحله دوم نزاع آن است که بعد از اثبات امکان ناسخ بودن و مخصیص بودن دلیل خاص، آیا در صورت مورد بحث حمل بر تخصیص اولی است یا حمل بر نسخ سزاوارتر خواهد بود؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۲

مرحله اول: مرحوم مظفر (ره) از عبارت (فألمدی یذهب الی وجوب...) بحث و بررسی را در مرحله اول نزاع ادامه می‌دهد به این بیان که در مورد جواز تخصیص و عدم جواز آن دو قول وجود دارد:

قول اول آن است که در مثال مذکور دلیل خاص نمی‌تواند مخصیص باشد چه آنکه اگر (لا تکرم الفساق من العلماء) مخصیص باشد تأخیر بیان از وقت حاجت می‌شود و چنین چیزی از شخص حکیم قبیح می‌باشد، به عبارت دیگر در مثال مزبور اگر (لا تکرم الفساق من العلماء) مخصیص باشد معنایش آن است که مولی از همان اوان صدور عام، اکرام علمای فاسق را نخواسته است و در مدت ده روز اگر آقای عبد، علمای فاسق را اکرام کرده باشد مرتکب خلاف واقع شده و در فرض الزامی بودن عدم اکرام علمای فاسق،

مصلحت اکرام نکردن علمای فاسق را از دست داده است، و در مهلکه مفسد اکرام علمای فاسق، سقوط نموده و بالاخره مولی با تأخیر انداختن ایراد مخصّص را، باعث تضييع حکم و تفويت مصلحت و ابتلاء به مفسده شده است و از شأن شخص حکيم چنين چیزی به دور خواهد بود، بنابراین به ناچار باید دليل خاص را حمل بر نسخ نماييم چه آنکه معنای ناسخ بودن دليل خاص آن است که طبق مصلحت تا مدت ده روز، اکرام علمای فاسق واجب بوده و بعد از انقضاء مدت مولی با ایراد دليل خاص و جوب اکرام علمای فاسق را نسخ نموده است و در مدت ده روز اگر آقای عبد علمای فاسق را اکرام کرده باشد تفويت مصلحت و ایجاد مفسده در کار نخواهد بود.

قول دوم: (و اما من ذهب الی جواز کونه ...) آن است که مخصّص بودن (لا تکرم الفساق من العلماء) در مثال مذکور جایز است و امکان پذیر خواهد بود.

و اما اشکال مزبور (تأخیر بیان از وقت حاجت و اضاعه احکام و تفويت مصلحت) را از قرار ذیل پاسخ می‌دهد (البته از اشکال مزبور در دو مورد پاسخ داده می‌شود).

مورد اول: در صورتی که عام و خاص در بیانات ائمه عليهم السلام باشد که امام علیه السلام در مثال مذکور (مثلاً) بخاطر مصلحت (و لو مصلحت تقیّه) حکم واقعی را که وجوب اکرام علماء عدول باشد کتمان می‌فرماید و به طور عام می‌فرماید (اکرام العلماء) که این عام حکم ظاهری و صوری را که وجوب اکرام همه علماء باشد، بیان می‌کند و حکم ظاهری دارای مصلحت می‌باشد و بعد از ده روز حکم واقعی را که وجوب اکرام خصوص علماء عدول باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۳

بیان می‌کند در این مورد گرچه تأخیر بیان از وقت حاجت باعث تفويت مصلحت و یا ایجاد مفسده می‌شود و لکن مصلحت تقیّه قوی‌تر است از آن مصلحتی که از مکلف فوت شده است و مصلحت فوت شده را جبران می‌نماید و همچنین مفسده عدم تقیّه قوی‌تر است از آن مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان حکم واقعی گرفتار آن شده است و آن را جبران خواهد نمود، بنابراین اگر دليل خاص مخصّص باشد قبیحی لازم نخواهد آمد.

مورد دوم: در صورتی که عام و خاص در کتاب و سنت باشد که تأخیر بیان به خاطر مصلحت تدرّج (او مصلحت التدرّج) می‌باشد که خداوند خواسته است که احکام را به تدریج بیان نماید و این مصلحت تدرّج قوی‌تر است از مصلحتی که از مکلف بر اثر تأخیر بیان فوت شده و جبران آن را می‌نماید و یا مفسده یک دفعه احکام واقعی را بیان کردن قوی‌تر است از مفسده‌ای که مکلف بر اثر تأخیر بیان گرفتار آن شده است و جبران آن را خواهد کرد.

بنابراین ابتداء حکم عام که ظاهری و صوری می‌باشد بیان شده و پس از مدتی با انتهای زمان آن (که مصلحت تدرّج اقتضا داشته که تا فلان زمان حکم بطور عموم باشد) حکم عام با ارتفاع موضوع خود (که همان مدت معینه باشد) مرتفع می‌شود و دليل خاص از حکم واقعی کشف خواهد کرد، بنابراین تأخیر بیان در موردی که عام و خاص از آیات قرآنی باشد، قبیحی را و تفويت مصلحتی را و ایجاد مفسده‌ای را، به بار نمی‌آورد.

و از اینجاست که مخصّص بودن دليل خاص، امکان‌پذیر خواهد بود و معیار و ملاک امکان تخصیص، آن شد که عام برای بیان حکم ظاهری و صوری وارد شده باشد و الا اگر عام برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد تخصیص جایز نخواهد بود و لذا مرحوم مظفر (ره) در ادامه بحث می‌فرماید: (و اذا جاز ان یکون العام ...) یعنی حالا که ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری امکان دارد و در نتیجه معیار اینکه دليل خاص مخصّص باشد محقق خواهد شد و با توجه بر اینکه جواز مخصّص بودن دليل خاص بستگی دارد بر اینکه ورود عام بخاطر بیان حکم صوری و ظاهری باشد و اگر ورود عام برای بیان حکم واقعی باشد دليل خاص نمی‌تواند مخصّص باشد، سه صورت قابل تصور است:

صورت اول: آن است که اگر ثابت شود ورود عام برای بیان حکم ظاهری و صوری می‌باشد در آن صورت دلیل خاص، مخصّص بوده و کاشف از حکم واقعی خواهد بود.

صورت دوم: آن است که اگر ثابت شود که عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۴

بدون شك دلیل خاص باید ناسخ باشد بخاطر آنکه اگر مخصّص باشد قبح مذکور لازم می‌شود.

صورت سوم: (و امّا لو دار الامر بينهما...) آن است که اگر به جهت عدم قیام دلیل معلوم نباشد که آیا عام برای بیان حکم واقعی وارد شده است و یا برای بیان حکم ظاهری، در این فرض امر دایر است بین آنکه ورود عام بر بیان حکم ظاهری و صوری حمل شود و مخصّص بودن دلیل خاص جایز گردد، و بین آنکه ورود عام بر بیان حکم واقعی حمل شود که مخصّص بودن دلیل خاص غیر ممکن شده و ناسخ بودن خاص حتمی و مسلم خواهد شد؟

مرحله دوم: (فتقول الاقرب...) مرحوم مظفر با اثبات امکان مخصّص بودن دلیل خاص در صورتی که ورود عام برای بیان حکم صوری و ظاهری باشد بحث را در مرحله دوم نزاع رو به پایان می‌برد و سعی دارد (در صورت دوران امر بین اینکه ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد تا تخصیص مسلم گردد و بین اینکه عام برای بیان حکم واقعی باشد تا حمل بر نسخ حتمی باشد) ثابت نماید که ملاک مخصّص بودن خاص که همان (ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد) محفوظ است و دلیل خاص حمل بر تخصیص خواهد شد.

و ما حصل فرمایش شیخ مظفر (ره) از این قرار است (و الوجه فيه...) مثلاً در مثال فرضی مذکور مولی فرموده: اکرم العلماء، اصالة العموم در مورد اکرم العلماء جاری می‌باشد و این اصالة العموم هم با حکم واقعی می‌سازد و هم با حکم ظاهری چه آنکه اگر (اکرم العلماء) در مقام بیان حکم ظاهری باشد حکم ظاهری می‌تواند مراد جدی مولی قرار بگیرد و اصالة العموم، مانع از تخصیص نمی‌شود چه آنکه اصالة العموم حکم ظاهری و صوری را ثابت می‌کند و (خاص) حکم واقعی را تبیین خواهد کرد و با هم منافات ندارند و اصالة العموم ثابت می‌کند که مراد جدی مولی، همان عمومیت و جوب اکرام است که حکم ظاهری خواهد بود و نظر بر اینکه قرینه‌ای بر اراده کردن حکم واقعی ذکر نکرده است «اکرم العلماء» ظهور دارد در اینکه مراد جدی مولی حکم ظاهری و صوری می‌باشد و بعد از ده روز (لا- تکرم الفساق) را صادر می‌نماید و از این (لا- تکرم الفساق) کشف می‌شود که حکم واقعی «اکرام خصوص علماء عدول» بوده است.

بنابراین از اصالة العموم نمی‌توانیم استفاده کنیم که اکرم العلماء بیان حکم واقعی را نموده است چه آنکه اکرم العلماء ظهور در حکم واقعی ندارد و لذا اگر مبین حکم واقعی باشد نیاز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۵

یعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

(الصورة الاولى) إذا كانا معلومی التاريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً،

فانه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

(الصورة الثانية) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم العام،

فهمه علی صورتین:

به دلیل و قرینه دارد و نظر بر اینکه دلیل و قرینه‌ای در کار نمی‌باشد معلوم می‌شود که اکرم العلماء مبین حکم ظاهری و صوری می‌باشد برای آنکه اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در نتیجه در حکم ظاهری ظهور خواهد داشت و از اینجاست که ملائک حمل (خاص) را بر تخصیص محقق می‌شود و (خاص) حمل بر تخصیص خواهد شد و اشکال تأخیر بیان و ... لازم نمی‌آید.

آری اگر ثابت شود که اکرم العلماء مبین حکم واقعی است آن وقت خاص نمی‌تواند مخصّص باشد بخاطر آنکه اشکال تأخیر بیان و ... لازم می‌آید و بلکه باید حمل بر نسخ شود.

علی‌ای حال به بیانی که ذکر شد در صورت دوم از صورۃ الثانیة حمل خاص را بر تخصیص ممکن است و حمل آن را بر نسخ ایضا ممکن خواهد بود منتهی حمل بر تخصیص اقرب الی الصواب می‌باشد.
مؤلف:

در پایان بحث باید توجه داشت که مبنای مرحوم مظفر در صورت دوم از صورۃ الثانیة این شد که اگر ورود عام برای بیان حکم ظاهری باشد، دلیل خاص جایز است که مخصّص باشد و اگر ورود عام برای بیان حکم واقعی باشد لا محاله دلیل خاص باید ناسخ باشد و اگر مخصّص باشد تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید و از حکیم قبیح است، و مبنای مرحوم مظفر عین مبنای مرحوم صاحب کفایة (ره) می‌باشد.

در کفایة تبعاً لتقریرات کمپانی (ره) چنین می‌فرماید:

(انّ العامّ ان كان واردا لبيان الحكم الواقعي فلا محالة يكون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و الّا كان مخصّصاً).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۶

۱- ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر انه لا اشكال حينئذ في حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، و اما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتي في الصورة الآتية.

۲- ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. و هذه الصورة هي أشكال الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب ان يكون ناسخاً، أو يجوز ان يكون مخصصاً و لو في بعض الحالات. و مع الجواز يتكلم حينئذ في ان الحمل على التخصيص هو الاولى، او الحمل على النسخ.

فالذي يذهب إلى وجوب ان يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلى أن العام لما ورد و حل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً و مبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح من الحكيم، لان فيه اضعافاً للأحكام و لمصالح العباد بلا- مبرر. فوجب أن يكون ناسخاً للعام، و العام باق على عمومته يجب العمل به إلى حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً على طبق الخاص.

و اما من ذهب إلى جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلى أن العام يجوز ان يكون وارداً لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، او مصلحة التدرج في بيان الاحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه و آله في بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى إنما هو على طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعي، فيكون مبيناً للعام و مخصصاً له، و اما الحكم العام الذي ثبت اولاً ظاهراً و صوراً ان كان قد ارتفع و انتهى أمده، فانه انما ارتفع لارتفاع موضوعه و ليس هو من باب النسخ. (۱)

و إذا جاز ان يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا و صورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أى كان كاشفا عن الواقع قطعاً. و إن ثبت انه فى صدد بيان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى، فلا شك فى

(۱). یعنی در نسخ، حکم رفع می شود با بقاء موضوع آن، بنابراین اگر حکمی با ارتفاع موضوع خود، رفع گردد (نسخ) به حساب نمی آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۷

انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. و اما لو دار الامر بينهما اذ لم يقم دليل على تعيين احدهما، فايهما ارجح فى الحمل؟ فنقول: الاقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

(و الوجه فيه) ان اصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من أن ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتکلم، و لا شك أن الحكم الصورى الذى نسميه بالحكم الظاهرى كالواقع مراد جدى للمتکلم لأنه مقصود بالفهم، فالعام ليس ظاهراً الا فى أن المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً او صورياً. اما أن الحكم واقعى فلا يقتضيه الظهور أبداً حتى يثبت باصالة العموم، لا سيما أن المعلوم من طريقه صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، و يكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا و قد خص»، كما سبق.

و عليه فلا- دليل من اصالة العموم على أن الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل ارادة الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه (۱) يحتاج إلى مثنوۀ بيان زائده

(۱). یعنی بر وجهی که حکم واقعى مراد جدی باشد.

(الصورة الثالثة): ص ۳۰۹

صورت سومى ايضا داراى دو صورت مى باشد:

۱- تاريخ صدور عام و خاص معلوم است و ثانياً صدور خاص پيش از صدور عام مى باشد و ثالثاً صدور عام پيش از فرارسيدن زمان عمل به خاص است، مثلاً- مولى فرموده است: لا- تكرم العالم الفاسق و پيش از حضور وقت عمل به آن، فرموده است اكرم العلماء، در اين صورت هم نسخ امکان دارد و هم تخصيص ممکن است اگر نسخ را قائل شويم عام متأخر حکم خاص را نسخ و رفع مى کند (البته امکان جواز نسخ در صورت مذکور بنا بر مبنای مرحوم مظفر (ره) و کسانی که حضور وقت عمل به منسوخ را در نسخ شرط نمی دانند، ثابت است) و بنا بر مبنای کسانی که در نسخ، فرارسيدن عمل به منسوخ را شرط می دانند، نسخ امکان پذیر نخواهد بود، چه آنکه در صورت مورد بحث فرض بر آن است که عام متأخر قبل از حضور وقت عمل به خاص متقدم وارد شده است.

على اى حال در صورت مورد بحث از نظر مرحوم مظفر بدون اشکال خاص متقدم حمل بر تخصيص مى شود يعنى خاص متقدم، عام متأخر را تخصيص مى زند گرچه مرحوم مظفر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۸

دليل و وجهی را در اين زمينه ذکر نکرده است و برای دو جهت خاص حمل بر تخصيص مى شود:

جهت اول: آن است که نسخ در اینجا انگیزه ندارد و اگر عام متأخر، ناسخ برای خاص متقدم بشود جعل حکم خاص لغو مى شود و از حکیم چنین چیزی قبیح است.

جهت دوم: آن است که تخصيص نسبت به نسخ بخاطر شیوع که دارد اظهر مى باشد به خلاف نسخ که به ندرت اتفاق مى افتد.

۲- صورت دوم از صورت ثالثه، آن است که تاریخ صدور عام و خاص معلوم باشد و ثانياً عام متأخر از خاص وارد شده است و ثالثاً ورود عام بعد از فرارسیدن زمان عمل به خاص می‌باشد، مثلاً مولی فرموده (لا تکرّم الفاسق من العلماء) و بعد از ده روز عام را ایراد نموده و فرموده (اکرم العلماء) در این صورت نسخ و تخصیص هر دو از جواز و امکان برخوردار است و ظاهراً امکان نسخ و تخصیص مورد اتفاق همه می‌باشد به عبارت دیگر اگر دلیل خاص که مقدم است حمل بر تخصیص شود اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت وارد نخواهد بود چه آنکه صورت مورد نظر از باب تقدیم بیان قبل وقت الحاجة می‌باشد برای اینکه ناگفته پیدا است که لا تکرّم العالم الفاسق، قبلاً وارد شده است و در صورت تخصیص همین لا تکرّم العالم الفاسق، بیان بر عام متأخر خواهد بود، بنابراین توهم اینکه دلیل خاص باید حمل بر نسخ شود و اگر حمل بر تخصیص شود تأخیر بیان، از وقت حاجت لازم می‌آید و قبیح خواهد بود، مجالی ندارد.

تا اینجا معلوم گردید که در صورت مورد بحث حمل بر تخصیص جایز است و مانعی ندارد (و مع ذلك قيل ...) با آنکه حمل بر تخصیص مانعی ندارد قیله‌ای به لزوم حمل بر نسخ قائل شده است و دلیل (قيل) آن است که در مورد عام متأخر اصالة العموم جاری می‌باشد و مانعی در جریان آن وجود ندارد جز آنکه احتمال داده می‌شود که خاص متقدم قرینه برای عام باشد و لکن این احتمال نمی‌تواند مانع باشد چه آنکه احتمال قرینیت خاص منفصل، در صورتی است که خاص منفصل، بعد از عام باشد و احتمال منسوخ بودن خاص در کار نباشد و بخاطر قوه ظهوری‌ای که دارد بر عام مقدم می‌شود و اما در ما نحن فيه دلیل خاص منفصل مقدم است و احتمال اینکه عام متأخر ناسخ آن خاص، باشد اقوائت ظهور را از خاص می‌گیرد و سرانجام احتمال قرینه بودن خاص برای عام مانعی از جریان اصالة

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۰۹

اکثر من ظهور العموم. و لاجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص أقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و ان كان كل منهما ممكناً.

(الصورة الثالثة) إذا كانا معلومی التاريخ مع تقدم الخاص،

فهذه أيضا على صورتين:

- ۱- ان یرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ینبغی الاشکال فی کون الخاص مخصصاً.
 - ۲- ان یرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة، لانه من باب تقدیم البیان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فيه اصلاً. و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، و لعل نظر هذا القائل إلى أن اصالة العموم جاریة، و لا مانع منها الا احتمال أن يكون الخاص المتقدم مخصصاً و قرینه على العام، و لکن أيضا یرحمّل أن يكون منسوخاً بالعام، فلا یحرز أنه من باب القرینه. و لا شک أن الخاص المنفصل انما یقدم على العام لانه أقوى الحججتین و قرینه علیه. و مع هذا الاحتمال لا يكون (۱) الخاص المنفصل أقوى فی الظهور من العام.
- (قلت): الا صوب أن یحمل على (۲) التخصيص كالصورة السابقة، لما تقدم من أن

العموم در عام نخواهد بود و معنای جریان اصالة العموم در عام متأخر آن است که حکم حرمت اکرام عالم فاسق تا زمان ورود عام ثابت است و پس از ورود عام حکم مذکور به توسط (عام) نسخ می‌شود و وجوب اکرام عالم فاسق و غیر فاسق ثابت خواهد شد. بنابراین تاکنون با توجه به تحلیل آقای (قيل) در صورت دوم از صورت ثالثه دلیل خاص، حمل بر نسخ می‌شود البته نه بخاطر آنکه

تخصیص، قبح تأخیر بیان و ... را بیار می آورد بلکه بخاطر همان استدلالی که از ناحیه (قیل) بیان گردید.

(۱). یعنی با احتمال اینکه عام متأخر، ناسخ خاص متقدم باشد.

(۲). شیخ مظفر (ره) می فرماید: در صورت دوم از صورت ثالثه صوابتر آن است که دلیل خاص متقدم، حمل بر تخصیص شود به جهت همان دلیلی که در صورت دوم از (صورت الثانیه) بیان گردید و ما حصل آن این است که اکرم العلماء متأخر، تنها بر آن که مراد جدی مولی عموم است دلالت دارد و اما اینکه آن مراد جدی حکم واقعی باشد (و حکم واقعی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۰

العام لا یدل علی اکثر من ان المراد جدی، و لا یدل فی نفسه علی أن الحكم واقعی تابع للمصالح الواقعیة للأشیاء بعناوینها الاولیة. و انما یکون العام ناسخا للخاص إذا كانت دلالتة علی هذا النحو، (۱) و الا فالعمومات الواردة فی الشریعة علی الاغلب لیست كذلك.

و اما احتمال النسخ، فلا یقلل من ظهور الخاص فی نفسه قطعاً، كما لا یرفع حجیته فیما هو ظاهر فیه، فلا یخرجه عن كونه صالحاً لتخصیص العام، فیکدم علیه، لانه أقوى فی نفسه ظهوراً.

بل یمکن أن یقال: (۲) ان العام اللاحق للخاص لا ینعقد له ظهور فی العموم الا بدویاً

تابع مصالح و مفسد می باشد) عام مذکور دلالتی ندارد و در صورتی عام متأخر می تواند (ناسخ) خاص متقدم باشد که دلالت عام بر حکم واقعی و بر اینکه مراد جدی، حکم واقعی می باشد محرز گردد و حال آنکه اغلب عمومات وارده در شریعت مقدس، دلالت بر اینکه مراد جدی حکم واقعی باشد ندارد بنابراین ناسخیت عام متأخر برای خاص متقدم متوقف بر آن است که عام دلالت بر حکم واقعی که تابع مصالح واقعی است، داشته باشد و چنین دلالتی، در فرض مورد بحث محرز نمی باشد.

بنابراین اصالة العموم مراد جدی و حکم ظاهری را بیان می کند و نمی تواند ناسخ خاص متقدم باشد و از آن طرف احتمال قرینیت خاص متقدم و اقوائت ظهور آن به قوتش باقی بوده و احتمال ناسخ بودن عام صدمه ای بر او وارد نمی سازد و صلاحیت مخصیص بودن او را از او سلب نمی کند و سرانجام خاص متقدم با قوت ظهوری که دارد عام متأخر را تخصیص می زند و کشف می کند که حکم واقعی، خصوص اکرام علماء عدول است و عموم عام که مراد جدی مولی بود، حکم ظاهری و صوری خواهد بود و بدین ترتیب می بینیم که اصالة العموم چنین کار آیی را ندارد که عام متأخر را، ناسخ خاص متقدم، قرار دهد و بالاخره به این نتیجه دست می یابیم که در صورت دوم از «صورة الثالثه» خاص متقدم حمل بر تخصیص می شود.

(۱). یعنی عام دلالت کند بر بیان حکم واقعی و اینکه حکم واقعی تابع مصالح واقعی می باشد.

(۲). تا بحال بر فرض آنکه عام متأخر، ظهور در عموم داشته باشد، با تحلیلی که گذشت ثابت کردیم که خاص متقدم باید حمل بر تخصیص شود و اما از عبارت (بل یمکن ان یقال ...) به بعد می خواهیم بگوییم که امکان آن هست، که عموم عام متأخر را از ریشه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۱

بالنسبة إلى من لا- یعلم بسبق الخاص، لجواز أن یعتمد المتکلم فی بیان مراده علی سبقه، فیکون المخصص السابق کالمخصص المتصل او کالقرینة الحالیه، فلا یکون العام ظاهراً فی العموم حتی یتوهم أنه ظاهر فی ثبوت الحكم الواقعی.

(الصورتان الرابعة و الخامسة) (۱) إذا كانا مجهولی التاريخ او أحدهما فقط كان مجهولاً، فانه یعلم الحال فیهما مما تقدم، فیحمل علی التخصیص بلا كلام. و لا وجه لتوهم النسخ لا سیما بعد أن رجحنا التخصیص فی جمیع الصور، و هذا واضح لا یحتاج إلى مزید بیان.

تخریب نماییم به این کیفیت که عام متأخر برای کسی که از خاص متقدم اطلاع ندارد، ممکن است ظهور بدوی در عموم داشته باشد ولی نسبت به کسی که از خاص متقدم اطلاع دارد اصلاً ظهور در عموم، برای عام، منعقد نمی شود چه آنکه متکلم در بیان

مراد خود (علی سبقه) یعنی بر خاص متقدم اعتماد نماید، بنابراین مخصّص متقدم و سابق، همانند مخصّص متصل و یا مانند قرینه حالیه می‌باشد که مانع از انعقاد ظهور عام در عموم خواهد بود.

و سرانجام توهم اینکه عام در بیان حکم واقعی ظهور دارد و ناسخیت عام برای خاص بدین وسیله به اثبات برسد، محلی از اعتبار ندارد.

(۱). اما صورت چهارم آن است که تاریخ صدور عام و همچنین تاریخ ورود خاص نامعلوم باشد و صورت پنجم آن است که تاریخ ورود یکی از عام و خاص مجهول باشد و در این دو صورت با توجه به بررسی‌هایی که در صور سابقه انجام شد خاص حمل بر تخصیص خواهد شد چه آنکه حمل بر نسخ توقف دارد بر اینکه ورود عام متقدم و متأخر برای بیان حکم واقعی، بالعلم و یقین ثابت باشد و چنین چیزی در صورت چهارم و پنجم یقیناً منتفی بوده و لذا حمل خاص بر نسخ در صورت چهارم و پنجم انگیزه‌ای ندارد و لا محاله (خاص) حمل بر تخصیص خواهد شد:

و بالاخره مبنای مرحوم مظفر در تمامی صورت‌های پنجگانه و یا هفت گانه و یا بیشتر، این شد که خاص حمل بر تخصیص می‌شود و جناب (نسخ) در هیچ‌یک از صور مذکوره نتوانست جای پای خود باز نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۳

الباب السادس – المطلق و المقید

اشاره

و فیه ست مسائل

المسألة الأولى – معنی المطلق و المقید

عرفوا المطلق بأنه «ما دل علی معنی شائع فی جنسه» و یقابله المقید. و هذا التعریف (۱) قدیم بحثوا عنه کثیرا و احصوا علیه عدّة مؤاخذات یطول شرحها. و لا فائدة

(۱). (مطلق) در لغت به معنای (مرسل، و رها شده) می‌باشد و به عبارت دیگر مطلق چیزی است که به شیء مقید نشده باشد، و در مقابل آن (مقید) چیزی است که به شیئی مقید شده باشد مثلا می‌گویند (فلان مطلق العنان) یعنی فلان شخص به چیزی مقید و وابسته نمی‌باشد.

و اکثر اصولیین (مطلق) را (بأنه ما دلّ علی معنی شائع فی جنسه) «مطلق چیزی است که بر معنای شایع در جنس خود دلالت نماید» تعریف نموده‌اند و تعریف مذکور کثیرا مورد بحث قرار گرفته و بر آن مؤاخذات و خورده‌گیری‌های زیادی را شمرده‌اند و نظر بر اینکه تعریف مذکور از تعاریف لفظی و شرح الاسمی می‌باشد نه تعریف حقیقی، لذا اطاله کلام در شرح و بسط آن فایده‌ای ندارد (و ما در بحث عامّ و خاصّ راجع به تعریف شرح اللفظی و تعریف حقیقی توضیحات کافی بیان نمودیم) نکته قابل توجه در اینجا آن است که تعریف مذکور به همان معنای لغوی (مطلق) برگشت دارد، بنابراین اصولیین در رابطه با (مطلق و مقید) اصطلاح جدید و خاصی ندارند بلکه اصولیین مطلق و مقید را در همان معنای لغوی و عرفی که دارند بکار می‌برند.

مثال مطلق، مثلا مولی فرموده است: (اعتق رقبة) رقبة مطلق است و معنای آن در جنس خود شیوع دارد که جنس رقبة را چه مؤمن باشد و چه کافر، شامل می‌شود به خلاف (اعتق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۴

فی ذکرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لانه من التعاريف اللفظية. و الظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق و المقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فان المطلق مأخوذ من الاطلاق و هو الارسال و الشيوخ، و يقابله التقييد تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقييد و الاطلاق عدمها، و قد تقدم ص ۱۲۱

غايه الامر أن ارسال كل شىء بحسبه و ما يليق به. فاذا نسب الاطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فانما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى.

فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

و من موارد استعمال لفظ (۱) المطلق نستطيع أن نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه: فمثلاً

رقبه مؤمنه) که رقبه مقید به مؤمنه شده است و در جنس خود شیوع ندارد و رقبه کافره را شامل نمی‌شود.

نکته دیگری که قابل تذکر می‌باشد آن است که (و يقابله التقييد تقابل الملكة) تقابل بین مطلق و مقید از باب تقابل عدم و ملکه می‌باشد مثلاً نسبت (عدم بصر) به چیزی داده می‌شود که ملکه و استعداد «بصر» داشتن را داشته باشد و اما نسبت عدم بصر، به دیوار صحیح نخواهد بود، بنابراین مطلق را به چیزی می‌توان نسبت داد که شائیت و ملکه تقييد شدن را داشته باشد، غايه الامر ... منتهی ارسال و اطلاق هر شىء به حسب لياقت آن می‌باشد مثلاً نسبت اطلاق را به لفظ رقبه می‌دهیم و می‌گوییم لفظ رقبه در «اعتق رقبه» مطلق است، اطلاق و ارسال رقبه نسبت به همان محدوده دلالت آن خواهد بود که (رقبه) رقبه مؤمنه و کافره را شامل می‌شود و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که اطلاق و ارسال مربوط به معنی و مدلول است، یعنی لفظی را که متّصف به اطلاق می‌نماییم به اعتبار معنا و مدلول آن می‌باشد و الا ذات لفظ بدون ملاحظه معنا و مدلول آن، اطلاق و ارسال ندارد.

(۱). شیخ مظفر (ره) از عبارت (و من موارد استعمال ...) تا پایان مسئله اول چهار تا مطلب را بیان می‌فرماید:

مطلب اول: آن است که دو قسم مطلق داریم:

۱- مطلق افرادی که لفظ رقبه مثلاً به اعتبار معنای خود، اطلاق و ارسال و شمول دارد که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۵

تمامی افراد رقبه را شامل می‌شود.

۲- مطلق احوالی که اطلاق و ارسال و شمول به اعتبار افراد نمی‌باشد بلکه به اعتبار حالات مدلول و معنای لفظ می‌باشد، مثلاً (علم شخصی) (محمّد) و یا اسمی معرّف بلام عهد می‌باشد (العالم) که معنای آن همان یک فرد عالم مشخص می‌باشد، هیچ کدام به اعتبار معنا، شیوع و ارسال ندارد و لذا علم شخصی و معرّف بلام عهد را به اعتبار معنا و افراد نمی‌توان مطلق نامید، منتهی به اعتبار حالات و احوال، علم شخصی و معرّف به لام عهد به مطلق نام گذاری می‌شود مثلاً مولی فرموده:

(اکرم محمّد) نظر بر اینکه شخص می‌تواند حالات مختلفی داشته باشد از قبیل ملتبس بودن و معّم بودن و مکلا- بودن و غیر ذلك، لذا به اعتبار حالات می‌توانیم لفظ مطلق را بر علم شخصی اطلاق نماییم و بگوئیم (که محمّد در رابطه با وجوب اکرام، مطلق است، یعنی محمّد مطلق در هر حالتی از حالات باشد واجب الا- کرام می‌باشد (بنابراین علاوه بر مطلق افرادی، مطلق احوالی هم وجود دارد).

مطلب دوم: (و كذلك عند ما نعرّف انّ العام ...) آن است که با توجه بر اینکه مطلق گاهی به لحاظ افراد، اطلاق و ارسال دارد و گاهی به لحاظ احوال ارسال و اطلاق خواهد داشت، بدین لحاظ (عام) گرچه بلحاظ افراد و شمول افرادی که دارد غیر از مطلق

است و مطلق بر عام صادق نمی‌باشد و لکن به اعتبار حالات افراد مطلق بر عام صادق است، مثلا مولی فرموده (اکرم العلماء) جمع معرّف بلام است و همه افراد عام را شامل می‌شود و نظر بر اینکه وجوب اکرام برای افراد علما مثل زید عالم و بکر عالم ... ثابت است و افراد در هر حالتی باشند (معّم، ملبس، مکّلا و ...) واجب الا-کرام هستند و این عام نسبت به حالات و احوال افراد، مطلق خواهد بود (البته غیر المفرده).

احوال مفرده آن است که باعث می‌شود (مثلا) (عالم) با داشتن آن حالت، موضوع حکم باشد مثل حالت عدالت، بنابراین عام نسبت به حالات غیر مفرده مطلق می‌باشد.

مطلب سوّم: (و علی هذا فمعنی المطلق ...) آن است که بنا بر بیان مذکور باید مطلق را آن چنان تعریف نماییم که مطلق افرادی و احوالی را شامل گردد باید بگوییم مطلق: هو شیوع اللفظ وسعته باعتبار مدلوله من المعنی و احواله.

مطلق عبارت است از شیوع و شمول و سعه لفظ به اعتبار مدلول و معنا و احوال آن معنا.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۶

عند ما نعرف ان العلم الشخصی و المعرف بلام العهد لا یسمیان مطلقین باعتبار معنهما، لأنه لا شیوع و لا ارسال فی شخص معین - لا ینبغی أن نظن أنه لا یجوز أن یسمى العلم الشخصی مطلقا، فانه إذا قال الأمر: (اکرم محمدا) و عرفنا أن لمحمد أحوالا مختلفه و لم یقید الحکم بحال من الاحوال نستطیع ان نعرف أن لفظ محمد هنا او هذا الکلام بمجموعه یصح ان نصفه بالاطلاق بلحاظ الاحوال، و ان لم یکن له شیوع باعتبار معناه الموضوع له. اذن للاعلام الشخصیة و المعرف بلام العهد اطلاق فلا یختص المطلق بماله معنی شایع فی جنسه کاسم الجنس و نحوه.

و كذلك عند ما نعرف أن العام لا- یسمى مطلقا، فلا ینبغی أن نظن انه لا یجوز ان یسمى مطلقا أبدا، لانا نعرف أن ذلك انما هو بالنسبة إلى أفراده اما بالنسبة إلى أحوال

در این صورت تعریف مطلق، مطلق افرادی و احوالی را شامل خواهد شد.

مطلب چهارم: (و لکن لا علی ان یكون ذلك الشیوع) آن است که فرق بین مطلق و عام این است که عام بالوضع دلالت بر شیوع و شمول و ارسال دارد و مطلق بحکم عقل دلالت بر شیوع و شمول دارد، به عبارت دیگر مثلا نکره در سیاق نفی (ما رأیت رجلا) که یکی از الفاظ عموم است دلالت آن بر شمول و عموم از باب این است که نکره در سیاق نفی برای عموم و شمول وضع شده است و عموم و شمول مستعمل فيه و موضوع له لفظ نکره در سیاق نفی، می‌باشد و اما دلالت رقبه در اعتق رقبه بر شمول و عموم از باب استعمال لفظ در موضوع له نمی‌باشد بلکه به حکم عقل و مقدا حکمت دلالت بر شمول و عموم دارد.

مؤلف:

فرمایش مرحوم مظفر مبنی بر آنکه فرق بین عام و مطلق آن است که عموم و شمول در عام مستند به وضع است و در مطلق، مستند به حکم عقل و مقدمات حکمت می‌باشد قابل خدشه می‌باشد چه آنکه خود مرحوم مظفر در مبحث (الفاظ عموم) «مفرد معرّف بالف و لام» جنس را از جمله الفاظ عموم شمرده و تصریح فرمودند که استفاده عموم و شمول از مفرد معرّف، بالاطلاق و به مقتضی مقدمات حکمت می‌باشد نه آنکه مستند به وضع باشد، بنابراین در مورد فرق بین «عام» و «مطلق» باید بگوییم که استغراق و شمول افراد در عام بنحو عطف به «او» است و در مطلق به نحو عطف به او خواهد بود مثلا اکرم العلماء به معنی اکرم زید العالم و بکر العالم و ... می‌باشد و اعتق رقبه به معنای اعتق رقبه مؤمنه او کافره می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۷

افراد غیر المفرده فانه لا مضایقه فی أن نسّمیه مطلقا. اذن لا مانع من شمول تعریف المطلق المتقدم (و هو ما دل علی معنی شایع فی

جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتباره افراده.

و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى و احواله، و لكن لا على أن يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة فى سياق النفى و الا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية – الاطلاق و التقييد متلازمان

اشرنا إلى ان التقابل بين الاطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها، لأن الاطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيد. فيتبع الاطلاق التقييد فى الامكان، (۱) أى

(۱). مقصود و هدف بحث در مسئله دوّم از مسائل ششگانه مطلق و مقید دو نکته می باشد:

نکته اول: آن است که تقابل بین اطلاق و تقييد از باب تقابل عدم و ملكه می باشد و اطلاق و تقييد با هم تلازم دارند چه آنکه اطلاق عبارت است از عدم تقييد چیزی که شأنت و ملكه مقید شدن را داشته باشد، بنابراین اطلاق از لحاظ امکان و عدم امکان تابع تقييد است، به این معنا: اطلاق در کلامی مطرح می شود که آن کلام قابلیت مقید شدن را دارد و لكن مقید نشده باشد و اگر در کلامی تقييد امکان پذیر نباشد اطلاق را نمی تواند بپذیرد، و سرانجام آن کلام نه مطلق است و نه مقید، و لو آنکه متکلم در مورد آن کلام یا تقييد و یا اطلاق را منظور داشته باشد بنابراین تقييد و اطلاق لازم ملزوم هم می باشند.

نتیجه بحث آن است که در مسئله واجب توصیلی و تعبدی مثلا مولى فرموده (صلّ) صیغه امر اگر نسبت به قصد قربت اطلاق داشته باشد معنایش آن است که در صورت شك در اینکه آیا قصد قربت جزء و یا شرط صلاة می باشد یا خیر؟ به اطلاق صیغه امر تمسك می نمایم و قید قصد قربت را نفی خواهیم نمود و نتیجه می گیریم که قصد قربت در صلاة جزئیت و شرطیت ندارد و لكن برای صیغه امر، نسبت به قصد قربت اطلاق، امکان ندارد بخاطر آنکه تقييد صیغه امر را به قصد قربت بمعنی القصد الامر، غیر ممکن است بخاطر همان اشکال تقدیم شیء بر نفس شیء که در سابق بیان گردید، بنابراین نظر بر اینکه قید قصد قربت در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۸

انه إذا امکن التقييد فى الكلام و فى لسان الدليل امکن الاطلاق و لو امتنع استحال الاطلاق. بمعنی انه لا يمكن فرض استكشاف الاطلاق و ارادته من كلام المتكلم فى مورد لا يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقا و لا مقيدا، و ان كان فى الواقع أن المتكلم لا بد ان يريد احدهما. و قد تقدم مثاله فى بحث التوصلی و التعبدی ص ۱۲۲. اذ قلنا: ان امتناع تقييد الامر بقصد الامثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد.

و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف ارادة الاطلاق باطلاق المقام لا باطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة – الاطلاق فى الجمل

الاطلاق لا يختص بالمفردات – كما يظهر (۱) من كلمات الاصوليين – اذ مثلوا

كلام اولّ و واحد مولى، راه ندارد کلام و امر واحد و اولّ مولى، نسبت به قصد قربت اطلاق نخواهد داشت و لذا مولى که فرموده (صلّ) نسبت به قصد قربت اطلاق ندارد، یعنی از اطلاق کلام مولى که فرموده (صلّ) نمی توانیم کشف کنیم که مراد مولى مطلق صلاة است چه قصد قربت داشته باشد و یا نداشته باشد، بنابراین کلام مولى (صلّ) نسبت به قصد قربت اطلاق کلامی ندارد ولی ممکن است کلام مولى اطلاق مقامی داشته باشد به این معنا که مولى اگر قصد قربت را در صلاة لازم می دانست باید با امر دوّمی

(افعل صلاتک مع القصد القربه) شرطیت و یا جزئیت قصد قربت را اعلام نماید و از اینکه مولی به امر اول اکتفا کرده و امر دوم را نیاورده است کشف می‌کنیم که مولی مطلق صلاه را خواسته و قصد قربت اعتبار نخواهد داشت، این اطلاق را اطلاق مقامی می‌گویند.

بنابراین معنای عبارت کتاب (و ذکرنا هناك کیف یمكن استکشاف ...) واضح می‌شود (یعنی در بحث تقسیمات اولیه و ثانویه واجب، ذکر کردیم که چگونه ممکن است اراده اطلاق از طریق اطلاق مقامی کشف گردد، و امّا اراده اطلاق، از طریق اطلاق کلام واحد (و امر اول)، کشف نخواهد شد، چه آنکه کلام واحد و امر اول مولی (صلّ)، نسبت به قصد قربت تقید ندارد و لذا اطلاق هم نخواهد داشت.

(۱). غرض بحث در مسئله سوم آن است که علی‌رغم آنچه که از کلمات اصولیین (مبنی بر اینکه برای مطلق به اسم جنس و نکره مثال زده‌اند) ظاهر می‌شود، اطلاق اختصاص به ۵]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۳۱۹

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۱۹

للمطلق باسم الجنس و علم الجنس (۱) و النکره، بل یكون فی الجمل ایضا کاتلاق صیغه افعال الذی یقتضی استفادة الوجوب العینی و التعینی و النفسی، فان الاطلاق فیها انما هو

مفردات ندارد، بلکه اطلاق نسبت به جملات ایضا مطرح است، مثلاً از طریق اطلاق صیغه افعال، وجوب عینی و تعینی و نفسی استفاده می‌شود و وجوب کفائی و تخیری و غیره نیاز به قید زائدی دارد و همچنین جمله شرطیه (إن جاءك زيد فاکرمه) اطلاق دارد که دلالت بر انحصاریت علیت شرط برای جزاء خواهد داشت، بنابراین مطلق در مورد مفرد و جمله مطرح خواهد بود. منتهی در مباحث آینده اطلاق مربوط به مفردات و الفاظ مفرد مورد نظر می‌باشد و از اطلاق بعضی جمله‌ها در مناسبت‌هایی که گذشت بحث شده است، مثلاً در بحث اوامر از اطلاق صیغه افعال و در بحث مفاهیم از اطلاق جمله شرطیه، سخن به میان آمده (و لعلّ عدم شمول البحث ...) شاید جهت آنکه اصولیین برای مطلق، الفاظ مفرد را مثال آورده‌اند تا شامل مطلق در جملات، نشود، آن باشد که مطلق جملات ضابطه کلی ندارد و با اینکه اصح آن است که مقدمات حکمت شامل مطلقات جمله هم خواهد بود. (۱). اسم جنس مانند انسان، رجل، فرس، حیوان، و سواد و بیاض.

فرق بین اسم جنس و جنس: همان‌طوری که از سخنان محقق قمی (ره) و صاحب فصول (ره) صریحاً استفاده می‌شود: انّ الجنس هو الطبیعة و اسم الجنس هو اللفظ الدالّ علیها.

جنس همان طبیعت انسان است و اسم جنس همان لفظ (ان س ان) است که دلالت بر طبیعت دارد، و امّا «نکره» مثل رجل، (و جاء رجل من اقصى المدینه)، و مرثه، البته بدون آنکه در سیاق نفی باشد و الا اگر در سیاق نفی باشد از الفاظ عموم می‌باشد. و امّا «علم جنس» آن است که وضع شده برای طبیعت (بما هی متعینه بالتّعیّن الذّهنی) نه بما هی هی، مانند (اسامه) و فرق بین علم جنس و اسم جنس آن است که علم جنس وضع شده برای ماهیت متحده با ملاحظه تعین و حضور آن طبیعت در ذهن مانند (اسامه) و لذا با علم جنس معامله معارف می‌کنند و آن را جزء معارف بحساب می‌آورند.

و امّا اسم جنس برای تعریف و تعیین وضع نشده است و امّا یحصل التّعیّن و التّعیّن فیهِ بالآله، مانند الف و لام. بنابراین علم جنس به «جوهره» دلالت بر تعریف و تعیین دارد و اسم جنس بالآله، دلالت بر تعیین و تعریف خواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۰

من نوع اطلاق الجملة. و مثله اطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الالفاظ المفردة، و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلي لمطلقاتها، و ان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها. و قد بحث عن اطلاق بعض الجمل في مناسباتها كاطلاق صيغة افعال و الجملة الشرطية و نحوها.

المسألة الرابعة- هل الاطلاق بالوضع؟

اشاره

لا شك في ان الاطلاق في الاعلام بالنسبة إلى الاحوال- كما تقدمت الاشارة اليه- ليس بالوضع، بل انما يستفاد من مقدمات الحكمة.

(۱)

(۱). در مسئله چهارم منظور و غرض بحث آن است که سرمنشأ اطلاق و شمول در الفاظ مطلق، آیا وضع است و یا آنکه حکم عقل و مقدمات حکمت می‌باشد؟ شیخ مظفر (ره) سه مورد از موارد اطلاق را بیان می‌فرماید که در دو مورد خلافی در سرمنشأ اطلاق وجود ندارد و در مورد سوم بین علما اختلاف است.

مورد اول: (لا- شك في ان الاطلاق في الاعلام ...) اعلام شخصی مثل محمّد و محمود و زید و عمر، گرچه از نظر معنا و مدلول شیوع و اطلاقی ندارند، ولی همان‌طوری که قبلاً به آن اشاره گردید، نسبت به احوالات و حالات مختلفه‌ای که دارد، اطلاق و شمول خواهد داشت، مثلاً مولی فرموده (اکرم زیداً) زید در هر حالتی از حالات شخصی خود باشد (قائم باشد، قاعد باشد، معتم باشد، مکلماً باشد و ...) واجب الاکرام است و اطلاق علم شخصی نسبت به احوالات، مستند به وضع نمی‌باشد چه آنکه زید برای ذات معینی وضع شده است و اطلاق احوالی موضوع له زید نمی‌باشد بلکه اطلاق احوالی برای زید از مقدمات حکمت و حکم عقل استفاده می‌شود.

مورد دوم: (و كذلك اطلاق الجمل ...) اطلاق جملات، مانند صیغه افعال و جمله شرطیه ایضا مستند به مقدمات حکمت می‌باشد و در اینکه اطلاق جملات مستند به مقدمات حکمت است بین علما خلاف و نزاعی وجود ندارد.

اما مورد سوم: (و انما الذي وقع فيه البحث ...) که مورد بحث و نزاع واقع شده است اطلاق اسماء اجناس و مشابه آنکه اعلام اجناس باشد، می‌باشد که آیا اطلاق اسماء اجناس

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۱

و كذلك اطلاق الجمل و ما شابهها- ایضا- ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة.

و هذا لا خلاف فيه.

و انما الذي وقع فيه البحث هو أن الاطلاق في اسماء الاجناس و ما شابهها (۱) هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أي ان أسماء الاجناس هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شائعة و مرسله على وجه يكون الارسال أي الاطلاق مأخوذاً في المعنى الموضوع له

بالوضع است و یا آنکه سرمنشأ آن مقدمات حکمت می‌باشد.

به عبارت دیگر آیا اسم جنس مثل (رجل) برای (ذات آن چنانچه که دارنده صفت رجلیت است و به حیثی باشد که شمول و عموم داشته باشد) وضع شده است یعنی شمول و عموم جزء موضوع له رجل می‌باشد همان‌طوری که لفظ کل برای عموم و شمول وضع

شده است، و یا آنکه لفظ (رجل) برای (طبیعت من ثبت له الرّجلیه من حیث هی) وضع شده است که شمول و عموم در موضوع له (رجل) اخذ نشده و شمول و عموم و اطلاق باید از دالّ آخری استفاده گردد؟ بین علما اختلاف و نزاع شده است. مشهور از علمای قدیم تا زمان سلطان العلماء معتقد بودند که مثلا (رجل) برای جنس مرد با حیثیت شمول و اطلاق، وضع شده که در این صورت دلالت رجل بر اطلاق و شمول، مستند به وضع خواهد بود چه آنکه شمول و اطلاق در موضوع له رجل، اخذ شده و جزء موضوع له آن می‌باشد، و سلطان العلماء (ره) و علمای بعد از او معتقدند که رجل برای طبیعت (ذاتی که ثبت له الرّجلیه) وضع شده و شمول و اطلاق در موضوع له آن اخذ نشده است و استفاده اطلاق و شمول از آن، نیاز به دالّ آخری دارد، بنا بر قول اول اگر (رجل) در مقید استعمال شود مثلا بگوییم اکرم رجلا عادلا، استعمال، مجاز می‌باشد و بنا بر قول دوم نظر بر اینکه موضوع له (رجل) طبیعت است چه در مطلق و چه در مقید استعمال شود، حقیقت می‌باشد برای اینکه در هر دو صورت در موضوع له خود که همان طبیعت باشد استعمال شده است.

مرحوم مظفر (ره) قول سلطان العلماء را می‌پذیرد و برای توضیح مطلب امور ثلاثه‌ای را که فواید فراوانی در بر دارد، مورد توجه قرار می‌دهد و به توضیحات امور ثلاثه خواهیم پرداخت.

(۱). یعنی آنچه که مشابه جمله است مانند مشتقات مثلا- اسم فاعل (فاضل) گرچه جمله نیست ولی مشابه جمله خواهد بود که اطلاق مشتق ظهور در من تلبس بالمبدأ دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۲

اللفظ - كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء - أو انها موضوعه لنفس المعاني بما هي و الاطلاق يستفاد من دال آخر، (۱) و هو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمه متوفرة فيه؟ - وهذا القول الثاني اول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء في حاشيته على معالم الاصول، و تبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا. و على القول الاول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا، و على القول الثاني يكون حقيقه.

و الحق ما ذهب اليه سلطان العلماء، بل قيل ان نسبة القول الاول إلى المشهور مشكوك فيها. و لتوضيح هذا القول و تحقيقه (۲) ينبغي بيان امور ثلاثة تنفع في هذا الباب

(۱). دالّ آخر عبارت است از (نفس مجرّد بودن لفظ از قيد) البته مجرّد بودن لفظ از قيد، زمانی دلالت بر اطلاق می‌کند که مقدمات حکمت قابل تطبیق در آن لفظ باشد.

(۲). شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص ساختن موضوع له اسماء اجناس اموری را با تفصیلات و توضیحات گسترده‌ای بیان می‌نماید گرچه در بیان امور آتیه از روش و سبک همیشگی خود که رعایت اختصار در بیان مطالب باشد، با اعتراف خود، خارج شده است ولی نظر بر اینکه در طی بیان امور، مطالب و حقایق مهمی را کشف می‌نماید لذا می‌توان خروج ایشان را اضطراری تلقی نمود.

على اى حال در امر اول تحت عنوان (اعتبارات الماهیه) دو تا مطلب را با توضیحات جالبی به اثبات می‌رساند:

مطلب اول: کشف اشتباه و خطایی است که مرحوم صاحب کفایه هروی (ره) در مورد ماهیت (مهمله من حیث هی) و ماهیت (لا بشرط مقسمی) مرتکب شده است یعنی هر دو ماهیت را به یک معنا حساب کرده است.

مطلب دوم: اثبات آنکه ماهیت (لا بشرط مقسمی) نمی‌تواند موضوع له اسماء اجناس باشد.

جهت روشن شدن آن دو مطلب و توضیح عبارات مرحوم مظفر (ره) ابتدا مبنا و نظر صاحب کفایه را در مورد ماهیت و اقسام آن به طور اختصار بیان می‌کنیم و سپس نظر و مبنای مرحوم مظفر را در این زمینه مورد توجه قرار داده و سرانجام بعضی از عبارات کتاب

را تا حدودی که به سرحدّ توضیح و اوضاحت نرسد، توضیح خواهیم داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۳

(نظر و مبنای صاحب کفایه (ره) در مورد اعتبارات ماهیت)

او چنین می‌فرماید: ماهیت انسان، رجل، و مرئه ... تارةً بما هی هی مهمله مبهمه بدون آنکه چیزی (حتی لا بشرط ماهیت) ملاحظه گردد، ملاحظه می‌شود این قسم را «لا بشرط مقسمی» می‌نامند، (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آنکه ماهیت، مشروط به هیچ چیزی نشده است (و مقسمی) می‌گویند بخاطر آنکه این قسم مقسم می‌شود برای سه قسم دیگر که بیان خواهد شد مانند (کلمه) که مقسم است و (اسم) و (فعل) و (حرف) اقسام او خواهند بود.

و اخری ماهیت بما هی هی مهمله مبهمه ملاحظه می‌شود منتهی لا بشرطیت ماهیت ایضا لحاظ می‌گردد، این قسم دوم «لا بشرط مقسمی» نام دارد مثلا ماهیت انسان را ملاحظه می‌کند و لا بشرطیت آن نسبت به عالم بودن و عالم نبودن ایضا ملاحظه می‌گردد (لا بشرط) می‌گویند بخاطر آنکه ماهیت مشروط بوجود علم و عدم علم نمی‌باشد و مقسمی می‌گویند. بخاطر آنکه یکی از اقسام ماهیت شماره یک می‌باشد. و ثالثه ماهیت در حالی که مقید به وجود شیء است، ملاحظه می‌شود مانند ملاحظه ماهیت انسان مقیده به عالم بودن، این قسم سوم در حقیقت یکی از اقسام ماهیت شماره یک می‌باشد (ماهیت به شرط شیء) نام دارد.

رابعه ماهیت در حالی که مقید به عدم شیء است ملاحظه می‌گردد مانند ملاحظه ماهیت انسان مقیده به عدم عدالت، اسم این قسم چهارم را (ماهیت بشرط لا) گذارده‌اند.

این بود ما حصل فرمایش مرحوم صاحب کفایه (ره) توجه فرمودید که صاحب کفایه تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء، ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی، را یک قسم قلمداد نموده و آن را مقسم قرار داده و سه قسم بعدی را به عنوان اقسام ثلاثه برای آن معرفی فرمودند (دقت فرمایید) سرانجام اقسام ماهیت طبق مبنای صاحب کفایه (ره) روی هم رفته از چهار قسم تجاوز نکرد، که ماهیت «لا بشرط مقسمی» را با «ماهیت مهمله» یکی حساب نمود و آن را مقسم قرار داد و ماهیت «لا بشرط مقسمی» و «بشرط شیء» و «بشرط لا» را اقسام ثلاثه آن معرفی کرد.

و لکن «ماهیت مهمله» من حیث هی را با ماهیت «لا بشرط مقسمی» یکی دانستن، از نظر مرحوم مظفر خطا و اشتباه می‌باشد، بلکه ماهیت مهمله و ماهیت لا بشرط مقسمی، جدای از هم بوده و هر کدام حساب جداگانه‌ای دارد و از نظر معنا، مغایر هم خواهد بود، بنابراین اقسام ماهیت طبق نظر شیخ مظفر (ره) و دیگر محققین، پنج تا خواهد بود و آن اقسام طبق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۴

بیان کتاب از قرار ذیل است:

۱- (ان تعتبر الماهیة مشروطة بذلك الامر الخارج ...) قسم اول آن است که اعتبار ماهیت، مشروط به یک امر خارج از ذات و ذاتیات ماهیت باشد مثلا ماهیت رقبه‌ای که واجب العتق باشد مشروط به ایمان که امر خارج از ذات رقبه است اعتبار شده است، این قسم ماهیت را «ماهیت به شرط شیء» می‌نامند.

۲- (ان تعتبر مشروطة بعدمه ...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات مقایسه شود و مشروط به عدم آن امر خارج، اعتبار گردد مانند ماهیت مسافری که وجوب قصر متوجه او شده است مشروط به عدم کونه عاصیا لله، اعتبار شده است که این قسم، «ماهیت به شرط لا» نام دارد.

۳- (الّا تعتبر مشروطة ...) ماهیت نسبت به امر خارج از ذات خود لا بشرط وجود امر خارج، و لا بشرط عدم امر خارج، اعتبار شده باشد مانند ماهیت انسان که مورد وجوب صلاة قرار گرفته، نسبت به حریت، لا بشرط ملاحظه شده که حریت و عدم حریت دخل در وجوب صلاة ندارد و این قسم را «لا بشرط مقسمی» می‌گویند لا بشرط می‌گویند چرا و مقسمی می‌گویند چرا؟ وجهش قبلا بیان

گردید.

۴- (الثانی انّ المقصود من الماهیة «لا بشرط قسمی» ...) قسم چهارم از ماهیات، ماهیت («لا بشرط مقسمی» است) که ماهیت به عنوان لا بشرط اعتبار شده باشد منتهی لا بشرط آن چنانچه ای که مقسم است برای اقسام ثلاثه مذکور (که بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی باشند).

۵- (الاول انّ المقصود من «الماهیة المهملة» ...) قسم پنجم از ماهیات ماهیت مهمله من حیث هی است که ذات ماهیت بما هی با قطع نظر از جمیع ماعدای ذات، لحاظ شود. توجه فرمودید که شیخ مظفر (ره) تعداد ماهیات را به پنج تا رساند و ماهیت مهمله را جدای از ماهیت لا بشرط مقسمی بحساب آورد.

هم اکنون می پردازیم به اینکه چرا آن دو ماهیت به دو معنای مغایر هم باشند و چرا طبق نظر صاحب کفایه (ره) و بعض بزرگان فلاسفه هر دو ماهیت به یک معنا نباشند؟ مرحوم مظفر (ره) دو تا فرق اساسی و تفاوت بنیادی میان (ماهیت مهمله) و (ماهیت لا بشرط مقسمی) همانند تفاوت و فرق میان ماه من تا ماه گردون، معرفی می فرماید:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۵

فرق اول: آن است که ماهیت مهمله حالتی دارد که آن حالت در ماهیت لا بشرط مقسمی وجود ندارد و آن حالت آن است که در ماهیت مهمله، نظر شخص نظاره گر و ملاحظه کننده، به ذات ماهیت بما هی می باشد بدون آنکه ماهیت نسبت به غیر و امر خارج از ذات ماهیت، مقایسه گردد، به عبارت دیگر در ماهیت مهمله نظر، از حد ذات و ذاتیات بشیء خارج از ذات و ذاتیات، تجاوز نخواهد کرد یعنی آن ماهیت بما هی می ملاحظه می شود و نظر مقصور به ذات و ذاتیات آن خواهد بود، و اما در ماهیت لا بشرط مقسمی نظر، به ماهیت در رابطه با مقایسه آن با امر خارج از ذات، خواهد بود که آیا در ماهیت رقبه مثلا امر خارج اعتبار دارد یا خیر؟ که این ماهیت لا بشرط مقسمی بخاطر آنکه با امر خارج مقایسه شده است لذا از سه حال بیرون نمی باشد یا نسبت به امر خارج از ذات، بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی می باشد.

بنابراین آنچه که (مقسم) برای اقسام ثلاثه می شود ماهیتی است که مانند اقسام ثلاثه باید مقیس الی امر الخارج باشد و آن ماهیت، همان ماهیت لا بشرط مقسمی است، نه ماهیت مهمله، چه آنکه مقسم آن است که در ضمن اقسام وجود پیدا کند چنانچه «کلمه» در ضمن اسم یا فعل و یا حرف، وجود پیدا می کند و اگر کلمه وجود مستقل غیر از فعل و اسم و حرف داشته باشد معلوم می شود که (کلمه) مقسم برای اسم و فعل و حرف نخواهد بود، و ماهیت مهمله وجود مستقل غیر از فعل و اسم و حرف داشته باشد معلوم می شود اقسام ثلاثه نمی باشد و ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ضمن یکی از اقسام ثلاثه باید وجود پیدا نماید، بنابراین فرق اول این شد که ماهیت مهمله لحاظش در محدوده ذات و ذاتیات است و ماهیت لا بشرط مقسمی در رابطه با امر خارج از ذات و ذاتیات ملاحظه می شود.

و فرق دوم (علی ان اعتبار الماهیة غیر مقیسه ...) آن است که ماهیت مهمله اعتبار ذهنی دارد و در ذهن وجود مستقل دارد ولی ماهیت لا بشرط مقسمی نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد، بنابراین ماهیت مهمله هرگز نمی تواند (مقسم) برای اقسام ثلاثه مذکوره باشد و مقسم اقسام ثلاثه همان ماهیت لا بشرط مقسمی خواهد بود.

(و علیه فنحن نسلم انّ الماهیة ...) در پایان بحث می فرماید: از نظر اصطلاحات علماء سه تا (لا بشرط) قابل تصوّر است:

۱- «به ماهیت مهمله» لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه در ماهیت مهمله محوطه لحاظ،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۶

و فی غیر هذا الباب. و بها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف فی التعبير بل فی الرأى و النظر. و هذه الامور التی ینبغی بیانها هی کما یلی:

۱- اعتبارات الماهیه

المشهور ان للماهیه ثلاثه اعتبارات، إذا قیست إلى ما هو خارج عن ذاتها، کما إذا قیست الرقبه إلى الايمان عند الحكم علیها بحکم ما کوجوب العتق. و هی:

۱- ان تعتبر الماهیه مشروطه بذلك الامر الخارج. و تسمى حينئذ (الماهیه بشرط شیء) کما إذا كان يجب عتق الرقبه المؤمنه، أى بشرط كونها مؤمنه.

۲- ان تعتبر مشروطه بعدمه. و تسمى «الماهیه بشرط لا»، کما إذا كان القصر واجبا فی الصلاة علی المسافر غیر العاصی فی سفره، أى بشرط عدم كونه عاصيا لله فی سفره. فاخذ عدم العصيان قيدا فی موضوع الحكم.

ذات و ذاتیات ماهیت است و مشروط به امر خارج از ذات و ذاتیات نبوده و بلکه اصلا ماهیت مقیس إلى امر خارج نمی باشد.

۲- به ماهیت «لا بشرط مقسمی» ایضا لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه ماهیت با امر خارج از ذات مقایسه می شود ولی مشروط به امر خارج نمی شود.

۳- به ماهیت «لا بشرط قسمی» ایضا لا بشرط گفته می شود به اعتبار اینکه ماهیت آن به امر خارج از ذات مقایسه شده و نه وجود امر در خارج شرط شده و نه عدم امر در خارج شرط گردیده است، بنابراین (لا بشرط) در موارد ثلاثه بکار گرفته می شود اما در هریک به اعتبار خاصی خواهد بود.

مطلب دوّم: (کما اتضح ایضا انّ الثانی ...) نظر بر اینکه ماهیت لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و در ذهن اگر لحاظ شود باید در ضمن یکی از افراد خود لحاظ گردد، لذا به اعتبار آن ماهیت حکم برای ماهیت ثابت نمی شود و نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد چه آنکه اگر واضع ماهیت لا بشرط مقسمی را تصور نماید باید در ضمن (بشرط شیء و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی) ملاحظه نماید و اسم جنس را برای یکی از آن اقسام وضع نماید و سرانجام استعمال اسم جنس در غیر آن قسم، باید مجاز باشد و حال آنکه چنین نیست، بنابراین ماهیت لا بشرط مقسمی هرگز نمی تواند موضوع له اسم جنس باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۷

۳- الا تعتبر مشروطه بوجوده و لا بعدمه. و تسمى (الماهیه لا بشرط)، کوجوب الصلاة علی الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحریه غیر معتبره لا بوجودها و لا بعدمها فی وجوب الصلاة، لان الانسان بالنظر إلى الحریه فی وجوب الصلاة علیه غیر مشروط بالحریه و لا بعدمها فهو لا بشرط بالقیاس إليها.

و یسمى هذا الاعتبار الثالث (اللابشرط القسمی) فی قبال (اللابشرط المقسمی) الآتی ذکره. و انما سمي (قسمیا) لأنه قسم فی مقابل القسمین الاولین أى البشروطشیء و البشروطلا. و هذا ظاهر لا بحث فیہ.

ثم ان لهم اصطلاحین آخرین معروفین:

۱- قولهم: «الماهیه المهمله».

۲- قولهم: «الماهیه لا بشرط مقسمی».

أفهدان اصطلاحان و تعبیران لمدلول واحد، او هما اصطلاحان مختلفان فی المعنی؟

و الذى يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك فى التعبير عند كثير من مشايخنا الاعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر (كفاية الاصول) تبعا لبعض الفلاسفة الاجلاء.

و لكن التحقيق لا يساعد على ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. و هذا جوابنا على الاستفسار.

و توضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذى لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

(الاول)- ان المقصود من (الماهية المهملة): الماهية من حيث هي، أى نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر على ذاتها و ذاتياتها. (۱)

(الثاني)- ان المقصود من الماهية (لا بشرط مقسمي): الماهية المأخوذة لا بشرط التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هي- أى الاعتبارات الثلاثة- الماهية بشرط شيء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمي. و من هنا سمي (مقسما).

و إذا ظهر ذلك فلا يصح أن يدعى أن الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما

(۱). ذات ماهية انسان مثلا همان ماهيت انسان است و ذاتيات آن، جنس و فصل آن مانند (حيوان ناطق) خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۸

للاعتبارات الثلاثة. و ذلك لأن الماهية لا تخلو من حالتين: و هما ان ينظر اليها بما هي هي غير مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها، و أن ينظر اليها مقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

و لا ثالث لهما.

و فى الحالة الاولى تسمى (الماهية المهملة) كما هو مسلم. و فى الثانية لا- يخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و على هذا فالملاحظة الاولى مبينة لجميع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسيمة لها، فكيف يصح أن تكون مقسما لها و لا يصح أن يكون الشيء مقسما للاعتبارات نقيضه، لان الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

على ان اعتبار الماهية غير مقيسة اعتبار ذهني له وجود مستقل فى الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أخرى مستقلة، و المقسم يجب أن يكون موجودا بوجود أحد أقسامه، و لا يعقل ان يكون له وجود فى مقابل وجودات الاقسام، و الا كان قسيما لها لا مقسما.

و عليه، فنحن نسلم أن الماهية المهملة معناها اعتبارها (لا بشرط)، و لكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمي فان لهم فى (لا بشرط)- على هذا- ثلاثة اصطلاحات:

۱- لا بشرط أى شيء خارج عن الماهية و ذاتياتها، و هي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها و ذاتياتها، و هي الماهية المهملة.

۲- لا بشرط مقسمي، و هو الماهية التي تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أى الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها. و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الاعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار البشرطشيء و اعتبار البشرطلا و اعتبار اللابشرط، لا أن المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من كل قيد و حيثية. و ليس هذا اعتبارا ذهنيا فى قبال هذه الاعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعين له مستقل غير تعيناتها، و الا لما كان مقسما.

۳- لا بشرط قسمي، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلى ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان (الماهية المهملة) شيء و (اللابشرط المقسمي) شيء آخر. كما اتضح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۲۹

ایضا ان الثانی لا معنی لأن يجعل من اعتبارات الماهیه علی وجه یثبت حکم للماهیه باعتبارها، او یوضع له لفظ بحسبه.

۲- اعتبار الماهیه عند الحكم علیها

و اعلم ان الماهیه إذا حکم علیها فاما ان یحکم علیها بذاتیاتها، و اما ان یحکم علیها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما. (۱)

(۱). ملاحظه ماهیت در صورتی که حکمی از احکام متوجه آن ماهیت گردد، از قرار ذیل است، مثلا- ماهیت انسان با آنکه به ذاتیات خود محکوم می‌شود و یا به امر خارج از ذاتیات خود محکوم می‌شود و نظر بر اینکه این حصر، حصر عقلی می‌باشد لذا صورت سوّمی ندارد، علی ای حال صورت اوّلی دو صورت دارد یا حمل اوّلی و ذاتی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و در عین حال حدّ تام است مانند (انسان حیوان ناطق) که موضوع و محمول از نظر مفهوم متحدند و تنها تغایر اعتباری دارند که همان اعتبار اجمال و تفصیل است و یا آنکه حمل شایع و صناعی است که محمول ماهیت، ذاتی آن بوده و لکن به صورت حد ناقص می‌باشد مانند (انسان حیوان) و انسان ناطق که از نظر مفهوم با هم تغایر دارند و از نظر مصداق متحدند، در هر دو صورت از صورت اوّلی نظر، بر ذاتیات ماهیت حصر شده و ماهیت نسبت بما هو خارج عنها، ملاحظه نشده است.

صورت دوّمی آن است که ماهیت الی ما هو خارج عنها، ملاحظه شده است، به عبارت دیگر، ماهیت محکومیت پیدا می‌کند به چیزی که خارج از ذات آن ماهیت است و آن ماهیت در حالتی ملاحظه شده است که با آن امر خارج از ذات، مقایسه گردیده، بنابراین ماهیت مذکور به آن غیر (و امر خارج از ذات) باید به یکی از اعتبارات ثلاثه (بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی) ملاحظه شده باشد چه آنکه واقع الامر آن ماهیت در فرض که با امر خارج مقایسه می‌شود، از یکی از اعتبارات ثلاثه، بیرون نخواهد بود و از یک طرف آن ماهیت، با اعتبار لا بشرط مقسمی (که مقسم اعتبارات ثلاث است) ملاحظه نمی‌شود لما تقدّم که لا بشرط مقسمی تعیین مستقّلی ندارد و وجودی که دارد در ضمن یکی از اعتبارات ثلاث خواهد بود (ثم انّ هذا الغیر ..) سپس آن امر خارج از ذات، که ماهیت (مقیسه الیه) ملاحظه شده است، از یکی از دو حال بیرون نمی‌باشد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۰

و علی (الاول)- فهو علی صورتین- ۱- أن یكون الحكم بالحمل الاوّلی، و ذلك فی الحدود التامه خاصه- ۲- أن یكون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم علیها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده او الفصل وحده. و علی كلا الصورتین فان النظر إلى الماهیه

حالت اوّل: (فان كان هو المحمول ...) آن است که خود آن امر خارج برای ماهیت، محمول واقع می‌شود، مثلا- ماهیت انسان را بالنسبه الى الكتابه که خارج از ذات ماهیت انسان است ملاحظه می‌کنیم و خود آن کتابت را محمول قرار می‌دهیم در این صورت متعیّن است که ماهیت انسان، نسبت به کتابه، باید به اعتبار (لا بشرط قسمی) بکار گرفته شود چه آنکه اگر بشرط شیء، اخذ شود (قضیه، بشرط محمول از آب درمی‌آید) یعنی اوّلا: (یلزم أن تكون القضیه ضروریه ...) لازم می‌آید که قضیه ضروریه باشد و معنای قضیه بشرط المحمول آن است که بگوییم (انسان الکاتب، کاتب) در صورتی که فرض بر آن است که در ما نحن فیه، قضیه باید به صورت قضیه ممکنه باشد، و ثانیاً: (علی انّ اخذ المحمول ...) لازم می‌شود که شیء بر نفس خود حمل شود چه آنکه معلوم است که (انسان الکاتب کاتب) حمل شیء بر نفس شیء خواهد بود و بدون تغایر، حمل شیء بر نفس شیء جایز نمی‌باشد.

و همچنین (و اما اخذها بشرط لا ...) اگر آن ماهیت بشرط لا اخذ شود ایضا صحیح نمی‌باشد چه آنکه (یلزم التناقض ...) تناقض لازم می‌آید برای اینکه معنای قضیه این می‌شود که بگوییم (انسان بشرط عدم الكتابه کاتب) که موضوع به شرط عدم محمول

اخذ شده و تناقض لازم می‌آید.

و امّا حالت دوم: (و ان كان هذا لغير الخارج هو غير المحمول ...) اگر آن غیر و امر خارج از ذات که ماهیت با آن مقایسه شده است، خود محمول نباشد در این صورت ماهیت مذکور به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ می‌شود (اما بشرط شیء) مانند جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، که ماهیت مجتهد نسبت به عدالت که امر خارج از ذات آن می‌باشد مقایسه شده و در رابطه با جواز تقلید که محمول آن ماهیت است، بشرط شیء ملاحظه شده است.

(و امّا بشرط لا ...) ماهیت صلاة ظهر نسبت به حضور امام بشرط لا، اخذ شده و محکوم به وجوب شده است که با عدم حضور امام (ع)، نماز ظهر در روز جمعه واجب است و با حضور امام (ع) نماز جمعه واجب خواهد بود و (اما لا بشرط قسمی ...) مانند ماهیت (مؤمن) که نسبت به عدالت لا بشرط وجود آن و لا بشرط عدم آن، اخذ شده و جواز سلام بر آن حمل شده است (المؤمن جائز السلام علیه سواء كان عادلا او غير عادل).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۱

مقصود علی ذاتیاتها غیر متجاوز فیه الی ما هو خارج عنها. و هذا لا كلام فیه.

و علی (الثانی)، فانه لا بد من ملاحظتها مقيسه الی ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هی، ای عن تقررها الذاتی الذی لا ينظر فیه الا الی ذاتها و ذاتياتها. و هذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

و علیه لو حکم علیها بأمر خارج عنها و قد لوحظت مقيسه الی هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمه، اذ يستحيل أن يخلوا الواقع من أحدها - كما تقدم - و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمی، لما تقدم أنه ليس هو تعینا مستقلا فی قبال تلك التعینات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير - أي الامر الخارج عن ذاتها - الذی لوحظت الماهیه مقيسه الیه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول او شيئا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين أن تؤخذ الماهیه بالقياس الیه لا بشرط قسمی، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

اما اخذها بشرط شیء، أي بشرط المحمول، فلا يصح ذلك دائما لانه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. علی ان اخذ المحمول فی الموضوع يلزم منه حمل الشيء على نفسه و تقدمه على نفسه، و هو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الاجمال و التفصيل. و اما اخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لانه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

و ان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهیه حينئذ مأخوذة بالقياس الیه بشرط شیء كجواز تقلید المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، او لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقا بالقياس إلى العدالة مثلا، أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسه إلى شيء غير محمولها.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۲

و لكن قد يستشكل في كل ذلك (۱) بان هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا

(۱). ما حصل اشكال آن است که در قضایای مذکور موضوع، موجود ذهنی می‌باشد چه آنکه موضوع در قضایای مذکور ماهیت است همان طوری که بیان شد ماهیت، به یکی از اعتبارات ثلاث، تنها در ذهن وجود دارد یعنی موطن و ظرف آن ذهن است،

بنابراین موضوع، در همه قضایای مذکوره موجود ذهنی خواهد بود و موجود ذهنی بودن موضوع قضایا، دو تا مفسده دارد: یکی اینکه قضایای خارجه (قتل من فی الحمام) و قضایای حقیقیه (که عمدۀ قضایا می‌باشد مانند (الصلاة واجبة) کلا باطل می‌شوند و لازم می‌شود که غیر از قضایای ذهنی دیگر قضیه حقیقی و خارجی وجود نداشته باشد. دیگر آنکه امثال تکالیف غیر ممکن می‌شود بخاطر آنکه مولی مثلا فرموده (الصلاة واجبة) صلاة تنها وجود ذهنی دارد و مولی صلاة ذهنی را واجب ساخته و برای مکلف ایجاد صلاة ذهنی غیر مقدور است.

ما حصل جواب آن است که موضوع حکم در قضایای مورد نظر، ماهیت مقید به اعتبار و وجود ذهنی نمی‌باشد، بلکه موضوع، ذات ماهیت، با قطع نظر از اعتبار و لحاظ ذهنی آن خواهد بود، در مثال الصلاة واجبة گرچه صلاة در ذهن تصور شده و اعتبار و لحاظ ذهنی دارد ولی آنچه که موضوع حکم و جوب است، ذات صلاة است نه صلاة موجود به وجود ذهنی، به عبارت دیگر: جنبه اعتبار و لحاظ ذهنی صلاة که به یکی از اعتبارات ثلاث اخذ شده است، نه تمام موضوع، است و نه جزء موضوع می‌باشد اگر اعتبارات و لحاظ ذهنی ماهیت، قید موضوع و یا تمام موضوع بود اشکال وارد می‌شد در صورتی که ماهیت بدون اعتبار ذهنی، موضوع واقع شده است، و لذا اشکال مزبور وارد نمی‌باشد، و الا اگر ماهیت، با قید اعتبار و لحاظ ذهنی آن، موضوع قضایا باشد لازم می‌شود که در همه قضایا ماهیت بشرط شیء، موضوع باشد و حال آنکه چنین نخواهد بود، آری تنها نقشی را که لحاظ و اعتبار ذهنی، در قضایا ایفا می‌نماید آن است که اعتبار و لحاظ ذهنی مصحح و مجوز موضوعیت ماهیت خواهد بود، به این معنا که ماهیت بدون اعتبار و لحاظ ذهنی نمی‌تواند موضوع حکم واقع شود بلکه ماهیت، در صورتی می‌تواند موضوع حکم باشد که اعتبار و لحاظ ذهنی داشته باشد، (و ممّا یقرب ما قلناه ...) و از چیزهایی که مؤید مطلب فوق می‌باشد آن است که موضوع و محمول در مقام حمل باید تصور شود و بدون تصور موضوع و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۳

موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عند ما تؤخذ موضوعا للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية (۱) عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجية، (۲) و الحقیقیه، مع انها عمدۀ القضايا، بل لاستحال فی التكاليف الامتثال، لان ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده فی الخارج.

و هذا الاشكال وجیه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيدا فی الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع فی كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتره و لكن لا بقيد الاعتبار، (۳) بمعنی أن الموضوع فی بشرط شیء الماهية المقترنه بذلك الشیء، لا

محمول، حمل جایز نمی‌باشد و بطور مسلم تصور و لحاظ ذهنی موضوع و محمول، جزء و قید موضوع و محمول نخواهد بود، و الا لازم می‌شود که موضوع و محمول موجود ذهنی باشند.

بنابراین تصور و لحاظ مصحح حمل است نه آنکه قید موضوع و یا قید محمول باشد، (و كذلك عند استعمال ...) که تصور و لحاظ ذهنی مجوز و مصحح استعمال است نه آنکه قید برای مستعمل فيه و یا قید برای لفظ باشد، بنابراین تصور ذهنی مقوم استعمال است و مقوم لفظ و مستعمل فيه نخواهد بود.

(۱). یعنی قضایایی که موضوع آنها ماهیت مهمله من حیث هی می‌باشد و محمول آنها ذاتیات همان ماهیت است، به صورت قضیه ذهنی در نمی‌آید چه آنکه موضوع آنها به یکی از اعتبارات ثلاث لحاظ نشده است تا وجود ذهنی پیدا کند و بصورت قضیه ذهنی در آید و مشمول اشکال مزبور بشود.

(۲). قضایا کلا بر سه قسم می‌باشد:

۱- قضیه ذهتیه مانند (الانسان نوع) و (الحيوان جنس)، و (التألق فصل)، که موضوعات قضایای مذکوره وجود ذهنی دارد و بس و همه این قضایا ذهنی می‌باشند.

۲- قضیه خارجیّه مانند (قتل کلّ من كان في السجن).

۳- قضیه حقیقیّه مانند الفاعل مرفوع، و (لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) و (الصلاة واجبة لكل مسلم).

(۳). یعنی ذات ماهیت اعتبار شده و لحاظ شده، موضوع حکم قرار می‌گیرد ولی نه بقید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۴

المقترنة بلحاظه و اعتباره، و فی بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، و فی لا بشرط الماهية غير الملاحظ معها الشيء و لا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء و عدمه، و الا لكانت الماهية معتبرة في الجميع بشرط شيء فقط أي بشرط اللحاظ و الاعتبار. نعم هذه الاعتبارات (۱) هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا أنها مأخوذة قيدا فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. و لو كان الامر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضا قضيه ذهنية لان اعتبار الماهية من حيث هي أيضا اعتبار ذهني.

و مما يقرب ما قلناه (۲) من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع و محمول لا- بد من تصوره في مقام الحمل و الا لاستحال الحمل، و لكن هذه اللابدية لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، و انما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل.

و كذلك عند استعمال (۳) اللفظ في معناه، لا بد من تصور اللفظ و المعنى و لكن التصور ليس قيدا للفظ، و لا للمعنى، فليس اللفظ دالا بما هو متصور في الذهن و ان كانت دلالة في ظرف التصور، و لا المعنى مدلولولا بما هو متصور، و ان كانت مدلوليته في ظرف تصوره. و يستحيل أن يكون التصور قيدا للفظ او المعنى، و مع ذلك لا يصح الاستعمال

اعتبار که وجود ذهنی آن می‌باشد.

(۱). یعنی آن اعتباری که ماهیت با آن اعتبار، لحاظ ذهنی و وجود ذهنی پیدا نموده است مصحح و مجوز موضوعیت آن ماهیت می‌باشد مثلا در مثال مجتهد که مجتهد، موضوع جواز تقلید است، ماهیت مجتهد در صورتی می‌تواند موضوع جواز تقلید باشد که با قید عدالت لحاظ شده باشد ولی مجتهد با لحاظ اعتبار عدالت که وجود ذهنی پیدا می‌کند موضوع واقع نمی‌شود بلکه ذات آن ماهیت موضوع خواهد بود، بنابراین اعتبار شرط عدالت مصحح موضوعیت مجتهد است چه آنکه ماهیت بدون لحاظ اعتبار عدالت موضوع جواز تقلید نخواهد بود.

(۲). پاسخ مذکور را در مورد حمل چیزی را بر موضوعی، مطرح می‌نماید.

(۳). جواب مذکور در مورد استعمال لفظ را در معنا مطرح می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۵

بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه و لا للفظ. و كذلك هو مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، و لا للمحمول عليه. و على هذا يتضح ما نحن بصدد (۱) بيانه، و هو انه إذا أردنا أن نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لان الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد أن يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلى ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيء و قد يؤخذ بشرط لا و قد يؤخذ لا بشرط. و لا يلزم أن يكون الموضوع له هو المعنى بماله من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعبر و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

۳- الاقوال فی المسأله

قلنا فیما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب أنهم يقولون بأن اسماء الاجناس موضوعه للمعانی المطلقة، (۲) علی وجه یکون الاطلاق قیدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا

(۱). نتیجه مقدمه دوم آن است که در مقام وضع لفظ برای معنا، باید معنای موضوع له مورد لحاظ و تصوّر واقع شود ولی لحاظ و تصوّر نباید بر ذات آن معنا با قطع نظر از ما عداى ذات آن، منحصر گردد، چه آنکه وضع از عوارض است و از محمولات عارضه و وارده خواهد بود و خارج از ذات می‌باشد بنابراین آن ماهیتی که موضوع له قرار می‌گیرد در حالتی که مقایسه با امر خارج از ذات آن، بشود باید مورد ملاحظه و تصوّر قرار بگیرد، که یا به اعتبار بشرط شیء اخذ می‌شود و یا بشرط لا و یا لا بشرط قسمی، (دقت فرمایید) ماهیت که به یکی از اعتبارات ثلاث لحاظ شده است امری است، و موضوع له لفظ واقع شدن، امر آخری خواهد بود، به این معنا که ماهیت، در مقام تصوّر و لحاظ به یکی از اعتبارات ثلاثه که وجود ذهنی دارد لحاظ شده است ولی موضوع له ذات آن ماهیت می‌باشد و اعتبار ذهنی قید موضوع له نبوده و بلکه مصحح وضع خواهد بود، بنابراین حقیقت اطلاق و ارسال و یا حیثیت تقیید، تنها در مرحله لحاظ و تصوّر مطرح است و هیچ‌یک از آن‌ها در مرحله موضوع له، قید و جزء موضوع له و یا خود موضوع له نخواهد بود.

(۲). در مورد اینکه موضوع له اسماء اجناس چه می‌باشد چند قول وجود دارد:

قول اول: معروف بین قدمای از اصحاب آن است که موضوع له اسماء اجناس معانی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۶

إلی ان استعماله فی المقید مجاز، و قد صور هذا القول علی نحوین:

(الاول) - ان الموضوع له المعنى بشرط الاطلاق علی وجه یکون اعتباره من باب اعتباره بشرط شیء.

(الثانی) - ان الموضوع له المعنى المطلق أى المعتبر لا بشرط.

و قد اورد علی هذا (۱) القول بتصویریه - كما تقدم - بانه یلزم علی کلا التصویرین

مطلقه است یعنی موضوع له (رجل) مطلق ذاتی است که ثبت له الرجلیه بر وجهی که اطلاق، قید موضوع له است و لذا اگر رجل در

ذات مقید (مثلا در رجل عادل) استعمال شود مجاز می‌باشد و این قول اول، بدو نحو تصوّر شده است:

نحوه اول: آن است که موضوع له بشرط الاطلاق اخذ شود به این معنا که اطلاق به عنوان قید در موضوع له اخذ شده باشد در این

صورت اعتبار موضوع له از باب بشرط شیء خواهد بود.

نحوه دوم: آن است که موضوع له معنای مطلق باشد یعنی اعتبار آن از باب لا بشرط است که نه قید اطلاق و ارسال و نه قید تقیید،

در موضوع، اخذ نشده است.

(۱). ما حصل ایراد بر قول مذکور آن است که با توجه به مطلبی که در مقدمه دوم بیان گردید، بنا بر قول مذکور موضوع له به

اعتبار بشرط شیء اخذ شده و یا به اعتبار لا بشرط و هر دو اعتبار فقط وجود ذهنی دارند و لازم می‌آید که موضوع له در همه

قضایایی که اسم جنس موضوع آنها می‌باشد، موجود ذهنی باشد و سرانجام کلیه قضایا باید ذهنی باشند و ثانیاً اسم جنس (رجل)

اگر، بما له من معناه، که همان اعتبار بشرط شیء و یا لا بشرط باشد، موضوع قضیه خارجی (الرجل صار مقتولا) و یا موضوع قضیه

حقیقیه (الرجل خیر من المرأة) قرار بگیرد، باید از قید ذهنی تجرید و تخلیه شود و در موجود خارجی و یا در موجود حقیقی بکار

رود و نظر بر اینکه موجود خارجی و حقیقی موضوع له (رجل) نمی‌باشد لذا استعمال (رجل) در موجود حقیقی و خارجی پس از تجرید، مجاز خواهد بود و حال آنکه استعمال (رجل) در قضایای متعارفه مجاز نیست و بطور حقیقت خواهد بود. (و لکن نحن قلنا...) هر دو ایراد مذکور بنا بر مبنا و تحلیلی که مرحوم مظفر بیان فرمودند وارد نمی‌باشد، چه آنکه ایشان دو مرحله قائل شد، یکی مرحله لحاظ و تصوّر و دیگر مرحله موضوع له بودن، و فرمودند که اعتبار بشرط شیء و لا بشرط قید موضوع له نبوده و بلکه تنها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۷

ان يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا في القضية الخارجية أو الحقيقية وجب تجریده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازا دائما في القضايا المتعارفة. و هذا يكذبه الواقع. و لکن نحن قلنا: ان هذا الايراد انما يتوجه إذا جعل الاعتبار قيدا في الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا يلزم هذا الايراد كما سبق.

هذا قول القدماء، و اما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء رحمہ اللہ (۱) فانهم جميعا اتفقوا على أن الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و هذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. و لکن العلماء من أساتذتنا (۲)

در مرحله لحاظ و تصوّر مصحح وضع خواهد بود.

(۱). قول دوّم: آن است که علمای بعد از سلطان العلماء جمعا اتفاق دارند که موضوع له اسم جنس ذات ماهیت و ذات معنی است نه معنی با قید اطلاق و ارسال، به کیفیتی که اگر در مقید استعمال شود مجاز باشد بلکه استعمال چه در مطلق و چه در مقید حقیقت است چه آنکه موضوع له «ذات معنا» است بدون قید مطلق و مقید و در هر دو مورد، (ذات معنی) موجود است، بنابراین استعمال (رجل) چه در مطلق و چه در مقید، در موضوع له می‌باشد و مجاز لازم نمی‌آید و اما ایراد اولی که ذهیت قضایا باشد ایضا لازم نمی‌آید چه آنکه قید اعتبار، جزء موضوع له نمی‌باشد.

(۲). علماء در کیفیت بیان قول مذکور که (از ناحیه سلطان العلماء ارائه شده است) اختلاف تعبیر دارند و تعبیرات فنی و فلسفی بکار بردند که آن تعبیرات باعث شده که برای شخص بحث‌کننده اشتباه و مشکلاتی به وجود بیاید و ما بخاطر توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی علماء در این زمینه، دو مقدمه بیان نمودیم و هم‌اکنون با توجه به آن دو مقدمه به بررسی اصطلاحات می‌پردازیم:

۱- بعضی از علماء فرموده‌اند: موضوع له اسم جنس ماهیت مهمله مبهمه من حیث هی می‌باشد و ابهام و اهمال آن به این لحاظ است که هیچ‌یک از خصوصیات معین‌کننده با آن ماهیت، لحاظ نشده است حتی خصوصیت عنوان مقسم بودن هم با آن ماهیت لحاظ نگردیده است به عبارت دیگر ماهیت مهمله و مبهمه نسبت به جمیع عوارض خارجی و ذهنیه خود مبهم و مهمل می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۸

۲- بعضی از علماء فرمودند که موضوع له اسم جنس ماهیت اعتبار شده بلا شرط مقسمی است. توجه دارید در گذشته بیان کردیم ماهیت که لا بشرط مقسمی اعتبار شده است با ماهیت مهمله و مبهمه، فرق دارد و دو تا فرق اساسی بیان شد که در ماهیت مهمله لحاظ از محوطه ذات تجاوز نمی‌کند و در ماهیت لا بشرط مقسمی ماهیت نسبت به امر خارج از ذات ملاحظه می‌شود منتهی آن امر خارج عبارت است از عنوان مقسم بودن آن ماهیت برای اقسام ثلاثه.

۳- بعضی از علماء گفته‌اند که ماهیت مهمله مبهمه عین همان ماهیت معتبره بلا بشرط مقسمی است، و هر دو ماهیت را به یک معنی حساب نموده است، چنانچه صاحب کفایه (ره) همین کار را کرده بود.

۴- بعضی از علماء فرموده‌اند که موضوع له، ذات معنی است نه ماهیت مهمله و نه ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی، منتهی آن معنی دو مرحله دارد یکی مرحله لحاظ که در حین وضع، باعتبار لا بشرط قسمی لحاظ شده است تا مصحح وضع باشد و دیگر مرحله موضوع له بودن که ذات آن معنی با قطع نظر از اعتبار و لحاظ آن، موضوع له قرار گرفته است، (و علیه یكون هذا القول «الزابع» نفس قول القدماء ...) این قول چهارم عین قول قدما است، البته بنا بر تصویر دوم (انّ الموضوع له المعنى المطلق ای المعتبر و لا بشرط) و لکن به قدما نسبت داده شده است که آن‌ها گفته‌اند استعمال اسم جنس (رجل) در مقید (رجل عادل) مجاز است و از این گفته، کشف می‌شود که منظور قدما همان تصویر اول است چه آنکه بنا بر تصویر دوم مجازیت لازم نمی‌آید و تنها بنا بر صورت اولی استعمال در مقید مجاز می‌باشد و لذا قول قدما منحصر به تصویر اول خواهد بود.

بنابراین قول قدما با قول چهارم تفاوت دارد و مرحوم مظفر (ره) پس از ابطال قول اول و دوم و سوم و معین نمودن قول چهارم، می‌فرماید نسبت مذکور (که قدما گفته باشند استعمال در مقید مجاز است) مورد شک است و قدما چنین چیزی را نگفته‌اند و لذا اگر قول به مجازیت از ناحیه قدما ثابت نشود، قول قدما عین قول چهارم می‌شود و اختلاف و نزاع بین قدما و متأخرین از بین خواهد رفت.

(و يتضح حال هذه التعبيرات او الاقوال ...) مرحوم شیخ مظفر قول اول و تعبیر اول و دوم و سوم را نقد می‌نماید و سرانجام مختار خود را در مورد موضوع له اسم جنس به کیفیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۳۹

اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما اوجب الارتباك على الباحث و اغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلى تقديم المقدمتين السابقتين لتوضيح هذه الاصطلاحات و التعبيرات الفنية التي وقعت في عباراتهم. و اختلفوا فيها على أقوال:

۱- منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أى الماهية من حيث

جالب بیان می‌فرماید.

(أولاً) أما بطلان قول سوم که ماهیت مهمله و ماهیت معتبره لا بشرط مقسمی را یکی حساب نموده است، واضح است چه آنکه در ضمن هر دو مقدمه‌ای که بیان گردید که لحاظ ماهیت مهمله در محوطه ذات و ذاتیات آن می‌باشد و لحاظ ماهیت لا- بشرط مقسمی نسبت به امر خارج از ذات می‌باشد.

(ثانیا) اما بطلان قول اول: موضوع له اسم جنس نمی‌تواند ماهیت مهمله مبهمه باشد چه آنکه (وضع) حکمی از احکام و عارضی از عوارض است که بر ماهیت حمل می‌شود و خارج از ذات و ذاتیات ماهیت است، بنابراین معقول نیست که موضوع له بنحو ماهیت مهمله و مبهمه بما هی هی لحاظ شود بنابراین موضوع له باید در رابطه با امر خارج از ذات خود، ملاحظه گردد و لذا قول اول ایضا باطل است.

(ثالثاً) قول دوم این بود که ماهیت لا بشرط مقسمی موضوع می‌باشد و این قول ایضا باطل است چه آنکه لا بشرط مقسمی اعتبار مستقلی در قبال اعتبارات ثلاث نمی‌باشد همان‌طوری که کرارا گفتیم لا بشرط مقسمی وجود مستقل ندارد و مستقلاً قابل تصوّر نبوده و نمی‌تواند موضوع له اسم جنس باشد.

(فتعین القول الزابع) از نظر شیخ مظفر (ره) قول چهارم مورد تأیید است و اشکال فنی در آن راه ندارد و بنا بر قول چهارم، موضوع له ذات معنی است و لکن در مرحله وضع بنحو لا- بشرط قسمی لحاظ می‌شود و در مرحله موضوع له بودن، ذات معنی، موضوع له خواهد بود قول چهارم با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم تطابق دارد، بنابراین اگر ما بتوانیم قول به مجازیت در مقید را از قدما، نفی نماییم قول قدما منحصر به تصویر دوم می‌شود و قول قدما بنا بر تصویر دوم همان قول چهارم است و گفته‌های قدما و

متأخرین در مورد موضوع له اسم جنس یکی خواهد بود و سرانجام تصالح بین قدما و متأخرین برقرار خواهد شد، و قول به مجازیت از ناحیه قدما مشکوک می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۰

هی.

۲- و منهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة بالابشرط المقسمی.

۳- و منهم من جعل التعبير الاول نفس التعبير الثاني.

۴- و منهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا- الماهية المهملة و لا الماهية المعتبرة بالابشرط المقسمی، و لكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار (الابشرط القسمی) على ان يكون هذا الاعتبار مصححا للوضع لا قيدا للموضوع له. و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا أنه لا يلزم منه أن يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و لكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بانه مجاز في المقيد فينحصر قولهم في التصوير الاول على تقدير صحة النسبة اليهم.

و يتضح حال هذه التعبيرات او الاقوال من المقدمتين السابقتين فانه يعرف منهما:

(اولا-) ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار الابشرط المقسمی، لان النظر فيها على الاول مقصور على ذاتها و ذاتياتها، بخلافه على الثاني اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير.

و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

(ثانيا) ان الوضع حكم من الاحكام، و هو محمول على الماهية خارج عن ذاتها و ذاتياتها، فلا- يعقل أن يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هي هي، لانه لا- تجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير و ملاحظتها مقصورة على ذاتها و ذاتياتها. و بهذا يظهر بطلان القول الاول.

(ثالثا) ان الابشرط المقسمی ليس اعتبارا مستقلا في قبال الاعتبارات الثلاثة، لان المفروض أنه مقسم لها، و لا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد انواعه كما تقدم، فكيف يتصور أن يحكم باعتبار الابشرط المقسمی بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، و هو أن الموضوع له ذات المعنى و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو الابشرط القسمی. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا اليه، فلا- اختلاف، و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عند القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، و هو مشکوک فيه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۱

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى (۱) لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ

(۱). ما حصل فرمایش شیخ مظفر در مقام بیان مبنای خود نسبت به موضوع له اسم جنس که همان قول چهارم باشد از این قرار است، که باید سه مرحله را در نظر داشته باشیم:

مرحله اول: هنگامی که واضع اراده می‌کند برای معنی و ماهیت، لفظی را وضع نماید و نظر بر اینکه آن معنی محکوم به وضع می‌شود لذا آن معنی باید با امر خارج از ذات خود مقایسه شود و واضع آن معنی را مقیسا الی الغير، باید لحاظ نماید و از یکی از اعتبارات ثلاث بیرون نمی‌باشد مثلا ذات من ثبت له الرجلیة، نسبت به امر خارج از ذات خود یا بشرط شیء است و یا بشرط لا و یا بشرط قسمی خواهد بود و نظر بر اینکه واضع می‌خواهد وضع را برای ذات معنی در جمیع حالات و قیوداتش سرایت بدهد یعنی

لفظ (رجل) را برای ذات من ثبت له الرّجلية به کیفیتی وضع نماید که تمام حالات و قیوداتش را از قبیل علم داشتن و قد بلند بودن، سیاه بودن و سفید بودن و ... شامل شود، لذا در مرحله اعتبار باید معنی را لا بشرط قسمی اعتبار و لحاظ نماید چه آنکه در غیر این صورت جمیع اطوار و حالات و قیود را شامل نمی‌شود.

مرحله دوّم: پس از مرحله لحاظ و تصوّر که مصحّح وضع می‌باشد نوبت مرحله دوّم می‌رسد که باید آن معنی را موضوع له قرار بدهد، در مرحله دوّم واضح ذات معنی لحاظ شده در ذهن را با قطع نظر از آن اعتبار ذهنی موضوع له قرار می‌دهد.

مرحله سوّم: پس از آنکه واضح ذات معنی را موضوع له قرار داد نوبت به مرحله سوّم می‌رسد که مربوط به جناب آقای مستعمل می‌باشد، آقای مستعمل مجاز است لفظ را برای همان ذات معنی بما هو هو استعمال نماید و بگوید: (الرّجل خیر من المرأة) و مختار است لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط شیء استعمال نماید و بگوید اکرم رجلا عادلا، و اختیار دارد لفظ رجل را برای همان ذات معنی بشرط لا، استعمال نماید و بگوید: اکرم رجلا بشرط ان یکون عالما لا جاهلا، و همچنین می‌تواند لفظ رجل را برای همان ذات معنی لا بشرط قسمی استعمال نماید و بگوید: اکرم رجلا سواء كان عالما او جاهلا.

بنا بر تحلیل مذکور در رابطه با قول چهارم، موضوع له وجود ذهنی نمی‌باشد برای اینکه اعتبار لا بشرط قسمی که وجود ذهنی دارد تنها در مرحله لحاظ مطرح است و قید برای موضوع له اخذ نشده است، و همچنین در استعمال لفظ رجل، در مقیّد مجازیّت لازم نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۲

له، فمعناه انه قد لاحظته مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه معتبرا بأحد الاعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره و حالاته و قيوده لا بد ان يعتبر على نحو اللابشرط القسمي. و لا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، و بين كون ذات المعنى ملحوظا في مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمي لان هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طريق إلى الحكم على ذات المعنى و هو المصحح للموضوع له. و حين الاستعمال في ذات المعنى لا- يجب أن يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمي، بل يجوز ان يعتبر بأي اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنى فيجوز في مرحلة الاستعمال أن يقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة. و ملاحظه ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمي حين الوضع تصحيحا له لا توجب أن تكون قيدا للموضوع له.

و عليه فلا يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمي حين الوضع، لانه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما أن استعماله في المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثة التي منها اعتباره بشرط شيء و هو المقيد.

مؤلف:

سرانجام از مباحث گذشته معلوم گردید که از نظر مرحوم مظفر (ره) در مورد موضوع له اسم جنس همان قول چهارم است که ذات معنی موضوع له می‌باشد منتهی در مقام وضع که مرحله قبل از مرحله (موضوع له بودن) است واضح، ذات معنی را به عنوان لا بشرط قسمی ملاحظه نموده که اعتبار مذکور مصحّح وضع می‌باشد و در مرحله مشخص نمودن موضوع له، ذات معنی را با قطع نظر از اعتبار و لحاظ لا بشرط قسمی آن، موضوع له قرار داده است، و در مرحله سوّم که مربوط به استعمال است (مستعمل) لفظ را در همان ذات معنی، یا لا بشرط قسمی استعمال می‌کند که همان مطلق است و یا به اعتبار بشرط شیء، استعمال می‌کند که همان مقید است و در هیچ کدام مجازیّت لازم نمی‌آید چه آنکه در هر دو مورد، لفظ در موضوع له خود که همان ذات معنی باشد استعمال شده است و اعتبار لا بشرط و بشرط شیء جزء موضوع له نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۳

المسألة الخامسة - مقدمات الحكمة

اشاره

لما ثبت ان الالفاظ موضوعه لذات المعانى، لا- للمعانى بما هي مطلقه، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الافراد و المصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في اراده الاطلاق. (۱)

(۱). در مسئله پنجم بحث از مقدمات حکمت به میان می‌آید چه آنکه از ما تقدّم ظاهر گردید که الفاظ اسماء اجناس برای ذات معنی بما هو هو، نه بما هي مطلقه، وضع شده است، به عبارت دیگر اطلاق و تقييد از خصوصيات طاری و عارض بر ذات معنی است و از حریم موضوع له خارج می‌باشند، بنابراین الفاظ اسماء اجناس بالوضع دلالت بر شمول و اطلاق و سریان حکم الی تمام افراد، ندارد و لذا در استفاده اطلاق و ارسال از الفاظ مطلق (رجل) به دالّ آخری نیاز داریم و آن دالّ آخر، یا قرینه خاصه است مانند: (اعتق رقبه سواء كانت مؤمنه او كافره) و یا آنکه دالّ آخر قرینه عامه است، و قرینه عامه کلام را در موقعیتی قرار می‌دهد که نفس کلام ظهور در اطلاق داشته باشد و قرینه عامه مقدمات حکمت نام دارد و معروف آن است که قرینه عامه از سه مقدمه حاصل خواهد شد.

(الاولی) مقدمه اول آن است که بین اطلاق و تقييد تقابل و عدم ملکه می‌باشد یعنی اطلاق در جایی مطرح است که تقييد امکان داشته باشد، به عبارت دیگر موضوع حکم مثل رقبه در (اعتق رقبه) و متعلق حکم مانند صلاه در (صلّ) پیش از تعلق حکم، باید قابل انقسام باشد مثلا صلاه پیش از تعلق حکم قابل قسمت است به صلاه با رکوع و بدون رکوع و به صلاه با استعاذه و بدون استعاذه، در این مورد اگر مولی صلاه را مطلق بیاورد از اطلاق آن می‌توانیم جزئیت استعاذه مشکوک را نفی کنیم، بنابراین در این کلام اطلاق مطرح می‌باشد برای آنکه تقييد امکان دارد، و اما صلاه پیش از تعلق امر بر آن، نسبت به قصد قربت (بمعنی قصد امر) قابل قسمت به صلاه با قصد امر و صلاه بدون قصد امر، نمی‌باشد لذا (صلّ) نسبت به قصد قربت، اطلاق ندارد چه آنکه تقييد ندارد.

(الثانیة) مقدمه دوم آن است که قرینه متصل و یا منفصل بر تقييد نباشد و الا در صورت قرینه متصل اصلا برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود و در صورت قرینه منفصل ظهور بدوی منعقد می‌شود منتهی با ظهور بدوی از مراد جدی مولی کشف نمی‌شود و بلکه قرینه منفصل از مراد جدی مولی که تقييد باشد کشف خواهد کرد بنابراین در صورت قرینه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۴

متصل و یا منفصل از اطلاق خبری نخواهد بود.

(الثالثة) مقدمه سوم آن است که باید احراز گردد متکلم در مقام بیان مراد خود می‌باشد و معنای (در مقام بیان بودن) آن است که متکلم کلام خود را به نحوی القا نماید که برای کلام ظهور در اطلاق منعقد شود، در این صورت در فرض شک نسبت به قیدی از قیود، تمسک به اطلاق جایز است و کلام ظهور در اطلاق و ارسال دارد، و اما اگر در مقام بیان نباشد سه صورت قابل تصوّر است:

۱- متکلم تنها در مقام بیان تشریح حکم است نه در مقام بیان تمام مراد خود، و مراد خود را بعدا در هنگام عمل بیان خواهد کرد، مانند: دو آیه قرآنی: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ، که هر دو آیه در مقام تشریح صلاه و زکات است و هر دو آیه اجمال دارند و در مورد شک در جزئیت شیء مثلا (استعاذه) برای صلاه، تمسک به اطلاق اقيموا الصلاه جایز نمی‌باشد، و یا مثلا طیب می‌گوید:

(اشرب الدواء) طیب می‌خواهد به مریض بفهماند که فی الجملة باید دوا مصرف نماید و بطور مسلم بعضی از داروها برای مریض مضر می‌باشد و آقای طیب در مقام بیان مراد نمی‌باشد و مراد خود را در موقع نسخه نوشتن بیان خواهد کرد و لذا کلام طیب اطلاق ندارد.

۲- متکلم رأساً و از اصل در مقام اهمال است، به این معنی که متکلم در اهمال امر و ترک شرح و بیان به خاطر حکمت و مصلحتی، تعمد دارد مانند قول تعالی در سوره ۱۷ آیه ۷۸ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتَذُكَّرَ بِهَا الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً، «نماز را در وقت زوال آفتاب تا اول تاریکی شب پیادار و نماز صبح را نیز بجای آر، که آن به حقیقت مشهود است» که در «قرآن الفجر» اجمال است.

۳- (و مثله ما اذا كان في صدد حکم آخر ...) مثلاً در مسئله صید به توسط کلب معلّم دو جهت مطرح است یکی اینکه آیا صید کلب معلّم، حکم میته را دارد و اکل آن حرام است و یا آنکه اکل آن حلال می‌باشد، جهت دوم آن است که موضع امساک (یعنی آن موضع از بدن صید که کلب با دهن خود صید را نگه‌داشته که با دهن کلب ملاقات کرده است) نجس است که تطهیرش لازم باشد و یا آنکه نجس نمی‌باشد؟ (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) نسبت به جهت اول، در مقام بیان است که حلیت اکل صید را ثابت می‌کند و اما نسبت به جهت دوم که جای امساک است، طاهر است و یا نجس، آیه در مقام بیان نیست و لذا تمسک به اطلاق آن جایز

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۵

و هذه القرينة العامة انما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى (مقدمات الحكمة). و المعروف انها ثلاث:

(الاولی)- امکان الاطلاق و التقييد بان يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرية، فانه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الاطلاق، كما تقدم في بحث التبدي و التوصلي. و هذا واضح.

(الثانية)- عدم نصب قرينة على التقييد لا متصله، و لا منفصله، لانه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، و مع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق، و لكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمه عليه و الحاکمة، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية انما هي على ارادة التقييد واقعا.

(الثالثة)- ان يكون المتكلم في مقام البيان، فانه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الاهمال اما رأساً أو لانه في صدد بيان حکم آخر، فيكون في مقام الاهمال من جهة مورد الاطلاق- و سيأتي مثاله- فانه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق:

اما في مقام التشريع بان كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً بل لمجرد تشريعه، فيجوز ألا يبين تمام مراده، مع أن الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظاراً لمجيء وقت العمل فلا يحرز أن المتكلم في صدد بيان جميع مراده. و كذلك إذا كان المتكلم في مقام الاهمال رأساً، فانه لا ينعقد معه ظهور في الاطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام و مثله ما إذا كان في صدد حکم آخر مثل قوله تعالی: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ» الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميته، و ليس هو في مقام بيان مواضع الامساک انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الاطلاق من هذه الجهة.

نمی‌باشد ولی نسبت به جهت اول تمسک به اطلاق جایز است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۶

و لو شك في أن المتكلم في مقام البيان (۱) أو الإهمال، (۲) فإن الاصل العقلاني يقتضى بان يكون في مقام البيان، فإن العقلاء كما يحملون المتكلم على أنه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على أنه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإيهام.

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فإن الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الاطلاق، و كاشفا عن أن المتكلم لا يريد المقيد، و الا- لو كان قد أراده واقعا، لكان عليه البيان، و المفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، و هو في مقام البيان، و لا مانع من التقييد بحسب الفرض. و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم أنه أراد الاطلاق و الا لكان مخلا بغرضه. فاتضح من ذلك أن كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيمًا ملتفتًا جادا و في مقام البيان و التفهيم، فانه يكون ظاهرا في الاطلاق و يكون حجة على المتكلم و السامع.

(۱). اگر بالعلم و اليقين محرز شد که متکلم در مقام بیان مراد خود می باشد تمسک به اطلاق جایز بوده و خلاصه تکلیف مشخص خواهد بود و اما اگر شك حاصل شود که آیا متکلم در مقام بیان است و یا در مقام اهمال و اجمال، مشهور بین اصحاب، استقرار بنا عقلا بر آن است که متکلم در مقام بیان بوده یعنی بنا عقلا بر این استقرار دارد که کلام متکلم را در صورت شك حمل می کنند بر اینکه متکلم در مقام بیان بوده است، و عدم کون المتکلم في مقام بیان، نیاز به دلیل دارد، و همچنین اگر شك حاصل شود که متکلم جدی سخن گفته است و یا شوخی نموده است، آیا غافل بوده است و یا ملتفت بوده، کلام بر صورت جدی و التفات حمل خواهد شد.

و بالاخره اگر مقدمات ثلاث در مورد کلامی تحقق یابد باعث می شود که برای آن کلام ظهور در اطلاق و ارسال منعقد شود و اگر در مورد جزئیت و شرطیت شیء شك شود با جریان اصالة الاطلاق با معاونت مقدمات حکمت نفی خواهد شد.

(۲). فرق بین اهمال و اجمال آن است که اهمال عبارت است از ترك تعرض شرح و بیان و اجمال ما فوق اهمال است که عبارت است از اینکه متکلم عمدا امر و مطلب را در پرده ابهام نگه می دارد برای اینکه مصلحت و حکمت اقتضا دارد که امر و مطلب بر مخاطب مبهم باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۷

تنبیهان القدر المتیقن فی مقام التخاطب

(الاول) ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره (۱) اضاف إلى مقدمات الحكمة مقدمة

(۱). تنبیه اول آن است که مرحوم صاحب کفایه مقدمه چهارمی را بر مقدمات ثلاثه حکمت اضافه نموده است مقدمه چهارم آن است که قدر متیقن، در مقام تخاطب منتفی باشد، چه آنکه وجود قدر متیقن در مقام تخاطب از انعقاد ظهور کلام در مطلق جلوگیری می کند.

مرحوم مظفر در مقام بیان مبنای صاحب کفایه (ره) توضیحاتی را که بیان فرموده است مطلب را تا اندازه‌ای مشکل ساخته بدین لحاظ ابتداء اصل و مبنا و مقصود صاحب کفایه را بیان می کنیم و سپس به توضیح عبارات کتاب خواهیم پرداخت.

از نظر صاحب کفایه (ره) قدر متیقن (تارة) به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک به اطلاق ضرر ندارد و (اخري) قدر متیقن به ملاحظه تخاطب است که وجود این قدر متیقن به تمسک باطلاق مضر است و مانع از تمسک به اطلاق خواهد شد.

و امّا قدر متیقّن در مقام تخاطب مثلاً متکلم و مخاطب با هم راجع به آزادی رقبه مؤمنه صحبت کرده‌اند (فرض می‌کنیم متکلم اظهار تأسف نموده و با مخاطب گفته است که دلم به حال برده‌های مؤمن خیلی می‌سوزد و چقدر خوب بود که می‌توانستیم لااقل یکی از این برده‌های مؤمن را آزاد می‌کردیم و امّا برده‌های کافر بردگی حقّشان می‌باشد و باید در بند باشند) و در اثناء سخن متکلم دستور صادر می‌کند و می‌گوید (اعتق رقبه) قدر متیقّن آن است که مخاطب یقین دارد که منظور متکلم از رقبه مؤمنه می‌باشد، و این قدر متیقّن بلحاظ مقام تخاطب است و مانع از انعقاد ظهور برای کلام در اطلاق خواهد شد، و امّا قدر متیقّن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب، مثلاً مولی فرموده اکرم عالما، و یا فرموده جنّی بماء، مخاطب یقین دارد که اگر عالم عادل را اکرام نماید و آب طاهر و زلال بیاورد امثال حاصل خواهد شد به عبارت دیگر هر مطلقى نسبت به افراد طولی و بدلی خود، قدر متیقّن دارد که اگر آن فرد را امثال نماید مثلاً آب ذلال و تمیز بیاورد و یا عالم نماز شب‌خوان را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۸

آخری غیر ما تقدم، و هی ألا یکون هناك قدر متیقّن فی مقام التخاطب و المحاوره، و ان کان لا یضر وجود القدر المتیقّن خارجاً فی التمسک بالاطلاق. و مرجع ذلك إلى ان وجود القدر المتیقّن فی مقام المحاوره یکون بمنزله القرینه اللفظیه علی التقیید، فلا یعتقد للفظ ظهور فی الاطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضیح البحث نقول: ان کون المتکلم فی مقام البیان یتصور علی نحوین:

۱- أن یکون المتکلم فی صدد بیان تمام موضوع حکمه، بأن یکون غرض المتکلم

اکرام نماید نسبت به بقیه افراد قطعاً بهتر است و این قدر متیقّن به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است و ضرر به اطلاق ندارد و با وجود این قدر متیقّن تمسک به اطلاق جائز است و اگر عالم فاسق را اکرام نماید ایضاً امثال حاصل می‌شود، این بود فرمایش صاحب کفایه (ره) و لکن مرحوم مظفر همین مطلب ساده و روان را با طول و تفصیلی بیان داشته که تا حدودی مطلب، به مشکلی و سختی گراییده است.

(و لتوضیح البحث نقول: شیخ مظفر (ره) در مقام توضیح بحث می‌فرماید:

بودن متکلم در مقام بیان به دو نحو متصوّر می‌شود

۱- غرض متکلم توقف دارد بر دو چیز، یکی اینکه به مخاطب آنچه را که تمام موضوع حکم است باید بفهماند و دیگر اینکه آنچه را که ذکر کرده تمام موضوع حکم می‌باشد و نه غیر آن.

۲- نحوه دوم آن است که متکلم در صدد آن است که تمام موضوع حکم را از نظر واقع بیان نماید و لو آنکه مخاطب نفهمد که ما ذکر تمام موضوع است، یعنی غرض متکلم آن است که ذات موضوع حکم را به تمامه بیان کند تا مکلف امثال نماید و لو آنکه مکلف تفصیلاً موضوع و حدود موضوع را نداند، بودن متکلم در مقام بیان اگر بر نحوه اول باشد وجود قدر متیقّن به ظهور مطلق در اطلاق ضرر ندارد و تمسک به اطلاق جایز است چه آنکه اگر قدر متیقّن تمام موضوع حکم بود، باید با بیان زایدی آن را تفهیم می‌نمود و اکتفا به قدر متیقّن اخلال به غرض خواهد بود، و امّا اگر بودن متکلم در مقام بیان بر نحوه دوم باشد قدر متیقّن در مقام تخاطب به منزله قرینه لفظیه بوده و اکتفا به قدر متیقّن در فهماندن اینکه همان قدر متیقّن (رقبه مؤمنه) تمام موضوع حکم است، جایز است و با اکتفا به قدر متیقّن مولی و وظیفه تبلیغی خود را انجام داده مرحوم مظفر مثالی را ذکر و توضیح داده.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۴۹

یتوقف علی أن یبین للمخاطب و یفهمه ما هو تمام الموضوع و ان ما ذکره هو تمام موضوعه لا غیره.

۲- أن یکون المتکلم فی صدد بیان تمام موضوع الحکم واقعا، و لو لم یفهم المخاطب أنه تمام الموضوع، فلیس له غرض الا بیان

ذات موضوع حکم بتمامه حتی يحصل من المكلف الامتثال و ان لم يفهم المكلف تفصیل الموضوع بحدوده. فان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الاول)، فلا شك في ان وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالاطلاق، لانه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لانه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

و ان كان المتكلم في مقام البيان على (النحو الثاني)، فانه يجوز أن يكتفى بوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، ما دام أنه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام أي أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. و بذلك يحصل التبليغ للمكلف و يمثل في الموضوع الواقعي، لانه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره و لا يجب في مقام الامتثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع او الموضوع اعم منه و من غيره.

(مثلا): لو قال المولى: (اشتر اللحم)، و كان القدر المتيقن في مقام المحاوره هو لحم الغنم، و كان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض اكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لا يحتاج إلى أن يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه اكثر من ذلك بان كان غرضه أن يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن، و الا لكان مخلا بغرضه، فاذا لم يبين و اطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره.

إذا عرف هذا التقرير فينبغي ان نبحث عما ينبغي للامر أن يكون بصدد بيانه، هل أنه على النحو الاول أو الثاني؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۰

و الذي يظهر من الشيخ صاحب الكفاية أنه لا ينبغي من الأمر أكثر من النحو الثاني، نظرا إلى أنه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال. و لا يجب عليه مع ذلك بيان أنه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع و ان المولى أطلق كلامه اعتمادا على وجوده- فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، و الا كان مخلا بغرضه.

و من هذا ينتج أنه إذا كان هناك قدر متيقن في مقام المحاوره و أطلق المولى و لم يبين أنه تمام الموضوع، فانه يعرف منه أن موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصه ما ذهب اليه (۱) في الكفاية مع تحقيقه و توضيحه. و لكن شيخنا النائيني رحمه الله على ما يظهر من التقارير لم يرتضيه، و الاقرب إلى الصحة ما في الكفاية. و لا نظيل بذكر هذه المناقشه و الجواب عنها.

الانصراف

(التنبيه الثاني)- اشتهر (۲) أن انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصاديق معناه أو

(۱). مرحوم مظفر خلاصه (ما ذهب اليه صاحب كفاية «ره») را درست در طی دو صفحه و نصف بیان فرمود و اگر تفصیل (ما ذهب اليه صاحب كفاية) را بیان می فرمود معلوم نبود که چند صفحه را فرامی گرفت در صورتی که خلاصه فرمایش صاحب كفاية همان است که در ابتدای بحث تنبيه اول، بیان نمودیم علی ای حال، مرحوم نائینی (ره) مبنای صاحب كفاية را مورد پسند قرار نداده و مرحوم مظفر مبنای صاحب كفاية را پسند نموده و از اطاله کلام در این زمینه خودداری فرموده است.

(۲). تنبیه دوم آن است که آیا انصراف لفظ (مطلقاً) بعضی افراد و مصادیق معنی) مانع از تمسک به اطلاق می‌شود یا خیر؟ البته باید توجه داشت که انصراف به حسب تفاهم عرفی و ارتکازات اهل عرف می‌باشد و در غیر این صورت تشکیک در ماهیات نسبت به مصادیق آنها راه ندارد به این معنی که صدق ماهیات به مصادیق و افراد آن با تشکیک نخواهد بود.

علی‌ای حال انصراف، به حسب تفاهم عرفی عوامل عدیده‌ای دارد، یکی از عوامل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۱

انصراف، علو مرتبه بعضی افراد است که علو مرتبه از نظر عرفی باعث می‌شود که لفظ در همان افراد و یا فرد، انصراف داشته باشد یعنی از همان لفظ همان فرد در ذهن بیاید، جهت آشنایی بیشتر به مسئله انصراف مثالی را ذکر می‌کنیم، البته در این مثال عامل انصراف کثرت استعمال می‌باشد، مثلاً لفظ حیوان برای مطلق (ماله الحیاة) وضع شده و معنی لغوی آن، انسان و غیر انسان را شامل می‌شود ولی در اطلاق عرفی از لفظ حیوان، غیر انسان در ذهن می‌آید و لذا متفاهم عرفی از قول معصوم (ع) (لا تصل فیما لا یؤکل لحمه)، خصوص حیوان مقابل انسان است که مثلاً شعر حیوان حرام گوشت مانع از صحت صلاة است و شعر انسان مانع از صحت صلاة نخواهد شد و یا مثل مسح در آیتین وضو و تیمم که بحث آن خواهد آمد.

(و الحق...) مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث قائل به تفصیل شده است به این کیفیت که اگر منشأ انصراف ظهور لفظ باشد، انصراف، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود به این معنی که در مثال (حیوان) لفظ (حیوان) در حیوانات غیر انسان کثرت استعمال دارد و کثرت استعمال باعث شده است که لفظ (حیوان) نسبت به حیوان غیر انسان ظهور داشته باشد در این صورت انصراف لفظ در مقید که از ظهور آن سرمنشأ می‌گیرد به منزله قرینه لفظی بوده و با وجود انصراف مذکور، برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نمی‌شود و تمسک به اصالة الاطلاق که بازگشته به اصالة الظهور دارد جایز نمی‌باشد چه آنکه کلام، ظهور در مقید دارد مانند لفظ (مسح) که ظهور در مسح به ید و در مسح به باطن (ید) دارد و اصالة الاطلاق جاری نخواهد بود.

و اما اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه سبب خارجی داشته باشد مانند غالب بودن بعضی از افرادی که لفظ در آن افراد، انصراف پیدا می‌کند و یا معمول بودن آن فرد منصرف، مانند (ماء) در ماء دجلة و فرات مستند به ظهور لفظ نمی‌باشد و لفظ نقشی در آن انصراف ندارد، لذا انصراف مذکور مانع از ظهور لفظ در اطلاق نمی‌شود و از تمسک به اطلاق جلوگیری نخواهد کرد، چه آنکه در صورت اول انصراف مربوط به ظهور لفظ بود و ظهور لفظ از باب حجیت ظواهر حجیت می‌باشد و اما انصراف در صورت دوم که ارتباطی به ظهور لفظ ندارد، حجیت آن ثابت نمی‌باشد و لذا انصراف، صورت دوم را به انصراف بدوی نام گذاری نموده‌اند که با اندک تأمل از بین می‌رود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۲

بعضی اصنافه یمنع من التمسک بالاطلاق، و ان تمت مقدمات الحکمة، مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلی المسح بالید و بباطنها خاصة.

و الحق أن یقال: ان انصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ فی المقید بمعنی أن نفس اللفظ ینصرف منه المقید لکثرة استعماله فیه و شیوع ارادته منه - فلا شک فی أنه حیث لا مجال للتمسک بالاطلاق، لان هذا الظهور یجعل اللفظ بمنزلة المقید بالتقید اللفظی، و معه لا ینعقد للكلام ظهور فی الاطلاق حتی یتمسک باصالة الاطلاق التي هی مرجعها فی الحقیقة إلی اصالة الظهور.

و اما إذا كان الانصراف غیر ناشئ من اللفظ، بل كان من سبب خارجی، کغلبه وجود الفرد المنصرف الیه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فیکون مألوفاً قریباً إلی الذهن من دون ان یتسبب تأثیر فی هذا الانصراف، کانصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق - مثلاً - إلی ماء دجلة أو الفرات - فالحق أنه لا - اثر لهذا الانصراف فی ظهور اللفظ فی اطلاقه فلا یمنع من التمسک باصالة الاطلاق، لان هذا الانصراف قد یجتمع مع القطع بعدم ارادة المقید بخصوصه من اللفظ. و لذا یسمى هذا الانصراف باسم (الانصراف

البدوی) لزواله عند التأمل و مراجعة الذهن.

و هذا كله واضح لا ريب فيه. و انما الشأن (۱) في تشخيص الانصراف أنه من أي

مثال دیگر برای غلبه خارجی، مثلاً شخصی که به تهران و قم آمدورفت دارد می‌گوید آب برایم بیاورید، غلبه خارجی بر این است که منظور متکلم از (آب) آب تهران است و لکن این انصراف و غلبه خارجی مانع ظهور لفظ در اطلاق نمی‌شود و اگر یک مقدار از آب کرج بیاورد وظیفه خود را انجام داده و طبق خواسته متکلم عمل نموده است.

(۱). اصل مطلب و کبری قیاس کاملاً واضح و روشن است که اگر منشأ انصراف، ظهور لفظ باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق خواهد بود و اگر منشأ انصراف ظهور لفظ نباشد بلکه عوامل خارجی باشد انصراف مانع از جریان اصالة الاطلاق نمی‌شود، و لکن اشکال در تشخیص صغری است یعنی تشخیص اینکه انصراف از کجا سرمنشأ می‌گیرد؟ و چقدر آسان است ادعای انصراف، که هر شخصی سطحی و غیر محقق، می‌تواند بگوید فلان لفظ در فلان معنی انصراف دارد ولی در مقام تشخیص اینکه فلان انصراف از چه نوع انصراف می‌باشد؟
کمیت‌ها لنگ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۳

النحوین، فقد یصعب التمییز احیانا بینهما للاختلاط علی الانسان فی منشأ هذا الانصراف. و ما أسهل دعوی الانصراف علی لسان غیر المثبت، (۱) و قد لا یسهل اقامة الدلیل علی أنه من أي نوع.

فعلی الفقیه أن یتثبت فی مواضع دعوی الانصراف، و هو یتحتاج إلى ذوق عال و سلیقه مستقیمه. و قلما تخلو آیه کریمه أو حدیث شریف فی مسأله فقهیه عن انصرافات تدعی. و هنا تظهر قیمه التضلع (۲) باللغه و فقهها و آدابها. و هو باب یكثر الابتلاء به و له الاثر الکبیر فی استنباط الاحکام من أدلتها.

الا تری أن المسح (۳) فی الآتین ینصرف إلى المسح بالید، و کون هذا الانصراف

(۱). «متثبت» کسی که در مطالب دقت و تأمل دارد. (۲). «تضلع»، تبخر و اطلاع فراوان.

(۳). آیه وضو، آیه ۶ از سوره ۵ (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) «چون خواهید برای نماز برخیزید صورت‌ها و دست‌ها را تا مرفق (آرنج) بشویید و سر و پاها را تا برآمدگی پا مسح کنید». و آیه تیمم، آیه ۶ از سوره ۵ (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ...) «در صورتی که آب نیابید (و) یا استعمال آب ضرر داشته باشد) به خاک پاک و پاکیزه تیمم کنید، با آن خاک صورت و دست‌ها را مسح کنید». در هر دو آیه در کلمه (مسح) دو تا انصراف وجود دارد:

۱- انصراف (مسح) به مسح (بالید) مسح افراد زیادی دارد مسح با پا مسح با بدن و ... و بدون شک انصراف مذکور مستند به لفظ است چه آنکه استعمال مسح در مسح به «ید» کثرت داشته و کثرت استعمال باعث شده که لفظ مسح به ید انصراف و ظهور داشته باشد.

۲- انصراف دوّم انصراف مسح است به مسح (به باطن دست) به این کیفیت که مسح به ید افراد زیادی دارد مانند مسح با پشت دست و مسح با اطراف دست و یکی از افراد مسح به دست، مسح به باطن دست می‌باشد، این انصراف مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا آنکه مستند به عوامل خارجی می‌باشد، هر دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول آن است که انصراف مسح به ید، در مسح به باطن ید، مستند به لفظ باشد که در این صورت در مورد مسح با پشت

دست، به اطلاق لفظ مسح تمسک جایز نمی‌باشد و لفظ مسح به ید، حمل بر مقید می‌شود که مسح به باطن دست باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۴

مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، و ينصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن اليد. و لكن قد يشك في كون هذا الانصراف مستندا إلى اللفظ، فانه غير بعيد أنه ناشئ من تعارف المسح بباطن اليد لسهولة، و لانه مقتضى طبع الانسان في مسحه، و ليس له علاقة باللفظ. و لذا أن جملة من الفقهاء أفتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكا باطلاق الآية، و لا معنى للتمسك بالاطلاق لو كان للفظ ظهور في المقيد. و اما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، و المفروض حصول الشك في كون هذا الانصراف بدويا فلا يطمئن كل الاطمئنان بالتمسك بالاطلاق عند الاختيار، و طريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

و احتمال دوم آن است که انصراف مسح به ید، مسح به باطن ید، مستند به ظهور لفظ نبوده و بلکه مستند به عامل خارجی باشد مثلا معروف بین مردم آن است که با باطن دست مسح می‌کنند برای اینکه مسح با باطن دست سهولت دارد و یا آنکه مقتضی طبع انسان در مسح آن است که با باطن دست مسح نماید که این عوامل باعث انصراف شده و لفظ دخالتی در انصراف ندارد، در این صورت در مورد مسح با پشت دست می‌توانیم تمسک به اطلاق نماییم و سرانجام مسح با پشت دست ایضا مجزی می‌باشد، چنانچه جمله‌ای از فقها به جواز مسح با پشت دست در صورت تعدد به باطن دست، فتوی داده‌اند و ملاک فتوای مذکور، تمسک به اطلاق می‌باشد بنابراین انصرافی که مستند به ظهور لفظ نباشد مانع از ظهور اطلاق لفظ و تمسک به اطلاق و جریان اصالة الاطلاق نمی‌شود.

و اما در صورت عدم تعدد مسح با باطن دست، مسح با پشت دست از نظر فقها کافی نمی‌باشد بخاطر احتیاط است که (الاحتیاط طریق النجاة) و ثانيا مسئله انصراف مسح ید به مسح با باطن دست، مورد شک است که آیا مستند به لفظ است و یا مستند به امر خارجی و اگر مستند به ظهور لفظ باشد تمسک به اطلاق جایز نمی‌باشد و نظر بر اینکه تمسک به اطلاق اطمینانی نمی‌باشد بخاطر آنکه معلوم نیست که انصراف مذکور بدوی و مستند به امر خارجی باشد، لذا رد صورت عدم تعدد مسح با پشت دست جایز نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۵

المسألة السادسة – المطلق و المقيد المتفان

معنى التنافى بين المطلق و المقيد: أن التكليف فى المطلق لا يجتمع مع التكليف فى المقيد مع فرض المحافظة على ظهورهما معا، أى أنها يتكاذبان فى ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلا: اشرب لبنا، ثم يقول: اشرب لبنا حلوا، و ظاهر الثانى تعيين شرب الحلو منه. و ظاهر الاول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه. (۱)

(۱). مسئله ششم راجع به تنافی و تکاذبی که بین مطلق و مقید برقرار می‌باشد، بحث می‌کند البته حصول تکاذب و تنافی بین مطلق و مقید به امور ثلاثه‌ای بستگی دارد:

امر اول: آن است که مطلق و مقید هر دو تنها تکلیف واحدی را بیان نمایند و اما اگر مطلق و مقید تکلیف واحدی را بیان نکنند بلکه مطلق وظیفه و تکلیفی را، و مقید وظیفه و تکلیف آخری را بیان نماید مثلا مولی و یا طیب فرموده (پس از اکل غذا لبن بنوش و پس از بیداری از خواب لبن شیرین بنوش) مطلق و مقید در این کلام منافاتی نسبت به هم ندارند چه آنکه هر کدام تکلیف جدای

از هم را بیان نموده است.

امر دوّم: آن است که حکم و تکلیف در مطلق و مقید باید الزامی باشد یعنی یا از نوع وجوب و یا از نوع حرمت باشد و اگر تکلیف در مطلق مثلا- وجوبی باشد و در مقید استحبابی باشد، تنافی و تکاذب بین آن دو نخواهد بود مثلا مولی به عنوان وجوب فرموده اشرب لبنا، شرب لبن چه ترش و یا شیرین واجب شده است، و در مقید به عنوان استحباب فرموده:

اشرب لبنا حلوا، مستحب بودن شرب لبن شیرین، با وجوب شرب لبن بطور مطلق منافات ندارد.

امر سوّم: آن است که مطلوب و خواسته مولی در مطلق و مقید باید مطلوب واحدی باشد و اگر مثلا مولی با اشرب لبنا مطلوب اولی خود را بیان نموده و با اشرب لبنا حلوا مطلوب ثانی و دوّمی خود را بیان کرده است و در این فرض مطلق و مقید منافات ندارد چه آنکه لزوم شرب لبن، بطور مطلق مطلوب اول مولی است و لزوم شرب لبن حلوا مطلوب ثانی و دوّم مولی خواهد بود و نسبت به هم منافات و تضادی ندارند.

علی ای حال اگر در لسان شارع مقدّس مطلق و مقیدی وارد شود و کلیه شرایط مذکوره موجود باشد و مطلق و مقید با حصول شرایط متنافی، با هم منافات داشته باشد به ناچار بین آن دو باید جمع نماییم یعنی یا باید از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر نماییم و یا از ظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۶

مقید در تقیید صرف نظر کنیم.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در مورد تنافی مطلق و مقید دو صورت تصوّر می‌شود که هر کدام حکمی دارد:

صورت اول: آن است که مطلق و مقید از نظر ایجاب و سلب اختلاف داشته باشند مثلا مولی فرموده: (اشرب لبنا و بعدا فرموده لا تشرّب لبنا حامضا) در این صورت مطلق حمل بر مقید می‌شود و مقید از مراد مولی کشف می‌نماید به این معنی که از اول مراد مولی شرب لبن حلو و شیرین بوده است، نه مطلق لبن.

در مثال مذکور اطلاق مطلق، بدلی می‌باشد یعنی افراد مطلق بنحو عطف به او محکوم به حکم مذکور در کلام است که یا لبن حامض باید شرب نماید و یا لبن شیرین، و همچنین در صورت مذکور اگر اطلاق مطلق شمولی باشد ایضا مطلق حمل بر مقید خواهد شد و مقید مقدّم بر مطلق می‌شود، مثلا در مثال: (و فی الغنم زکاة مطلق همان (غنم) است و اطلاق آن شمولی بوده و حکم روی افراد بنحو عطف به او رفته است که زکات غنم سائمه واجب است و زکات غنم معلوفه ایضا واجب است و بعدا با آمدن مقید (لیس فی الغنم المعلوفه زکاة) مشخص می‌شود که تنها در غنم سائمه زکات واجب است.

صورت دوّم آن است که مطلق و مقید از لحاظ نفی و اثبات با هم متفق می‌باشند و در دو مقام مورد بررسی قرار می‌گیرد:

مقام اول آن است که اطلاق مطلق بدلی باشد مثلا مطلق و مقید هر دو مثبت باشد مولی فرموده اعتق رقبه و بعد از مدتی فرموده (اعتق رقبه مؤمنه) اطلاق مطلق در مثال مذکور بدلی می‌باشد چه آنکه حکم وجوب اعتق روی یک فرد از افراد رقبه رفته است و اطلاق و شمول آن بر نحو عطف به او می‌باشد به این معنی که مولی فرموده: اعتق رقبه مؤمنه او اعتق رقبه کافره، در این صورت امر دایر است بین آنکه از ظهور مطلق در اطلاق صرف نظر کنیم و (مقید) در ظهور خود بر تقیید باقی باشد و بین آنکه از ظهور مقید در وجوب صرف نظر نماییم یعنی مقید را حمل بر استحباب کنیم و منافات از بین خواهد رفت و یا آنکه از ظهور مقید در وجوب تعیینی صرف نظر کنیم و مقید را حمل بر وجوب تخیری نماییم یعنی مکلف مخیر است در اینکه رقبه مؤمنه را آزاد کند و یا رقبه کافره را، و بدین وسیله تنافی بین مقید و مطلق رفع می‌شود و خلاصه هر دو تصرّف (تصرّف در ظهور مطلق و تصرّف در ظهور

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۷

و انما يتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا كان التکلیف فیهما واحدا کالمثال المتقدم، فلا يتنافیان لو كان التکلیف فی أحدهما

معلقا علی شیء و فی الآخر معلقا علی شیء آخر، كما إذا قال الطیب فی المثال: إذا أكلت فاشرب لبنا، و عند الاستیقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. و كذلك لا یتنافیان لو كان التکلیف فی المطلق التزامیا، و فی المقید علی نحو الاستحباب ففی المثال لو وجب اصل شرب اللبن، فانه لا ینافیہ رجحان الحلو منه باعتبارہ احد افراد الواجب. و کذا لا یتنافیان لو فهم من التکلیف فی المقید انه تکلیف فی وجود ثان غیر المطلوب من التکلیف الاول، كما إذا فهم فی المقید فی المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما. إذا فهمت ما سقناه لک من معنی التنافی، فنقول: لو ورد فی لسان الشارع مطلق و مقید متنافیان سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فانه لا بد من الجمع بينهما اما بالتصرف فی ظهور المطلق فیحمل علی المقید، او

مقیّد) امکان‌پذیر است و لکن ظهور مقید در وجوب و ثانيا ظهور مقید در وجوب تعیینی مقدّم بر ظهور مطلق در اطلاق خواهد بود چه آنکه مقید صلاحیت قرینه بودن برای مطلق را دارد و لذا مقدّم خواهد شد یعنی ظهور مقید سر جای خود محفوظ بوده و ظهور مطلق در اطلاق دستخوش تصرف قرار می‌گیرد.

مقام دوم: آن است که اطلاق مطلق شمولی و بر نحو عطف به او بوده باشد مثلا- مولی فرموده (فی الغنم زکاء) اطلاق این مطلق شمولی می‌باشد یعنی طبق بیان (فی الغنم زکاء) با قطع نظر از مقید زکات بر غنم سائمه واجب است و بر غنم معلوفه ایضا واجب است و بعد از صدور مطلق مذکور، مولی مقید را صادر می‌کند و می‌فرماید: (فی الغنم السائمه زکاء) مقید مزبور با مطلق مذکور منافاتی ندارد چه آنکه مفاد مطلق آن است که در غنم سائمه و معلوفه زکات واجب است و مفاد مقید آن است که در غنم سائمه زکات واجب می‌باشد و نظر بر اینکه جمله وصفیه مفهوم ندارد و لذا، مقید تنها حکم سائمه را بیان می‌کند و نسبت به غنم معلوفه ساکت است و مطلق علاوه بر حکم غنم سائمه حکم غنم معلوفه را بیان می‌کند و هر دو نسبت به هم منافاتی ندارند. آری اگر جمله وصفیه مفهوم داشته باشد منافات بین جمله مطلق و مقید تحقق می‌یابد و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف. أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۸

بالتصرف فی المقید علی وجه لا ینافی الاطلاق، فیبقی ظهور المطلق علی حاله.

و ینبغی البحث هنا فی أنه أی التصرفین أولى بالأخذ، فنقول: هذا یختلف باختلاف الصور فیهما، فان المطلق و المقید اما ان یکونا مختلفین فی الاثبات أو النفی، و اما ان یکونا متفقین.

(الاول)- ان یکونا مختلفین، فلا شک حینئذ فی حمل المطلق علی المقید، لان المقید یکون قرینه علی المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا تشرب اللبن الحامض، فانه یفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا یفرق فیہ بین ان یکون اطلاق المطلق بدلیا، نحو قوله: اعتق رقبة، و بین ان یکون شمولیا مثل قوله: فی الغنم زکاء، المقید بقوله: لیس فی الغنم المعلوفه زکاء.

(الثانی)- ان یکونا متفقین، و له مقامان: المقام الاول ان یکون الاطلاق بدلیا، و المقام الثانی أن یکون شمولیا. فان كان الاطلاق (بدلیا) فان الامر فیہ یدور بین التصرف فی ظاهر المطلق بحمله علی المقید، و بین التصرف فی ظاهر المقید، و المعروف ان التصرف الاول هو الاولی، لانه لو كانا مثبتین مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقید ظاهر فی ان الامر فیہ للوجوب التعینی، فالتصرف فیہ اما بحمله علی الاستحباب، ای ان الامر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الافراد، او بحمله علی الوجوب التخییری ای ان الامر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد افراد الواجب، لا لخصوصیة فیها حتی خصوصیة الافضلیة.

و هذان التصرفان و ان كانا ممکنین، لکن ظهور المقید فی الوجوب التعینی مقدم علی ظهور المطلق فی اطلاقه، لان المقید صالح لان یکون قرینه للمطلق، و لعل المتکلم اعتمد علیه فی بیان مرامه، و لو فی وقت آخر لا- سیما مع احتمال أن المطلق الوارد كان محفوظا بقرینه متصله غابت عنا، فیکون المقید کاشفا عنها.

و ان كان الاطلاق (شمولیا) مثل قوله: فی الغنم زکاء، و قوله: فی الغنم السائمه زکاء، فلا تتحقق المنافاه بینهما حتی یجب التصرف فی

احدهما لاین وجوب الزکاء فی الغنم السائمه بمقتضی الجملة الثانية لا ینافی وجوب الزکاء فی غیر السائمه، الا علی القول بدلالة التوصیف علی المفهوم و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف. و علیه فلا منافاه بین الجملتين لنرفع بها عن اطلاق المطلق.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۵۹

الباب السابع - المجلد و المبین

اشاره

و فيه مسائل:

۱- معنی المجلد و المبین

عرفوا المجلد اصطلاحاً: (بانه ما لم تتضح دلالتة)، و يقابله المبین. و قد ناقشوا هذا التعريف بوجوده لا- طائل في ذكرها. (۱) و المقصود من المجلد - علی کل حال - ما جهل

(۱). شیخ مظفر بر خلاف بعضی از اصولیین، برای مجمل و مبین اهمیت بیشتری قائل شده و باب مستقلی را برای مجمل و مبین منعقد نموده و در رابطه با آن دو، در دو مقام بحث نموده است:

مقام اول: مربوط به معنی لغوی و اصطلاحی مجمل و مبین است گرچه مجمل و مبین مانند مطلق و مقید و عام و خاص، در همان معنی لغوی خود استعمال شده‌اند و اصولیین نسبت به مجمل و مبین، اصطلاح خاصی ندارند و در عین حال روی همین مبنا که آن دو، در معنی لغوی خود بکار رفته‌اند، جهت روشن شدن هدف و غرض از بحث، تعاریفی با تعبیرهای گوناگونی که دارند سرانجام به یک چیز که همان معنی لغوی مجمل و مبین باشد بازگشت خواهد داشت چنانچه مرحوم مظفر ابتداء تعریفی را از ناحیه علماء نقل می‌کند و سپس مجمل و مبین را در رابطه با فعل و لفظ تشریح می‌نماید و خلاصه فرمایش ایشان از قرار ذیل است:

مجلد را از نظر اصطلاحی به (آنچه ما لم تتضح دلالتة) «مجلد چیزی است که دلالتش واضح و ظاهر نباشد» معرفی کرده‌اند، بنابراین «مبین» عبارت است از چیزی که دلالتش واضح و ظاهر می‌باشد.

البته این تعریف را مورد مناقشه قرار داده‌اند ولی نظر بر اینکه تعریف مذکور تعریف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۰

فيه مراد المتكلم و مقصوده إذا كان لفظاً، و ما جهل فيه مراد الفاعل و مقصوده إذا كان فعلاً. و مرجع ذلك إلى ان المجلد هو اللفظ أو الفعل الذي لا- ظاهر له. و علیه يكون المبین ما كان له ظاهر يدل علی مقصود قائله أو فاعله علی وجه الظن أو اليقين، فالمبین يشمل الظاهر و النص معاً.

و من هذا البيان نعرف ان المجلد يشمل اللفظ و الفعل و اصطلاحاً، و ان قيل ان المجلد اصطلاحاً مختص بالألفاظ، و من باب التسامح يطلق علی الفعل. و معنی كون الفعل مجمل (۱) ان يجهل وجه وقوعه، كما لو توضح الامام عليه السلام - مثلاً - بحضور واحد

حقیقی نبوده و بلکه تعریف شرح اللفظی می‌باشد لذا اطاله سخن در این زمینه فایده‌ای ندارد.

علی کل حال، مجمل گاهی مربوط به لفظ است و گاهی مربوط به فعل می‌باشد لفظ مجمل آن است که مقصود و مراد قائل

نامعلوم و مجهول باشد بنابراین لفظ مبین چیزی است که ظاهر و یا نصّ در مقصود قائل باشد و فعل مبین آنست که دلالت ظنی و یا دلالت یقینی بر مقصود فاعل داشته باشد از بیان مذکور معلوم می‌شود که مجمل و مبین اختصاص به الفاظ ندارد و بلکه در مورد فعل و عمل ایضا مطرح خواهد بود.

(۱). مجمل بودن فعل به این است که عنوان وقوع عمل مشخص نباشد مثلا امام (علیه السلام) در حضور شخص مخالف که از آن تقیه دارد، عمل وضو را انجام می‌دهد و یا آنکه بدون حضور شخص مخالف عمل وضو را انجام داده و احتمال داده می‌شود که عمل وضو را از باب تقیه انجام داده است بنابراین عملی که دو تا احتمال دارد یکی آنکه به عنوان تقیه واقع شده که در این صورت مشروعیت آن عمل ثابت نمی‌شود و دیگر آنکه به عنوان امثال امر واقعی انجام شده که در این صورت مشروعیت عمل ثابت می‌شود، چنین عملی اجمال دارد.

مثال دیگر مثلا امام علیه السلام در نماز، جلسه استراحت را انجام داده است (نشستن بعد از سجده دوم و پیش از قیام برای رکعت چهارم و یا دوم را جلسه استراحت می‌نامند) و نظر بر اینکه انجام جلسه استراحت از ناحیه امام علیه السلام نامعلوم است که آیا به عنوان وجوب بوده و یا به عنوان استحباب، لذا عمل مذکور از جهت وجوب و استحباب اجمال دارد به این معنی که از فعل معصوم علیه السلام نمی‌توانیم وجوب و یا استحباب جلسه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۱

یتقی منه أو یحتمل انه یتقیه، فیحتمل ان وضوءه وقع علی وجه التقیه، فلا یستکشف مشروعیه الوضوء علی کیفیه التی وقع علیها، و یحتمل انه وقع علی وجه الامتثال للامر الواقعی فیستکشف منه مشروعیه. و مثل ما إذا فعل الامام شیئا فی الصلاة کجلسه الاستراحة - مثلا - فلا یدری ان فعله کان علی وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحیه یکون مجملا، و ان کان من ناحیه دلالت علی جواز الفعل فی مقابل الحرمة یکون مبینا.

و اما اللفظ (۱) فاجماله یکون لاسباب کثیره قد یتعذر احصاؤها: فاذا کان مفردا فقد یکون اجماله لکونه لفظا مشترکا و لا قرینه علی احد معانیه کلفظ (عین)، و کلمه (تضرب) المشترکه بین المخاطب و الغائبه، و (المختار) المشترک بین اسم الفاعل و اسم المفعول. و قد یکون اجماله لکونه مجازا، او لعدم معرفه عود الضمیر فی الذی هو من نوع (مغالطه المماراة)، (۲) مثل قول القائل لما سئل عن أفضل اصحاب النبی صلی الله علیه و آله، فقال: «من

استراحت را کشف نمایم و تنها جواز جلسه استراحت از عمل امام علیه السلام ثابت می‌شود و از این جهت فعل معصوم علیه السلام مبین خواهد بود.

(۱). اجمال در لفظ سبب و انگیزه‌های مختلف و متعددی دارد مثلا اگر لفظ، مفرد باشد گاهی اجمال آن ذاتی می‌باشد مانند لفظ مشترک (عین) که هفتاد معنی دارد و در صورتی که قرینه معینه موجود نباشد مجمل می‌باشد و یا مثل (تضرب) و (مختار) لفظ تضرب احتمال دارد مضارع مخاطب باشد و احتمال دارد که غایب مؤنث باشد و کذا مختار احتمال دارد اسم فاعل باشد و احتمال دارد اسم مفعول باشد، و گاهی اجمال لفظ عرضی است مانند لفظی که قرینه صارفه دارد و معنای مجازی آن مشخص نباشد. (۲). و یا آنکه اجمال از نوع مغالطه ممارات باشد که در تک تک الفاظ اجمال وجود ندارد و لکن اجمال در کیفیت ترکیب الفاظ است.

بنابراین اجمال در مغالطه ممارات عرضی می‌باشد مانند قول قائلی که از او سؤال شد افضل اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله را معرفی نماید و فرمود: (من بنته فی بینه) دو تا احتمال در این موجود است:

۱- مراد از (من) موصول ابی بکر باشد و ضمیر بنته بابی بکر راجع شود و ضمیر بینه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۲

بنته فی بیته» و کقول عقیل: (۱) «أمرنی معاویة أن أسب علیا. ألا فالعنوه!».

و قد یكون الاجمال لاختلال التریب (۲) کقوله:

راجع به رسول الله صلی الله علیه و آله شود در این فرض افضل اصحاب ابی بکر می باشد چه آنکه دختر ابی بکر همسر رسول الله بود.

۲- مراد از (من) موصول، علی بن ابی طالب علیه السلام باشد و ضمیر (بنته) راجع به رسول الله صلی الله علیه و آله باشد و ضمیر (بیته) راجع به علی بن ابی طالب علیه السلام باشد که در این فرض افضل اصحاب علی بن ابی طالب خواهد بود چه آنکه دختر رسول الله صلی الله علیه و آله فاطمه زهرا علیها السلام همسر علی بن ابی طالب علیه السلام بود.

(۱). و مانند قول عقیل که معاویه از او خواست علی علیه السلام را لعن نماید او بالای منبر رفت و گفت: (امرنی معاویة ان أسب علیا الا فالعنوه) «معاویه به من دستور داد که علی علیه السلام را دشنام نمایم توجه نماید او را لعنت کنید».

ضمیر (فالعنوه) احتمال دارد به معاویه راجع شود و احتمال دارد به علی علیه السلام رجوع گردد.

(۲). و گاهی اجمال بخاطر خللی است که در ترکیب کلام پیش آمده است مانند قول شاعر: (و ما مثله فی الناس الا مملکا ابو امه حی ابو یقاربه).

«و نیست مثل آن ابراهیم در میان مردم احدی که شباهت داشته باشد ابراهیم را، مگر مرد صاحب ملک و مالی (که هشام بن عبد الملک باشد) این چنین صفت را دارد آن مرد صاحب ملک و مال یعنی هشام، که پدر مادر آن هشام که پدر ابراهیم است مشابه و نزدیک باشد به آن مرد در فضیلت یعنی نیست مثل آن ابراهیم کسی مگر پسر خواهر او که هشام است».

این دو بیت از ابیات فرزدق است که با آن، ابراهیم بن هشام بن اسماعیل مخزومی را که دایی هشام بن عبد الملک است، مدح می کند (ما) نافییه است، ضمیر (مثله) راجع به ابراهیم است، مراد از (مملکا) هشام بن عبد الملک است، ضمیر (امه) راجع به (مملکا) که همان هشام باشد، خواهد بود و ضمیر (ابوه) به ابراهیم برمی گردد و ضمیر (یقاربه) به (حی) که مراد از آن رجل است برمی گردد (یقاربه) مضارع است از باب مفاعله و بمعنی قرابه است یعنی پدر مادر هشام و پدر ابراهیم یکی است برای اینکه ابراهیم خال و دایی هشام است، یعنی و ما مثله فی الناس احد یشابهه الا مملکا ابو امه ابوه.

بیت مذکور بخاطر خلل و بی نظمی ای که در ترکیب آن وجود دارد اجمال دارد و ظاهر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۳

و ما مثله فی الناس الا مملکا ابو امه حی ابو یقاربه

و قد یكون الاجمال لوجود ما یصلح للقرینه، (۱) کقوله تعالی: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» الآیة، فان هذا الوصف فی الآیة یدل علی عدالته

الدلالة، بر معنی خود نمی باشد.

(۱). و گاهی عامل و انگیزه اجمال آن است که در کلام چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، موجود است مانند قول تعالی در سوره ۴۸ آیه ۲۹ (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ

يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا).

«محمد صلی الله علیه و آله فرستاده خدا است و یاران و همراهانش بر کافران بسیار سخت و با یکدیگر بسیار مشفق و مهربانند آنان را در حال رکوع و سجود نماز بسیار بنگری که فضل و رحمت خدا و خشنودی او را به دعا می‌طلبند و بر رخسارشان از اثر سجده نشانهای نورانیت پدیدار است، این وصف حال آنها در کتاب تورات و انجیل است که مثل حالشان به دانه‌ای ماند که چون نخست سر از خاک برآرد شاخه‌ای نازک و ضعیف باشد پس از آن قوت یابد تا آنکه سطر و قوی گردد و بر ساق خود راست و محکم بایستد که دهقانان در تماشای آن حیران مانند همچنین‌اند، اصحاب محمد صلی الله علیه و آله از ضعف به قوت رسند تا کافران عالم را، از قدرت خود به خشم آرند، خدا وعده فرموده که هرکس از آنها ثابت ایمان و نیکوکار شود گناهانش را ببخشد و اجر عظیم عطا کند».

(آیه مذکور از آیاتی است که تمام حروف هجا را در خود دارد یعنی همه حروف هجا را مشتمل می‌باشد و آیه دیگری که مشتمل بر تمام حروف هجا می‌باشد آیه ۱۵۲ سوره آل عمران خواهد بود).

در آیه مذکور (وَالَّذِينَ مَعَهُ ...) عموم همراهان پیغمبر صلی الله علیه و آله را شامل می‌شود و لکن احتمال دارد که (وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ...) قرینه باشد بر اینکه مراد از (وَالَّذِينَ مَعَهُ ...) جمیع همراهان نباشد و بلکه بعضی همراهان منظور باشد یعنی همراهانی که ایمان و عمل صالح داشته باشند بنابراین آیه مزبور نسبت به اینکه مراد از (وَالَّذِينَ مَعَهُ) جمیع همراهان و یا بعضی همراهان است مجمل خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۴

جمیع من كان مع النبي من أصحابه، الا أن ذیل الآیة «وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة و اجرا عظيما» صالح لان يكون قرينه على أن المراد بجملة (و الذين معه) بعضهم لا جميعهم فتصبح الآیة مجمله من هذه الجهة. و قد يكون الاجمال لكون المتكلم في مقام الاهمال و الاجمال. إلى غير ذلك من موارد الاجمال مما لا فائدة كبيرة في احصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملا عند شخص، (۱) مبينا عند شخص آخر.

ثم (المبين) قد يكون في نفسه مبينا، (۲) و قد يكون مبينا بكلام آخر يوضح المقصود منه.

(۱). عبارت مرحوم مظفر مشعر آن است که اجمال و بیان، از امور اضافی و نسبی می‌باشد نه از امور واقعی، چنانچه مرحوم صاحب کفایه اجمال و بیان را دو وصف اضافی و نسبی معرفی نموده است و فرموده است بسا لفظی در نزد شخصی بخاطر عدم آشنایی به وضع و یا جهات دیگر، مجمل است و همین لفظ در نزد شخصی دیگر مبین می‌باشد، از فرمایش مرحوم مظفر (قد يكون مجملا عند الشخص مبينا عند شخص آخر ...) استفاده می‌شود که او با صاحب کفایه (ره) در مورد بودن اجمال و بیان و صفات اضافیان، هم عقیده می‌باشد و لکن خیلی از محققین معتقدند که اجمال و بیان از امور واقعی می‌باشند و معیار در تشخیص اجمال و بیان نظر عرف و تفاهم عرفی می‌باشد به این معنی که اگر لفظی ظهور در معنی داشته و کاشف از معنی در نزد عرف باشد مبین است و کلّ لفظ لا يكون كذلك، مجمل خواهد بود و فرمایش صاحب کفایه (ره) قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه جهل به وضع و علم به وضع آن، باعث اختلاف در معنی اجمال و بیان نمی‌شود بنابراین اگر کسی علم و آگاهی به وضع و معنی لفظی نداشته باشد باعث آن نمی‌شود که آن لفظ مجمل باشد و الا لازم می‌آید که لغت عرب برای فارس زبان، مجمل باشد مع ان الامر ليس كذلك.

(۲). مثلا در لفظ (النار حارة) (نار) فی نفسه مبین است و در مثل (رأيت عينا باكية) لفظ (عين) فی نفسه مبین نمی‌باشد و لکن باکیه قرینه معینه است لفظ (عين) را از حالت اجمال بیرون آورده و آن را توضیح داده است و مقصود از لفظ (عين) را مشخص نموده

است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۵

۲- المواضع التي وقع الشك في اجمالها

لكل من المجمل و المبین امثلة (۱) من الآيات و الروایات و الكلام العربی لا حصر لها، و لا تخفی علی العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك فی كونها مجمله أو مبینة، و المتعارف عند الاصولیین أن یذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن و التمرین، و نحن نذكر بعضها اتباعا لهم و لا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

(فمنها) قوله تعالى: «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ (۲) فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا».

(۱). مقام دوم بحث در رابطه با مجمل و مبین راجع به یک عده الفاظی است که در ابواب فقه مطرح می‌باشند که آیا آن الفاظ مجملند و یا مبین و آن الفاظ یا مفردند و یا مرکب، مانند لفظ سعید و کعب، ید، قطع، غنا و غیر آنها از الفاظ مفرد و الفاظ مرکب مانند: لا صلاة الا بطهور، و لا صلاة لمن لم یقم صلبه و غیر ذلك.

و آنچه که مسلم است آن است که ضابطه و قاعده کلی برای تشخیص مبین و مجمل وجود ندارد به ناچار در هر موردی باید به فهم عرف مراجعه شود که اگر ظهور عرفی محقق شود فهو المطلوب و اگر ظهور عرفی محقق نشد باید به اصول و قواعد مراجعه شود که مراجعه به قواعد و اصول به اختلاف موارد متفاوت خواهد بود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: در آیات و روایات و کلام عرب مجمل و مبین فراوان به چشم می‌خورد و لکن در بعضی از موارد در مورد مجمل بودن و مبین بودن آیات و روایات و کلمات تردید و شک حاصل می‌شود و ما طبق روشی که بین اصولیین مرسوم است بخاطر آشنایی اذهان و آمادگی افکار مبتدیین مواردی را ذکر می‌نماییم.

(۲). در آیه مذکور در کلمه (قطع) اجمال وجود ندارد برای اینکه (قطع) در «ابانه و جدا کردن» ظهور دارد و اجمالی که باعث مجمل شدن آیه شده است همان اجمالی است که در کلمه (ید) موجود است گرچه اگر کلمه (ید) مطلق ذکر شود یعنی به این صورت که متکلمی بگوید (رأیت ید صدیقی) بدون شک در تمام عضو مخصوص (از اصابع تا بازو) ظهور دارد و اجمالی در کار نخواهد بود و لکن در آیه مذکور نظر بر اینکه در مسئله قطع (ید) تمام عضو مخصوص مراد نمی‌باشد لذا در کلمه (ید) اجمال و اهمال پیش می‌آید به این کیفیت که مراد از (ید) یقینا بعضی از عضو مخصوص می‌باشد و این بعض بین مراتب عدیده مردد می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۶

فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من المجمل المتشابه، اما من جهة لفظ (القطع) باعتبار انه يطلق على الابانه و يطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن أبانها كذلك. و اما من جهة لفظ (اليد) باعتبار أن (اليد) تطلق على العضو

۱- من رءوس الاصابع الى اصولها.

۲- على الكف الى اصول الاصابع.

۳- على العضو الى الرّند.

۴- على العضو الى المرفق.

(البته لا- یخفی که در عبارت کتاب تنها سه مرتبه ذکر شده است و مرتبه (من رءوس الاصابع الى اصولها) باید یکی از مراتب به

حساب بیاید چه آنکه از روایات اهل بیت علیهم السلام همین مرتبه استفاده می‌شود و فتاوی فعلی فقها ایضا این است که از اصول اصابع قطع شود بدین لحاظ باید لفظ (ید) بین چهار مرتبه مردّد باشد) و کلمه (ید) در هیچ‌یک از مراتب چهارگانه بنا بر قول ما (مؤلف) و مراتب ثلاثه بنا بر قول مرحوم مظفر، ظهور ندارد و بدین لحاظ آیه مذکور به اجمال می‌گراید و لکن با توجه به روایات که در ذیل آیه وارد شده است و مراد و مقصود از (ید) را مشخص نموده است که باید از اصول اصابع قطع گردد، اجمال و اهمال از آیه مرتفع خواهد بود.

یکی از موارد اجمال، الفاظ مرکبه‌ای است که مشتمل بر کلمه (لا) می‌باشد (لا) الّتی لنفی الجنس وضع شده است برای اینکه ماهیت و حقیقت را نفی نماید (و قالوا ان ارادة النفی الماهیة ...) علماء فرموده‌اند که نفی ماهیت و حقیقت در مرکبات مذکوره، تعدّر دارد بنابراین به طریق مجاز باید (وصف) در تقدیر باشد که در حقیقت (لا) وصف ماهیت را نفی کرده نه خود ماهیت را و آن وصفی که باید در تقدیر باشد از قبیل (صحّت) و کمال و فضیلت و غیر ذلک، می‌باشد و نظر بر اینکه معنی مجازی (تقدیر یکی از اوصاف) بین چند معنی مردّد است یعنی نمی‌دانیم که در مثل (لا صلاة الا بطهور) آیا وصف صحّت در تقدیر است و یا وصف کمال و یا غیر این‌ها، لذا مرکبات مذکوره از این جهت مجمل می‌باشند چه آنکه تقدیر هیچ‌یک از اوصاف مذکوره اولویت و امتیاز بر دیگری ندارد و سرانجام مرکبات مذکوره گرفتار اجمال خواهند بود بنابراین در مرکبات مذکور اولاً مجازیت لازم شد و به دنبال مجازیت، اجمال دامنگیر مرکبات مذکوره گردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۷

المعروف كله، و علی الكف إلى أصول الاصابع، و علی العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بیدی، و انما تناول بالكف بل بالانامل فقط.

و الحق انها من ناحية لفظ (القطع) ليست مجمله، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة و الفصل، و إذا أطلق علی الجرح فباعبار أنه أبان قسماً من الید، فتكون المسامحة فی لفظ الید عند وجود القرینة، لا أن القطع استعمل فی مفهوم الجرح. فيكون المراد فی المثال من الید بعضها، كما تقول تناولت بیدی و فی الحقيقة انما تناولت ببعضها.

و اما من ناحية (الید)، فان الظاهر أن اللفظ لو خلی و نفسه يستفاد منه ارادة تمام العضو المخصوص، و لكنه غیر مراد یقیناً فی الآیة، فیتردد بین المراتب العیدة من الاصابع إلى المرافق، لانه بعد فرض عدم ارادة تمام العضو لم تكن ظاهرة فی واحدة من هذه المراتب. فتكون الآیة مجمله فی نفسها من هذه الناحیة، و ان كانت مبینه بالاحادیث عن آل البيت علیهم السلام الكاشفة عن ارادة القطع من أصول الاصابع.

و منها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و أمثاله من المركبات التي تشتمل علی کلمة (لا) التي لنفی الجنس نحو «لا صلاة الا بطهور» و «لا بيع الا فی ملک» و «لا صلاة لمن جاره المسجد الا فی المسجد» و «لا غيبة لفاسق» و «لا جماعة فی نافلة» و نحو ذلك.

فان النفی فی مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهیة و الحقیقة. و قالوا: ان ارادة نفی الماهیة متعذر فیها، فلا بد ان یقدر- بطریق المجاز- وصف للماهیة هو المنفی حقیقة، نحو: الصحّة، و الکمال، و الفضیلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لما كان المجاز مردداً بین عدة معان كان الکلام مجملاً، و لا قرینة فی نفس اللفظ تعین واحداً منها، فان نفی الصحّة لیس بأولی من نفی الکمال أو الفضیلة، و لا نفی الکمال بأولی من نفی الفائدة ...

و هكذا.

و أجاب بعضهم: بان هذا انما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات (۱) و المعاملات موضوعة

(۱). جهت رفع اجمال از مرکبات مورد بحث سه راه حل معرفی شده است:

۱- و اجاب بعضهم ... ۲- و اقول و الصّحیح فی التّوجیه ... ۳- تنبیه و تحقیق ...).

و اما راه حل اولی و اجاب بعضهم ... ما حصل سخن بعضی از علماء آن است که اگر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۸

للاعم فلا يمكن فيها نفی الحقیقه. و اما إذا قلنا بالوضع للصّحیح فلا يتعذر نفی الحقیقه، بل هو المتعین علی الاکثر، فلا اجمال.

و اما فی غیر الالفاظ الشرعیة مثل قولهم (لا علم الا بعمل) فمع عدم القرینة يكون اللفظ مجملا اذ يتعذر نفی الحقیقه.

الفاظ عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد درست است که نفی ماهیت و حقیقت در مرکبات مورد بحث متعذر است چه آنکه مثلا صلاة بلا طهور، گرچه فاسد است ولی در عین حال ماهیت و حقیقت صلاة بر آن صادق می‌باشد برای اینکه می‌گویند فلانی بدون طهارت (نماز) خوانده است و نمی‌گویند که فلانی بدون طهارت (ملق) زده است، بنابراین در (لا صلاة الا بطهور) نفی حقیقت و ماهیت از صلاة بلا طهور جایز نمی‌باشد و (لا) نفی حقیقت نکرده است.

و اما اگر الفاظ عبادات و معاملات برای عبادت صحیح و معامله صحیح وضع شده باشد نفی ماهیت و حقیقت متعذر نمی‌باشد مثلا در صلاة بدون طهارت (لا) برای نفی ماهیت و حقیقت می‌باشد چه آنکه صلاة بدون طهارت بنا بر قول صحیحی حقیقتا صلاة نخواهد بود بلکه ورزش کردن و ملق زدن، می‌باشد بنابراین بنا بر قول صحیحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکبات مذکوره مجازیت لازم نمی‌آید و از اجمال، خبری نخواهد بود، و اما در الفاظ غیر شرعی قبول است که نفی ماهیت و حقیقت در مثل (لا علم الا بعمل) متعذر می‌باشد و مجازیت لازم می‌باشد و بدنبال مجازیت اجمال خواهد آمد.

منظور از عبارت (بل هو متعین علی الاکثر ...) آن است که علی القول صحیحی در الفاظ عبادات و معاملات در مرکباتی که مشتمل بر لفظ شرعی باشد نفی حقیقت تعذر ندارد (بل هو) بلکه نفی حقیقت در اکثر موارد نه تنها تعذر ندارد بلکه متعین خواهد بود مثلا در (لا صلاة الا بطهور) نفی ماهیت متعین است که بدون طهارت حقیقتا صلاتی وجود ندارد.

(علی الاکثر) یعنی در اکثر موارد چنین است ولی در بعضی از موارد بنا بر قول صحیحی ایضا نفی حقیقت متعذر می‌باشد مثلا در مثل (لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد) لا برای نفی حقیقت نخواهد بود چه آنکه صلاة در جوار مسجد صحت دارد و ماهیت و حقیقت صلاة از صلاة جار المسجد، نفی نخواهد شد. «فافهم و اغتتم».

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۶۹

أقول: و الصّحیح فی توجیه البحث (۱) ان یقال: ان (لا) فی هذه المركبات لنفی الجنس، فهی تحتاج إلى اسم و خبر علی حسب ما تقتضیه القواعد النحویة. و لكن الخبر محذوف حتی فی مثل «لا غیبة لفاسق» فان (لفاسق) ظرف مستقر متعلق بالخبر

(۱). راه حل دوم جهت رفع اجمال از مرکبات مورد نظر، آن است که طبق قواعد نحوی (لا) الّتی لنفی جنس، نیاز به اسم و خبر دارد مثلا در (لا غیبة لفاسق) غیبت اسم (لا) است و (لفاسق) ظرف مستقر است و متعلق آن محذوف است و همان متعلق محذوف (خبر) لا می‌باشد و آن خبر محذوف چه از الفاظ عموم باشد مانند وجود، متحقق، ثابت، و چه از الفاظ خصوص باشد مانند صحیح، مفید، کامل، و ... در تقدیر بودن هریک از الفاظ عموم و یا خصوص به عنوان خبر مجازیت لازم نمی‌آید چه آنکه لا برای نفی حقیقت و ماهیت بکار گرفته می‌شود معنی (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) اگر صحیح و یا کامل در تقدیر باشد، آن است که ماهیت و حقیقت صلاة صحیح و یا صلاة کامل منتفی می‌شود بنابراین (لا) در موضوع له خود که نفی حقیقت باشد استعمال شده است منتهی جهت در تقدیر گرفتن خبر، قرینه لازم است اگر قرینه موجود نباشد اجمال لازم می‌آید و اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود

باشد اجمال پیش نمی‌آید و در اکثر جملات و مرکبات قرینه موجود است و آن قرینه عبارت است از تناسب حکم با موضوع و ادراک آن قرینه نیاز به ذوق سلیم دارد، (فانّ الظاهر من نفی الجنس ...) یعنی نفی جنس ظهور دارد در اینکه خبر محذوف از الفاظ عموم مانند موجود، ثابت، متحقق، باشد که در این صورت «لا» برای نفی ماهیت می‌باشد و اما در بعضی موارد لفظ موجود و ثابت و متحقق، به عنوان خبر اگر در تقدیر باشد متعذر است یعنی با کلام جور در نمی‌آید و باید لفظ نافع و صحیح و ... در تقدیر باشد در عین حال (لا) برای نفی حقیقت و ماهیت خواهد بود مثلا در مثال (لا علم الا بعمل) که نافع در تقدیر است و (لا) حقیقت را نفی می‌کند به این معنی که بدون عمل، علم نافع حقیقتا منتفی است.

سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که بنا بر راه حل دومی که از ناحیه مرحوم مظفر ارائه شده است در مرکبات مورد نظر مجازیت لازم نمی‌آید یعنی (لا) در نفی ماهیت بکار گرفته می‌شود منتهی اگر قرینه برای تقدیر خبر موجود نباشد اجمال خواهد آمد در صورتی که قرینه موجود می‌باشد بنابراین اجمال وجود ندارد، آری از جهت تقدیر خبر مجازیت در حذف لازم می‌آید ولی از ناحیه استعمال (لا) در موضوع له خود، مجازیت پیش نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۰

المحذوف.

و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرینه، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. و ليس هو مجازا في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

و القصد أنه سواء كان المراد نفی الحقیقه أو نفی الصحة و نحوها فانه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرینه. و انما يكون مجزلا إذا تجرد عن القرینه. و لكن الظاهر أن القرینه حاصله على الاكثر و هي القرینه العامله فی مثله، فان الظاهر من نفی الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق.

فاذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لای سبب كان، فان هناك قرینه موجوده غالبا و هي مناسبة الحكم و الموضوع، فانها تقتضى غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل» فان المفهوم منه انه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غيبه لفاسق» لا غيبه محرمة. و المفهوم من نحو «لا رضاع بعد فطام» (۱) لا رضاع سائغ. و من نحو «لا جماعة في نافله» لا جماعة مشروعه. و من نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذ أو معتبر. و من نحو «لا صلاة الا بطهور» بناء على الوضع للاعم لا صلاة صحيحة. و من نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناء على قيام الدليل على ان الحاقن لا تفسد صلاته ... و هكذا.

و هذه القرینه و هي قرینه مناسبة الحكم للموضوع لا تقع تحت ضابطه معینه، و لكنها موجوده على الاكثر، و يحتاج ادراكها إلى ذوق سلیم.

(تنبیه و تحقیق)

ليس من البعيد (۲) ان يقال ان المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفی الجنس

(۱). فطام، زمان از شیر گرفتن بچه، سایغ، گوارا خوشگوار، جایز.

(۲). راه حل سوم جهت رفع اجمال از مرکبات مشتمل بر کلمه (لا-)، آن است که در جمیع مرکبات مشتمل (لا)، خبر محذوف، موجود، یا ثابت، یا متحقق می‌باشد و (لا) برای نفی ماهیت خواهد بود، منتهی در بعضی موارد مانند (لا صلاة الا بطهور) نفی حقیقت ممکن نیست و قرینه بر عدم نفی ماهیت موجود است چه آنکه صلاة بلا طهور، صلاة خواهد بود،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۱

هو كلمه موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر أنه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم ارادة نفى الوجود و التحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها على نفى التحقق ادعاء و تنزيلا بأن ننزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه.

يعنى يدعى ان الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلا، و ذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا- بعمل» معناه أن العلم بلا عمل كلا علم إذا لم تحصل الفائدة المترتبة منه، و مثل «لا اقرار لمن أقر بنفسه على الزنا» معناه أن اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، و مثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه أن سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفى من جهة تكوين الشىء، و اما إذا كان النفى راجعا إلى عالم التشريع، فان كان النفى متعلقا بالفعل دل نفيه على عدم ثبوت حكمه فى الشريعة، مثل «لا رهبانية فى الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية و أنه غير مرخص بها، و مثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق و كذلك نحو: و لا غش فى الاسلام و لا عمل فى الصلاة، و لا رفث و لا فسوق، و لا جدال فى الحج، و لا جماعة فى نافله، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الافعال.

و ان كان النفى متعلقا بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفى على عدم تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما فى قوله: «لا حرج فى الدين»، و «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام». و على كل حال فان مثل هذه الجمل و المركبات ليست مجملة فى حد أنفسها، و قد

در این موارد نفی حقیقت ادعایی و تنزیلی می باشد به این معنی که صلاة بلا طهارة را نازل منزله عدم، فرض می کنیم و (لا) را در نفی حقیقت بکار می اندازیم، بنابراین مجازیت لازم نمی آید یعنی (لا) در موضوع له خود استعمال می شود منتهی مجازیت در اسناد لازم خواهد شد.

و بدین ترتیب می بینیم که در مرکبات مشتمل بر کلمه (لا) اجمال و اهمالی مطرح نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۲

يتفق لها أن تكون مجملة إذا تجردت عن القرينة التي تعين انها لنفى تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء و تنزيلا.

و (منها) مثل قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و قوله تعالى: «أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» مما أسند الحكم فيه كالتحريم و التحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى أن اسناد التحريم و التحليل لا يصح الا إلى الافعال الاختيارية، اما الاعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. و لذا تسمى الاعيان موضوعات للاحكام كما أن الافعال تسمى متعلقات.

و عليه فلا بد أن يقدر فى مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فى الجملة، و يصح ان يكون متعلقا للحكم: ففى مثل الآية الاولى يقدر كملته (نكاح) مثلا، و فى الثانية (أكل)، و فى مثل «و الانعام حرمت ظهورها» يقدر ركوبها، و فى مثل «النفس التى حرم الله» يقدر قتلها ... و هكذا.

و لكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون فى حد نفسه مجملا، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فى الجملة و يصح تعلق الحكم به او ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه فى الامثلة المتقدمة؟

و الصحيح فى هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع و الحكم، و عن أية قرينة خارجية، هو فى نفسه يقتضى الاجمال لو لا أن الاطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر.

و غالباً لا یخلو مثل هذا التركيب من وجود القرینة الخاصة، و لو قرینة مناسبة الحكم و الموضوع. و یشهد لذلك أنا لا نتردد فی تقدیر الفعل المخصوص فی الامثلة المذكورة فی صدر البحث و مثیلاتها، و ما ذلك الا لما قلناه من وجود القرینة الخاصة و لو مناسبة الحكم و الموضوع.

و یشبه ان يكون هذا الباب نظیر باب (لا) المحذوف خبرها. ألهمنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هداانا الصراط المستقیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۳

المقصد الثاني – الملازمات العقلية

تمهید

اشاره

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الامامية: (۱) (العقل)، (۲) اذ یدكرون

(۱). مقصد اول مربوط به مباحث الفاظ بود که جز اول کتاب اصول الفقه را تشکیل می‌داد و سرانجام یافت، مقصد دوم مربوط به ملازمات عقلیه می‌باشد که جز دوم کتاب را تشکیل می‌دهد.

ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهید) از این قرار است که از نظر اصولیین امامی عقل و درک آن، یکی از ادله اربعه استنباط احکام شرعی بحساب می‌رود و در مباحث حجت (مقصد سوم) راجع به حجیت دلیل عقلی بحث خواهد شد و اما آنچه که در اینجا (مقصد دوم) در رابطه با دلیل عقلی و حکم عقل مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد صغریات و مصادیق و قلمروهای دلیل عقلی می‌باشد که در چه مواردی عقل کارآیی دارد و در چند مورد می‌تواند ادراک داشته باشد، چنانچه در بحث الفاظ از صغریات و مصادیق اصالة الظهور بحث شد و در مباحث حجت از حجیت اصالة الظهور گفتگو خواهد شد.

کوتاه سخن: در مقصد ثانی از ثبوت ملازمه بین حکم عقل و شرع سخن به میان می‌آید که آیا عقل علاوه بر ادراک حسن و قبح شیء ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ادراک می‌کند یا خیر و پس از آنکه وجود ملازمه از نظر عقل ثابت شد در مقصد سوم (مباحث حجت) بحث می‌گردد که آیا حکم و ادراک و یقین عقل به وجود ملازمه، حجیت دارد یا خیر؟ اگر حجیت داشت حکم شرعی با دلیل عقلی ثابت می‌شود و اگر حجیت نداشت عقل دلالت خود را نسبت به استنباط حکم شرعی از دست خواهد داد.

توضیح مطلب: در رابطه با دلیل عقلی دو تا مسئله مطرح می‌باشد به این معنی که راجع به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۴

ان الادلة على الاحكام الشرعية الفرعية اربعة: الكتاب و السنة و الاجمال و العقل.

و سیأتی فی (مباحث الحجة) وجه حجیة العقل. اما هنا فانما یبحث عن تشخیص صغریات ما یحکم به العقل المفروض أنه حجة، أي یبحث هنا عن مصادیق احکام العقل الذی هو دلیل على الحكم الشرعی. (۳) و هذا نظیر البحث فی المقصد الاول (مباحث

دلیل عقلی از دو ناحیه بحث و بررسی پیش می‌آید.

ناحیه اول: جهت کبرای قضیه است یعنی پس از اثبات دو مرحله برای عقل (یکی ادراک عقل حسن و قبح را و دیگری ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را) بحث می‌شود که این حکم عقل بوجود ملازمه حجیت دارد یا ندارد، این ناحیه از

بحث، که بحث کبری می‌باشد در مباحث حجت مطرح خواهد شد و در آنجا بیان می‌شود که اگر ادراک عقل، ملازمه مذکور را، باعث حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی گردید، حجت است و در غیر این صورت حجت نخواهد بود.

ناحیه دوم بحث: جهت صغرای قضیه است که مصادیق و صغریات حکم عقل را مشخص می‌نماید به این معنی با فرض و اثبات اینکه عقل حسن و قبح شیء را درک می‌کند آیا وجود ملازمه را بین حکم عقل و حکم شرع ادراک می‌نماید یا نه؟ مثلاً عقل حسن عدالت و قبح ظلم را درک کرده، آیا علاوه بر این درک، عقل می‌تواند درک کند که در نزد شارع ایضا عدالت واجب است و ظلم حرام می‌باشد، در مقصد ثانی از همین وجود ملازمه بحث و بررسی می‌شود که اگر وجود ملازمه ثابت شود و عقل آن را ادراک نماید مصداق و صغرای حجیت حکم عقل مشخص می‌گردد.

بنابراین آنچه که در مقصد ثانی محور بحث می‌باشد وجود ملازمه بین ادراک عقل مبنی بر قبح ظلم و حسن عدالت و بین حکم شرع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت است و بدین لحاظ مرحوم مظفر عنوان بحث را ملازمات عقلیه قرار داده و فرموده المقصد الثانی الملازمات العقلیه).

(۱). اصولیین امامیه و عده‌ای از معتزلی‌ها و بعضی از حنفی‌ها حکم عقل را به عنوان یک دلیل شرعی در ردیف کتاب و سنت قبول دارند و اشاعره کسانی هستند که حکم عقل را به عنوان دلیل شرعی نمی‌پذیرند و مفصل بحث آن خواهد آمد.

(۲). یعنی منظور از احکام عقل، احکامی است که در رابطه با استنباط حکم شرعی باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۵

الالفاظ) عن مصادیق اصالة الظهور التي هي حجة، و حجيتها انما يبيح عنها في مباحث الحجّة.

و توضیح ذلك: ان هنا مسألتين:

۱- انه إذا حکم العقل علی شیء أنه (۱) حسن شرعا او یلزم فعله شرعا او یحکم علی شیء أنه قبیح شرعا او یلزم ترکه شرعا، بای طریق من الطرق التي سیأتی بیانها، (۲) هل یثبت بهذا الحکم العقلی حکم الشرع؟ أي أنه من حکم العقل هذا هل یستکشف منه ان الشارع واقعا قد حکم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى ان حکم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ و هذا البحث - كما قلنا -

مانند حکم عقل بر وجوب و لزوم مقدمه تبعا لحکم الشارع بوجوب ذی المقدمه.

و اما احکام عقل که در رابطه با حکم شرعی نباشد مانند الكل اعظم من الجزء و امثال آن از محل بحث بیرون خواهد بود.

(۱). حکم به کسی نسبت داده می‌شود که شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را داشته باشد مانند شارع مقدس و موالی عرفیه نسبت به عبید و پدر نسبت به فرزند، و اما عقل هرگز شأنیت امر و نهی و بعث و زجر را ندارد آری عقل تنها شأنیت تعقل و ادراک را دارد از این رو مراد از حکم و احکام عقل درک و ادراکات او خواهد بود که عقل می‌تواند حسن و قبح اشیا را ادراک نماید کما اینکه مراد از دلیل بودن عقل آن است که عقل وجود ملازمه بین حکم عقل «مبنی بر حسن عدالت و قبح ظلم» و بین حکم شرعی «مبنی بر وجوب عدالت و حرمت ظلم» را ادراک می‌نماید و به وجود ملازمه یقین و قطع خواهد داشت و لذا دلیل عقلی زمانی می‌تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد که ملازمه مذکور به اثبات برسد و اگر ملازمه مزبور از دیدگاه عقل به اثبات نرسد عقل نمی‌تواند یکی از طرق اثبات حکم شرعی باشد.

(۲). در آینده تحت عنوان (اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح) بحث خواهد شد که سبب و علت درک عقل عملی حسن و قبح (مدح و ذم) شیء را، یکی از امور خمسه می‌باشد یکی از آنها این است که اولاً- عقل نظری کمال و نقص شیء را درک می‌کند و ثانیاً عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک می‌نماید و یکی دیگر از طرق، آن است که عقل نظری ابتداء ملائمت و منافرة و

مصلحت و مفسده شیء را درک می‌کند و سپس عقل عملی مدح و ذم آن را ادراک خواهد کرد و همچنین طرق دیگر هم هست که بیان خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۶

انما يذكر في مباحث الحجّة، و ليس هنا موقعه. و سيأتي بيان امكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب و السنّة، و إذا حصل كيف يكون حجّة. (۱)

۲- انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق أن هذا الشيء مثلا حسن شرعا او قبيح او يلزم فعله او تركه عند الشارع؟ يعني ان العقل بعد ادراكه لحسن الافعال او لزومها، و لقبح الاشياء او لزوم تركها في انفسها باي طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟ (۲)

و هذا المقصد الثاني الذي سميناه (بحث الملازمات العقلية) عقدناه لأجل بيان ذلك في مسائل على النحو الذي سيأتي ان شاء الله تعالى، و يكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها في المقصد الثالث (مباحث الحجّة).
ثم لا بد- قبل تشخيص هذه الصغريات في مسائل- من ذكر أمرين يتعلقان بالاحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

۱- اقسام الدليل العقلي

[قد يستشكل في اطلاق اسم الدليل على حكم العقل كما يطلق على الكتاب و السنّة و الاجماع. و سيأتي ان شاء الله تعالى في مباحث الحجّة معني (۳) الدليل و الحجّة

(۱). یعنی اگر از ادراک عقل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را قطع و یقین به حکم شرعی حاصل شود دلیل عقلی حجیت دارد و اگر مفید قطع و یقین نباشد حجیت نخواهد داشت.

(۲). یعنی عقل پس از ادراک حسن و قبح شیء را، آیا در مرحله دوم حسن و قبح شیء را از نظر شرع که همان وجوب و حرمت باشد ایضا درک می‌کند یا خیر؟

به عبارت واضح‌تر: مثلا عقل در مرحله اول حسن عدالت و قبح ظلم را درک نمود آیا در مرحله دوم می‌تواند درک کند که عدالت در نزد شارع واجب و ظلم حرام است به عبارت سوم آیا عقل پس از درک حسن و قبح شیء ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را ادراک می‌نماید یا خیر؟ و اساس بحث را در مقصد ثانی همین وجود و یا عدم ملازمه تشکیل می‌دهد.

(۳) ما حصل فرمایش مرحوم مظفر تحت عنوان (اقسام الدليل العقلي) از این قرار است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۷

باصطلاح الاصوليين و كيف يطلق باصطلاحهم على حكم العقل، اي القطع.

ان الدليل العقلي- او فقل (۱) ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي-

دلیل عقلی یعنی آنچه را که عقل در رابطه با اثبات حکم شرعی درک و حکم می‌نماید به دو قسم است، و به تعبیر دیگر احکام عقلی در رابطه با اثبات احکام شرعی به دو قسم خواهد بود، یک قسم از احکام عقلی بنام (مستقلات عقلیه) است و قسم دیگر بنام (غیر مستقلات عقلیه) پیش از بیان و تفسیر دو قسم مذکور به دو نکته باید توجه نمود که به دنباله نکته دوم معنای مستقلات و غیر مستقلات بیان خواهد شد.

نکته اول: و هذه التّعبيرات ... (ما يستقلّ به العقل) دو تا معنی دارد:

یکی ما يستقلّ به العقل یعنی ما يستقلّ به العقل بالبداهة، مستقلّات عقلیه یعنی چیزهایی که از نظر عقل بدیهی باشند و نیاز به استدلال و دلیل نداشته باشند.

معنای دوم: مستقلّات عقلیه یعنی دلیل عقلی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد که بیان خواهد شد و چه بسیار اصولیین تعبیر مستقلّات غیر مستقلّات را بر زبان هایشان جاری می‌کنند و از واژه (مستقلّات) همان معنایی را که ما بیان خواهیم کرد قصد می‌نمایند و لکن گاهگاهی آقایان اصولی از تعبیر مذکور معنای اول (بدیهی بودن) را قصد می‌نمایند.

نکته دوم: انّ العلم بالحکم الشرعی ... نظر بر اینکه مسئله مورد بحث اثبات حکم شرعی بوسیله دلیل عقلی می‌باشد یعنی می‌خواهیم از طریق حکم عقل حکم شرعی را ثابت نماییم باید توجه داشت که علم پیدا کردن به حکم شرعی از ممکنات است و هر ممکنی نیاز به علت دارد و علت و سبب آن، دلیل عقلی می‌باشد و این دلیل عقلی از سه صورت خارج نخواهد بود یا به صورت برهان قیاس است (البته منظور از قیاس، قیاس منطقی است، نه قیاس اصولی که منسوب به جناب ابو حنیفه می‌باشد) و یا به صورت استقرا و یا به صورت تمثیل می‌باشد استقرا و تمثیل از نظر مذهب حقه شیعه مردود است بنابراین تنها دلیل عقلی که به صورت قیاس منطقی باشد مورد بحث می‌باشد و این قیاس گاهی هر دو مقدمه آن شرعی می‌باشد که سرانجام دلیل شرعی از کار درمی‌آید که از محل بحث بیرون است، و گاهی یکی از دو مقدمه عقلی و دیگری شرعی می‌باشد که قسم دوم (غیر مستقلّات عقلیه) خواهد بود البته نامگذاری قیاسی را که یکی از دو مقدمه آن عقلی و دیگری شرعی است بنام (غیر مستقلّات عقلیه) بخاطر تغلیب جانب مقدمه عقلیه می‌باشد.

(۱). منظور از تعبیر او فقل ... آن است که مطلق دلیل عقلی و احکام عقل مورد نظر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۸

ینقسم إلى قسمین: ما يستقل به العقل و ما لا يستقل به.

و بتعبیر آخر نقول: ان الاحکام العقلیة علی قسمین: مستقلات و غیر مستقلات.

و هذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على ألسنة الاصولیین و یقصدون بها المعنی الذی سنوضحه. و ان كان قد یقولون: «ان هذا ما يستقل به العقل» و لا یقصدون هذا المعنی، بل یقصدون به معنی آخر، و هو ما یحکم به العقل بالبداهة و ان كان لیس من المستقلات العقلیة بالمعنی الآتی. (۱)

و علی کل حال فان هذا التقسیم یحتاج إلى شیء من التوضیح فنقول:

ان العلم بالحکم الشرعی کسائر العلوم لا بد له من علّة، لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. و علّة العلم التصدیقی لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجّة الثلاثة: القیاس او الاستقراء او التمثیل. (۲) و لیس الاستقراء مما یثبت به الحکم الشرعی و هو واضح.

نمی‌باشد بلکه احکام عقلی که در رابطه با اثبات حکم شرعی باشد مورد نظر می‌باشد.

(۱). معنای «آتی» یعنی دلیل عقلی که به صورت قیاس بوده و هر دو مقدمه آن عقلی باشد، بنابراین ممکن است دلیل عقلی پیدا شود که هر دو مقدمه آن بدیهی باشد و لکن یکی از مقدمات آن غیر عقلی باشد که در این صورت دلیل مزبور به یک معنی مستقلّات عقلیه است یعنی از نظر عقل بدیهی می‌باشد و به معنایی که بعدا بیان می‌شود مستقلّات عقلیه نخواهد بود چه آنکه هر دو مقدمه آن عقلی نمی‌باشد.

(۲). «قیاس» در اصطلاحات علم منطق عبارت از این است که ذهن قواعد عامه و مسلمّ الصّیحه‌ای را استخدام نماید و از آن قواعد به نتیجه مطلوب نایل آید، مانند: العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث.

«استقرا» آن است که ذهن یک سلسله جزئیات را بررسی نماید و از آنها حکم عامی را استنباط نماید مثلا- ذهن یک عده از حیوانات را بررسی نموده و دریافته است که آنها عند المضغ (جویدن) فکّ اسفل خود را می‌جنبانند و بعدا قاعده عامی (مبنی بر اینکه کلّ حیوان يتحرّك فکّه الاسفل عند المضغ) را استنباط می‌نماید به عبارت دیگر استقرا، استدلال به خاص است بر عام، و ناگفته پیدا است که با استقرا حکم شرعی به اثبات نمی‌رسد.

«تمثیل» عبارت است از اینکه ذهن از حکم یکی از دو شیء حکم دیگری را استنباط نماید به عبارت دیگر التمثیل هو اثبات الحكم فی جزئی لثبوته فی جزئی آخر مشابه له.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۷۹

و التمثیل لیس بحجّه عندنا، لانه هو القیاس المصطلح علیه عند الاصولیین الذی هو لیس من مذهبنا.

فیتعین أن تكون العلة للعلم بالحکم الشرعی هی خصوص القیاس باصطلاح المناطقه و إذا كان كذلك فان کل قیاس لا بد أن يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائیا او اقترانیا. (۱)

و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غیر عقلیتین (۲) فالدلیل الذی يتألف منهما یسمى (دلیلا شرعیا) فی قبال الدلیل العقلی. و لا کلام لنا فی هذا القسم هنا.

و قد تكون کل منهما او احدهما عقلیه، أي مما یحکم العقل به من غیر اعتماد علی حکم شرعی، فان الدلیل الذی يتألف منهما یسمى عقلیا و هو علی قسمین:

۱- أن تكون المقدمتان معا عقلیتین (۳) کحکم العقل بحسن شیء او قبحه ثم حکمه

تمثیل ایضا از اثبات حکم شرعی عاجز است و این تمثیل در اصطلاح فقها در علم اصول به قیاس نامگذاری شده است و قیاس در اصطلاح اصولی از نظر اهل سنت یکی از ادله استنباط احکام شرعی می‌باشد و امامیه حجیت آن را نفی نموده و عمل برطبق قیاس را باعث از بین رفتن دین و تزییع شریعت می‌دانند مثال تمثیل و قیاس اصولی مثلا می‌بینیم نیبذ جهت اشتراک با خمر در ایجاد سکر و مستی دارد و حکم خمر معلوم است که حرمت می‌باشد و نظر بر اینکه نیبذ جهت اشتراک با خمر دارد استنباط می‌کنیم و بگوییم که حکم نیبذ ایضا حرمت است.

(۱). مثال قیاس استثنایی ان كان زید عالما فواجب احترامه لکنه عالم فزید واجب احترامه و مثال قیاس اقترانی: شارب الخمر فاسق و کلّ فاسق تردّ شهادته فشارب الخمر تردّ شهادته.

(۲). مثال قیاسی که هر دو مقدمه آن شرعی باشد مثلا (الطهارة واجبه فی الصلاة، الطواف بالبيت صلاة فالطهارة واجبه فی الطواف). و جوب طهارة در صلاة و بودن طواف در حکم صلاة، هر دو از ناحیه شرع می‌باشد:

(۳). مثال قیاسی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد مانند: العدل حسن عند العقل و کلما حسن فهو واجب عند الشرع بحکم العقل، فالعدل واجب.

حسن عدل از ناحیه عقل است و همچنین وجوب کلما حسن عند العقل ایضا از ناحیه عقل است چه آنکه فرض بر این است که عقل ادراک نموده و حکم کرده که کلما حکم العقل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۰

بانه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع علی طبقه. و هو القسم الاول من الدلیل العقلی، و هو قسم (المستقلات العقلیه).

۲- أن تكون احدی المقدمتين غیر عقلیه (۱) و الاخری عقلیه کحکم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذیها فهذه مقدمه عقلیه صرفه و ینضم إليها حکم الشرع بوجوب ذی المقدمه. و انما یسمى الدلیل الذی يتألف منهما عقلیا فلأجل تغلب جانب المقدمه

العقلیه. (۲) و هذا هو القسم الثاني من الدليل العقلي، و هو قسم (غير المستقلات العقلية).

و انما سمى بذلك لانه - من الواضح - ان العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع فى احدى مقدمتى القياس.

۲- لما ذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع (۳) و بين أمر

بحسنه حكم الشرع بوجوبه.

(۱). مثال قیاسی که یکی از مقدمات آن عقلی نباشد یعنی شرعی باشد مانند الصلاة واجبه و كل واجب تجب مقدمته فالصلاة مقدمتها واجبه ... صغرای قیاس که وجوب صلاة باشد مقدمه شرعیه است که از ناحیه شرع باید ثابت شود، و اما کبری که مقدمه واجب، واجب است از ناحیه عقل می باشد.

(۲). گفتیم که احکام غیر مستقله عقل آن است که قیاس آن از دو مقدمه عقلی و غیر عقلی تشکیل می شود در مثال مذکور صغرای قیاس شرعی بود و کبرای آن عقلی ولی قیاس مزبور را دلیل عقلی نامگذاری کرده اند در صورتی که صغرای آن شرعی می باشد این نامگذاری به لحاظ تغلیب جانب مقدمه عقلیه است بر مقدمه شرعیه چه آنکه نتیجه تابع احسن مقدمین است و اشرف آن است که حکم شرعی با دلیل شرعی ثابت شود و در قیاس مزبور نظر بر اینکه کبرای آن عقلیه است لذا نتیجه این می شود که با دلیل عقلی حکم شرعی که وجوب شرعی مقدمه واجب، باشد ثابت شده است.

(۳). ما حصل سخن مرحوم مظفر تا پایان بحث از قرار ذیل می باشد توجه دارید که (مقصد ثانی) راجع به احکام عقلی بحث می نماید تا سرانجام دلیل عقلی بر ثبوت احکام شرعی منقح و مشخص شود، مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را چنین عنوان نمود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۱

(المقصد الثانی الملازمات العقلية) در ابتدا وهله برای طالب چنین سؤالی ممکن است پیش بیاید که چرا مرحوم مظفر مباحث احکام عقلی را به (ملازمات عقلیه) عنوان و نامگذاری نمود؟

در مقام پاسخ این سؤال باید بگوییم که اگر یک مقدار دقت کنیم می بینیم که بحث از هر دو قسم احکام (مستقله و غیر مستقله) در حقیقت بحث از ملازمات عقلیه است که آیا عقل به ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی حکم می کند یا نه و آیا عقل ملازمه و تلازمی بین حکم عقلی و شرعی می بیند و ادراک می نماید یا خیر؟ مثلاً در قسم اول که مستقلات عقلیه باشد می گوییم: (العدل حسن فعله عقلاً) این قضیه صغرای قیاس را تشکیل می دهد و از قضایای عقلیه مشهوره و مورد تطابق آراء محموده و پسندیده عقلاً است و داخل در علم کلام بوده و باید در علم کلام بحث شود و جای پای در علم اصول ندارد و اگر در علم اصول مورد بحث واقع می شود از باب مقدمه خواهد بود یعنی مقدمه برای کبرای قیاس است که بحث اصولی می باشد.

و امّا کبرای قیاس: (کَلَمًا يحسن فعله يحسن شرعاً) این قضیه که کبرای قیاس را تشکیل داده ایضاً قضیه عقلیه است بحث از همین کبری کل مباحث عقلی را به وجود می آورد و محل بحث از آن علم اصول است و اساس بحث در این کبرا ملازمه عقلیه است که آیا ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی از دیدگاه عقل موجود است یا خیر به این کیفیت که عقل به حسن عدل حکم کرده آیا عقل علاوه بر آن، حکم می کند که عدل حسن شرعی هم دارد که همان وجوب باشد؟ یعنی ملازمه بین حکم شرعی و حکم عقلی هست یا نه؟ در کبرای قیاس از همین ملازمه بحث می شود و لذا قسم اول یعنی مستقلات عقلیه داخل در ملازمات عقلیه است.

و اما قسم دوم که غیر مستقلات عقلیه است مثلا (الصلاة واجبه) این قضیه، صغرای قیاس را تشکیل می‌دهد و محل بحث آن علم فقه است چه آنکه وجوب صلاة از ناحیه شرع باید ثابت شود.

و اما کبرای قیاس: کل فعل واجب تجب مقدمته، نتیجه: فالصلاة مقدمتها واجبه. کبرای مذکور قضیه عقلیه است و محل بحث از آن علم اصول است و در حقیقت بحث از آن، بحث از ملازمات عقلیه است که آیا از نظر عقل ملازمه بین حکم شرع و حکم عقل هست یا نه؟ به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۲

آخر سواء كان حكما عقليا او شرعيا او غيرهما (۱) مثل الاتيان بالمأمور به بالامر

این کیفیت که وجوب و لزوم عقلی مقدمه واجب، معلوم و ثابت است که عقل لزوم مقدمه واجب را ادراک نموده و اگر ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت شود و چنین ملازمه‌ای را عقل ادراک نماید، معلوم می‌گردد که مقدمه واجب علاوه بر لزوم عقلی، وجوب شرعی ایضا دارد و در نتیجه از طریق حکم عقل به ملازمه، حکم شرعی را که وجوب شرعی مقدمه واجب باشد، استنباط نموده‌ایم بنابراین می‌بینیم که بحث از کبرای قیاس قسم دوم (غیر مستقلات عقلیه) در حقیقت بحث از ملازمه عقلیه است و بدین لحاظ احکام عقلیه غیر مستقله ایضا داخل در ملازمات عقلیه است، و لذا مرحوم مظفر در عنوان بحث چنین فرمود:

(المقصد الثانی الملازمات العقلیه).

کوتاه سخن: آنچه که از مباحث عقلیه مورد نظر است کبریات هر دو قسم از احکام عقلیه می‌باشد چه آنکه کبریات آنها در طریق اثبات حکم شرعی هستند و بحث از کبریات بحث از ملازمات عقلیه می‌باشد و کاری به صغریات آنها نداریم چنانچه صغرای قیاس مستقلات عقلیه در علم کلام بررسی می‌شود و صغرای قیاس غیر مستقلات عقلیه در علم فقه بحث می‌شود و نتیجه هر دو قیاس صغرای قیاس دیگری قرار می‌گیرد که کبرای آن حجیت حکم عقل است که در مباحث حجت خواهد آمد.

(۱). یعنی آن امر آخر یا حکم عقلی می‌باشد و یا حکم شرعی و یا نه حکم شرعی و نه حکم عقلی که برای هر سه مورد سه تا مثال لازم بتذکر است:

مورد اول: عقل، حکم به ملازمه نماید بین حکم شرعی و حکم عقل به این معنا که یک طرف ملازمه حکم شرعی است و یک طرف آن حکم عقلی مانند قیاس مستقلات عقلیه که یک طرف ملازمه حکم عقل است به حسن عدل و طرف دیگر آن حکم شرع است به وجوب عدل که عقل بین حکم عقلی به حسن عدل و حکم شرع بوجوب عدل ملازمه را ادراک می‌کند که در هر جا عقل بحسن شیء حکم کند، شرع بوجوب آن حکم خواهد کرد.

مورد دوم: مانند قیاس غیر مستقلات عقلیه که یک طرف ملازمه وجوب شرعی ذی المقدمه است و طرف دیگر وجوب شرعی مقدمه می‌باشد که عقل حکم می‌کند بر اینکه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ملازمه موجود است که در هر جا ذی المقدمه وجوب شرعی داشته باشد مقدمه آن ایضا وجوب شرعی دارد.

مورد سوم: او غیرهما ... یعنی یک طرف ملازمه حکم شرعی است ولی طرف دیگر آن نه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۳

الاضطراری الذی یلزمه عقلا سقوط الامر الاختیاری لو زال الاضطرار فی الوقت او خارجه علی ما سیأتی ذلک فی مبحث (الاجزاء).
و قد یخفی علی الطالب لأول وهلة الوجه فی تسمیه مباحث الاحکام العقلیه بالملازمات العقلیه لا سیما فیما یتعلق بالمستقلات العقلیه و لذلك وجب علینا أن نوضح ذلک فنقول:

۱- اما فی (المستقلات العقلیه) فیظهر بعد بیان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلی. و هما- مثلا:-

(الاولی) - «العدل يحسن فعله عقلا». و هذه قضية عقلية صرفه هي صغرى القياس. و هي من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء التي تسمى الآراء المحموده. و هذه قضية تدخل في مباحث علم الكلام عادة، و إذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

(الثانية) - «كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا». و هذه قضية عقلية ايضا يستدل عليها بما سيأتي في محله، و هي كبرى للقياس، و مضمونها الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و هذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية، و ما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، و من اجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية. و لا ينبغي ان يتوهم الطالب أن هذه (۱) الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين

حكم شرعى است و نه حكم عقلى مثلا عقل حكم به ملازمه مى كند بين (ايتان مأمور به بامر اضطرارى) و بين سقوط امر اختيارى كه يك طرف ملازمه ايتان مأمور به بامر اضطرارى است و طرف ديگر سقوط امر اختيارى و اين سقوط امر اختيارى نه حكم شرعى مى باشد و نه حكم عقلى به حساب مى رود.

(۱). ممكن است متوهمى توهم نمايد كه كبراي قياس مذکور به معنای حجیت عقل است و ديگر جای بحث از حجیت عقل باقى نمى ماند چه آنكه در صغرای قياس ثابت شد كه عقل بحسن عدل حكم مى كند و در كبرای قياس ثابت شد كه از لازمه حسن عدل عند العقل و جوب عدل است عند الشرع يعنى عقل ملازمه بين حسن عدل عند العقل و بين جوب عدل عند الشرع را درك مى كند و نتیجه مى گيريم كه عدل عند الشرع واجب است و اين نتیجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۴

المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعا» و هذا الاستنتاج بدليل عقلى. و قد ينكر المنكر أنه يلزم شرعا ترتيب الاثر على هذا الاستنتاج و الاستكشاف، و سندكر ان شاء الله تعالى فى حينه الوجه فى هذا الانكار الذى مرجعه إلى انكار حجية العقل. و الحاصل نحن نبحت فى المستقلات العقلية عن مسألتين: (احدهما) الصغرى، و هي بيان المدركات العقلية فى الافعال الاختيارية أنه أيها ينبغى فعله و ايها لا ينبغى فعله. (ثانيهما) الكبرى، و هي بيان أن ما يدركه العقل هل لا بد ان يدركه الشرع أى يحكم على طبق ما يحكم به العقل. و هذه هي المسألة الاصولية التى هي من الملازمات العقلية. و من هاتين المسألتين نهى (۱) موضوع مبحث حجية العقل.

۲- و اما فى (غير المستقلات العقلية) فأیضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين منهما الدليل العقلى و هما- مثلا:-

(الاولی) - «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتى به مأمور به فى حال الاضطرار».

فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعية.

(الثانية) - «كل فعل واجب شرعا يلزمه عقلا و جوب مقدمته شرعا» او «يلزمه عقلا حرمة ضده شرعا» او «كل مأتى به و هو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلا

بدليل عقل ثابت شد و قابل قبول و ترتيب اثر خواهد بود، و ديگر چه نیازی به بحث از حجیت حكم عقل خواهد بود؟ در مقام دفع این توهم باید بگوئیم كه خير معنای كبرای مذکور حجیت حكم عقل نیست چه آنكه ممكن است كسى نتیجه مزبور را انكار نماید و قابل ترتيب اثر نداند و بگويد كه عقل چه كاره است كه چنین استنباطی داشته باشد، بنابراین جای بحث از حجیت حكم عقل باقى است كه در مباحث حجت ان شاء الله انگیزه انكار مذکور را بیان و حجیت عقل را به اثبات خواهیم رساند.

(۱). يعنى آماده و مهيا مى سازيم از همين دو مسئله: (۱). ادراك عقل حسن و قبح افعال اختيارى انسان را ۲. ادراك عقل ملازمه بين

حکم عقل و حکم شرع را) موضوع مبحث حجیت عقل را و بحث خواهیم کرد که آیا حکم عقل مبنی بر وجود ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی و ادراک عقل قبح و حسن اشیا را حجیت دارد یا نه؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۵

الاجزاء عن الأمور به حال الاختیار... و هكذا. فان امثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعا في القضية الاولى و بين حکم شرعی آخر.

و هذه الاحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. و من أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

الخلاصة

و من جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو اثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق اثبات الحكم الشرعی، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، او شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

اما الصغرى فدائما يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حکم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكما شرعيا ام حکم عقليا ام غيرهما. و النتيجة من الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجية.

و على هذا فينحصر بحثنا هنا في باين باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۷

الباب الاول- المستقلات العقلية

تمهيد

اشاره

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعی في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقييح العقليين. و عليه يجب علينا ان نبحت عن هذه المسألة من جميع اطرافها بالتفصيل، لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب (۱) الاصول

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان (تمهيد) می فرماید: بحث مستقلات عقلیه ای که وسیله کشف حکم شرعی می باشد به یک مسئله خلاصه می شود و آن مسئله همان حسن و قبح عقلی است ما مسئله حسن و قبح عقلی را با آنکه در کتب رایج اصولی مورد بحث قابل توجهی واقع نشده است در امور چهارگانه بررسی می نمایم:

امر اول: آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند، حسن و قبح ذاتی به این معنی که حسن و قبح جزء ذات افعال و مقوم ذاتی آنها باشد و یا آنکه حسن و قبح در ذات افعال نهاده نشده و بلکه حسن و قبح باید از جانب شارع متوجه افعال بشود و با قطع نظر از تحسین و تقييح شارع، افعال فی نفسها، نه حسن دارند و نه قبح خواهند داشت.

همین اختلاف مذکور، نزاع پایه دار و اساسی بین اشاعره و عدلیه می باشد که در علم کلام به تحسین و تقييح عقلی شهرت یافته و همین مسئله تحسین و تقييح عقلی زیربنای یک سلسله مسائل اعتقادی می باشد و من جمله مسئله اعتقاد به عدالت الهی مبتنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی می باشد و اگر حسن و قبح ذاتی انکار شود به سادگی مسئله عدل الهی به انکار کشانده خواهد شد،

چنانچه اشاعره با انکار حسن و قبح ذاتی افعال، عدالت الهی را منکر شده‌اند و طایفه دیگری که به عدالت الهی اعتقاد دارند و اعتقاد به عدالت را بر مذهب خود مبنی بر ثبوت حسن و قبح ذاتی، بنا نهاده‌اند عدلیه می‌باشند که در مقابل اشاعره قرار اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۸

دارند و نظر بر اینکه عدالت را بر مبنای حسن و قبح ذاتی قبول دارند لذا به عدلیه نامگذاری شده‌اند و ما مسئله مذکور را به اعتبار آنکه مقدمه می‌باشد برای مسئله مورد بحث (ملازمات عقلیه) مورد بحث قرار خواهیم داد. امر دوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی برای افعال آیا عقل تمکن و کارآیی آن را دارد که حسن و قبح افعال را مستقلا و جدای از تعلیم و بیان شارع درک نماید یا نه؟ و بر فرض که عقل چنان کارآیی را داشته باشد آیا مکلف می‌تواند به درک عقلی بدون بیان و تعلیم شارع عمل نموده و ترتیب اثر بدهد یا خیر؟ [۶]

اصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۳۸۸

ن مسئله یکی از موارد اختلاف بین اصولیین و بین عدّه‌ای از اخباریین است و از مباحث علم اصول به حساب نمی‌رود و نظر بر اینکه مسئله مذکور یکی از مبادی و مقدمات مسئله اصولی (ملازمه عقلیه) می‌باشد لذا آن را مورد بحث قرار خواهیم داد البته مخفی نماند ممکن است کسی بگوید که اگر مسئله اولی به اثبات برسد یعنی ثابت شود که افعال حسن و قبح ذاتی دارند مسئله دومی که عقل آنها را ادراک می‌کند خودبه‌خود ثابت خواهد شد بنابراین طرح مسئله دوم بی‌جا می‌باشد. در پاسخ باید گفت: آری قضیه از همین قرار است و لکن بخاطر مغالطه و خطایی که از بعضی از اصولیین در مسئله مذکور سر زده است لذا آن را مطرح ساخته‌ایم و توضیح آن خواهد آمد.

امر سوم: بعد از فرض ثبوت حسن و قبح ذاتی افعال و بعد از فرض اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را درک نماید آیا عقل ملازمه بین حکم خود مبنی بر حسن و قبح شیء و بین حکم شرع مبنی بر وجوب و حرمت آن شیء، را درک می‌کند یا خیر؟ مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و جای بحث آن علم اصول است و علمای علم اصول راجع به آن اختلاف نظر دارند چنانچه بعضی از اصولیین مانند صاحب فصول و عدّه‌ای از اخباری‌ها ملازمه مزبور را منکر شده‌اند و ما این مسئله را مفصّلا بحث خواهیم کرد.

امر چهارم: بعد از ثبوت ملازمه و حصول قطع از حکم عقلی مبنی بر اینکه شارع بر طبق درک عقل حکم می‌راند این نزاع پیش می‌آید که آیا قطع حاصل از حکم عقل بر ملازمه حجیت شرعی دارد یا ندارد؟ و باز گشت نزاع مزبور، بحث در سه ناحیه را ایجاد می‌کند که در ناحیه اول از امکان نفی شارع حجیت قطع را بحث می‌شود و در ناحیه دوم از وقوع و عدم

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۸۹

الدارجة فنقول:

وقع البحث هنا فی اربعة امور متلاحقة:

۱- انه هل تثبت للافعال مع قطع النظر عن حکم الشارع و تعلق خطابه بها احکام عقلیه من حسن و قبح؟ او ان شئت فقل: هل للافعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتیه فی نظر العقل قبل فرض حکم الشارع علیها، او لیس لها ذلک، و انما الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه، و الفعل مطلقا فی حد نفسه من دون حکم الشارع لیس حسنا و لا قبیحا؟

و هذا هو الخلاف الاصيل بین الاشاعره و العدلیه، و هو مسأله التحسین و التقبیح العقلیین المعروفه فی علم الکلام، و علیها تترتب مسأله الاعتقاد بعدالله اللّه تعالی و

وقوع نفی شارع بحث می‌شود که آیا شارع حجیت قطع حاصل از حکم عقل را نفی کرده است یا خیر؟ مثلاً اگر روایت «انّ دین الله لا یصاب بالعقول» را چنین معنا کنیم که احکام دین از طریق حکم و درک عقلی و لو آنکه قطعی باشد به اثبات نمی‌رسد، در این صورت روایت مذکور یکی از مواردی خواهد بود که امام عمل کردن به حکم عقل را و لو مفید قطع باشد، نفی فرموده و سرانجام حجیت قطع حاصل از حکم عقلی مورد نفی قرار گرفته است، در صورتی که تفسیر مذکور برای روایت مورد نظر، خلاف واقع است و تفسیر صحیح آن است که در زمان صدور این روایت جناب ابو حنیفه به دلیل عقلی مفید ظنّ، مانند قیاس و استحسان و امثال آن، عمل می‌کرد، و لذا امام علیه السلام فرمود که با ادله عقلیه ظنیه، احکام شرعی ثابت نمی‌شود.

ناحیه سوّم: بحث در این است که بعد از فرض عدم امکان نفی شارع، حجیت قطع را و بعد از ثبوت اینکه شارع برطبق حکم عقل، حکم می‌کند آیا مراد از حکم شارع امر و نهی شارع است (در این صورت حرمت و وجوب ثابت خواهد شد) و یا آنکه مراد از حکم شارع درک و علم داشتن شارع است به حسن و قبح شیء (که در این صورت اثبات امر و نهی شارع و اثبات حرمت و وجوب شرعی نیاز به دلیل آخری دارد)؟

و تفصیل سخن در نواحی ثلاثه در مباحث حجّت و در مقصد سوّم کتاب خواهد آمد. مرحوم مظفر سه امر اول و دوّم و سوّم را تحت عناوین مبحث اول و مبحث دوّم و مبحث سوّم بطور گسترده‌ای بررسی و تحقیق می‌فرماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۰

غیرها. و انما سمیت العدلیه عدلیه لقولهم بانه تعالی عادل، بناء علی مذهبهم فی ثبوت الحسن و القبح العقلین.

و نحن نبحت عن هذه المسأله هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولیه كما اشرنا إلی ذلك فیما سبق.

۲- انه بعد فرض القول بأن للافعال فی حد انفسها حسنا و قبحا. هل يتمكن العقل من ادراك وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعليم الشارع و بیانه أو لا؟ و علی تقدیر تمکنه هل للمكلف ان يأخذ به بدون بیان الشارع و تعلیمه او لیس له ذلك اما مطلقا او فی بعض الموارد؟

و هذه المسأله هی احدی نقط الخلاف المعروفه بین الاصولیین و جماعه من الاخباریین، و فیها تفصیل من بعضهم علی ما یأتی. و هی ایضا لیست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولیه الآتیّه لأنه بدون القول بان العقل یدرک وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغیر القیاس التي تكلمنا عنها سابقا.

و لا ینبغی ان یخفی علیکم ان تحریر هذه المسأله سببه المغالطه التي وقعت لبعضهم، و الا فبعد تحریر المسأله الاولى علی وجهها الصحیح كما سیأتی لا یبقی مجال لهذا النزاع. فانتظر توضیح ذلك فی محله القریب.

۳- انه بعد فرض ان للافعال حسنا و قبحا و ان العقل یدرک الحسن و القبح، یصح ان ننقل إلی التساؤل: عما إذا كان العقل یحکم ایضا بالملازمه بین حکمه و حکم الشرع، بمعنی ان العقل إذا حکم بحسن شیء او قبحه هل یلزم عنده عقلا ان یحکم الشارع علی طبق حکمه.

و هذه هی المسأله الاصولیه المعبر عنها بمسأله الملازمه التي وقع فیها النزاع فانکر الملازمه جمله من الاخباریین و بعض الاصولیین كصاحب الفصول.

۴- انه بعد ثبوت الملازمه و حصول القطع بان الشارع لا بد ان یحکم علی طبق ما حکم به العقل فهل هذا القطع حجه شرعا؟

و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

(الاولی)- فی امکان ان ینفی الشارع حجیه هذا القطع و ینهی عن الاخذ به.

(الثانیه)- بعد فرض امکان نفی الشارع حجیه القطع هل نهی عن الاخذ بحکم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۱

العقل و ان استلزم القطع كقول الامام عليه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» على تقدير تفسيره بذلك؟
و النزاع في هاتين الناحيتين وقع مع الاخباريين جلهم أو كلهم.

(الثالثه) بعد فرض عدم امکان نفی الشارع حجیه القطع هل معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل هو أمره و نهیه، أو أن حکمه معناه ادراکه و علمه بان هذا الفعل ینبغی فعله او ترکه و هو شیء آخر غیر أمره و نهیه فاثبات أمره و نهیه یحتاج إلى دلیل آخر و لا یکفی القطع بأن الشارع حکم بما حکم به العقل؟

و علی کل حال فان الکلام فی هذه النواحي سیأتی فی مباحث الحجیه (المقصد الثالث) و هو النزاع فی حجیه العقل. و علیه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، و نترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الأول - التحسين و التقيح العقليان

اشاره

اختلف الناس في حسن الافعال و قبحها (۱) هل انهما عقليان او شرعيان، بمعنى ان

(۱). علمای شیعه و سنی در مورد اینکه حسن و قبح افعال عقلی است و یا شرعی، اختلاف نظر دارند اشاعره می گویند عقل در مورد حسن و قبح افعال زمینه حکمرانی ندارد و آنچنان نیست که حسن و قبح از امور حقیقی باشد و پیش از ورود بیان شارع، در افعال به عنوان مقوم ذاتی، موجود باشد بلکه حسن و قبح افعال به نظر شارع بستگی دارد که اگر شارع چیزی را تحسین کرد حسن است و اگر تقبیح نمود قبیح خواهد بود.

شاهد مطلب آن است که اگر شارع بخواهد شیئی را که قبلاً تقبیح کرده مجدداً تحسین نماید در آن شیء قبیح، انقلاب رخ می دهد و حسن می شود و همچنین عکس قضیه و اگر حسن و قبح، ذاتی افعال باشد نباید انقلاب را بپذیرد و آقایان اشاعره نسخ حرمت را به وجوب، و وجوب را به حرمت به عنوان مثال ذکر نموده اند باین معنا که شارع شیئی را قبلاً حرام کرده و سپس حکم حرمت را نسخ و وجوب را جایگزین آن می سازد و کذا عکس آن، بنابراین حسن و قبح دائر مدار حکم شارع است.

و اما علمای شیعه که قائل به عدالت الهی هستند می گویند: هریک از افعال اختیاری انسان از نظر عقل با صرف نظر از حکم شارع، مقوم ذاتی دارند و افعال در رابطه با حسن و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۲

الحاکم بهما العقل او الشرع.

فقلت (الاشاعره): لا حکم للعقل فی حسن الافعال و قبحها، و لیس الحسن و القبح عائداً إلى امر حقیقی حاصل فعلاً قبل ورود بیان الشارع، بل ان ما حسنه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح. فلو عکس الشارع القضیه فحسن ما قبحه و قبح ما حسنه لم یکن ممتنعاً و انقلب الامر فصار القبیح حسناً و الحسن قبیحاً، و مثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب و من الوجوب إلى الحرمة.

و قالت (العدلیه): ان للافعال قیماً ذاتیه عند العقل مع قطع النظر عن حکم الشارع فمنها ما هو حسن فی نفسه، و منها ما هو قبیح فی نفسه، و منها ما لیس له هذان الوصفان.

و الشارع لا یأمر الا بما هو حسن و لا ینهی إلا عما هو قبیح، فالصدق فی نفسه حسن

قبیح بر سه نوع هستند بعضی از افعال فی نفسها حسن دارند و حسن مقوم ذاتی آنها خواهد بود مانند (صدق) که صفت حسن جزء ذات «صدق» می‌باشد و بعضی از افعال فی نفسها قبیح دارند مانند (کذب)، و لذا خداوند بخاطر حسن «صدق» به صداقت و راستگویی دستور داده و بخاطر قبیحی که کذب دارد کذب را نهی نموده و حرام دانسته است و بعضی از افعال نسبت به حسن و قبیح بلا اقتضا هستند یعنی حسن و قبیح در ذات آنها نهفته نمی‌باشد مانند افعال مباح.

این بود خلاصه نظر اشاعره و عدلیه و بنظر می‌رسد که با بیان مذکور رأی طرفین آنطوری که باید واضح و روشن نشده است چه آنکه نقاط صعب و مشکلی در بحث موجود است و پیش از روشن شدن آن نقاط غامضه نمی‌توانیم بین طرفین قضاوت نماییم و بگوییم که حق با کدام یک از عدلیه و اشاعره می‌باشد در حالی که تشخیص حق مطلب لازم و ضروری می‌باشد یکی از جهت آنکه مسئله حسن و قبیح مقدمه و مبادی بحث ملازمه عقلیه است و دیگر از جهت آنکه معرفه الله بر ثبوت حسن و قبیح ذاتی متوقف خواهد بود و خلاصه به دو جهت به ناچار باید بحث در مورد نزاع بین اشاعره و عدلیه را توسعه و گسترش بدهیم:

جهت اول: آنکه مسئله مذکور از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است، چه آنکه اساس معرفت الله و پایه خیلی از مسائل اعتقادی می‌باشد.

جهت دوم: آنکه مسئله مزبور در کتب کلامی و اصولی به اندازه کافی بحث و بررسی نشده و حق آن ادا نگردیده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۳

و لحسنه أمر الله تعالی به، لا أنه أمر الله تعالی به فصار حسنا، و الكذب فی نفسه قبیح و لذلك نهی الله تعالی عنه، لا انه نهی عنه فصار قبیحا.

هذه خلاصه الرأین. و أعتقد عدم اتضاح رأی الطرفین بهذا البیان، و لا تزال نقط غامضة فی البحث إذا لم نبینها بوضوح لا نستطیع ان نحکم لاحد الطرفین. و هو أمر ضروری مقدمه للمسألة الاصولیة، و لتوقف وجوب المعرفة علیه.

فلا بد من بسط البحث بأوسع مما أخذنا علی انفسنا من الاختصار فی هذا الكتاب، لأهمیة هذا الموضوع من جهة، و لعدم اعطائه حقه من التنقیح فی اکثر الكتب الكلامیة و الاصولیة من جهة أخرى.

و اكلفكم قبل الدخول فی هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فی الجزء الثالث من المنطق ص ۱۷-۲۳ عن القضايا المشهورات، (۱) لتستعینوا به علی ما هنا.

(۱). مرحوم مظفر در جزء سوم (المنطق) قضایا را به هشت قسم تقسیم نموده و هر کدام را مفصلاً بحث می‌نماید و ما بطور اجمال از آن‌ها نام می‌بریم:

۱- «الیقینیات»: قضایایی هستند که واقع خارجی دارند و مطابق با واقع خارجی می‌باشند، مانند: الكل اعظم من الجزء.

۲- المظنونات: قضایایی هستند که مبتنی بر ظن و گمان می‌باشند و درعین حال احتمال خلاف هم موجود است، مانند: جاء الزید من السفر.

۳- المشهورات: قضایایی هستند که شهرت و عموم آراء باعث تصدیق در آنها می‌شود و مشهورات به معنی الاخص واقع خارجی ندارند و صدق آنها بستگی به تطابق آراء و کذب آنها بستگی به عدم تطابق آراء دارد، مانند: العدل حسن و الظلم قبیح.

۴- الوهمیات: قضایای کاذبه هستند و مبتنی بر وهم می‌باشند، یعنی وهم انسان به آنها حکم می‌کند، مثلاً انسان در حالت اضطراب و وحشت در تاریکی وجود میت و مرده را توهم می‌نماید.

۵- المسلمات: قضایایی هستند که از تسالم دو نفر و یا دو گروه و طائفه حاصل می‌شود.

۶- المقبولات: قضایایی هستند که از اشخاص مورد وثوق اخذ می‌شود مانند قضایای فقهی که از باب تقلید از مجتهد اخذ می‌گردد.

۷- المشبهات: قضایای کاذب هستند و نظر بر اینکه به قضایای یقینیات و مشهورات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۴

و الآن اعقد البحث هنا فی امور:

۱- معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

ان الحسن و القبح لا يستعملان بمعنی واحد، بل لهما ثلاث معان، فای هذه المعانی هو موضوع النزاع؟ فنقول: (۱)

شبهت دارد مورد اعتقاد قرار می‌گیرند.

۸- المخیلات: قضایایی هستند که بر تخیلات مبتنی می‌باشند.

(۱). در امر اول مرحوم مظفر دو تا مطلب را بررسی می‌نماید، مطلب اول معنی حسن و قبح و مطلب دوم حسن و قبح به کدام معنا مورد نزاع اشاعره و عدلیه می‌باشد و شکل و کیفیت نزاع چگونه خواهد بود؟

اما مطلب اول: حسن و قبح به سه معنا استعمال شده است، معنای اول حسن به معنی کمال و قبح به معنی نقص است و حسن و قبح به معنی کمال و نقص، صفت برای فعل اختیاری انسان واقع می‌شود مانند: التعلّم حسن و اهمال التعلّم قبیح و همچنین صفت برای متعلّق فعل ایضا خواهد شد، مانند العلم حسن و الجهل نقص که علم و جهل متعلّق فعل انسان است و مراد از حسن علم و تعلّم و قبح جهل و اهمال تعلّم آن است که علم و تعلّم برای نفس کمال بوده و باعث تقویت و پیشرفت نفس می‌باشد و جهل و اهمال تعلّم، برای نفس نقص بوده و باعث ضعف و عقب‌ماندگی نفس خواهد بود و حسن و قبح بسیاری از اخلاقیات انسان به اعتبار معنای مذکور خواهد بود، مثلا- شجاعت و کرم و حلم و عدالت و انصاف، به اعتبار اینکه برای نفس کمال هستند لذا حسن دارند و همچنین جبن و بخل و عدم بردباری و ظلم و بی‌انصافی به اعتبار اینکه نقصان نفس هستند لذا قبیح می‌باشند و ضمنا باید توجه داشت ممکن است مثلا شجاعت به معنی اول حسن باشد و به معنی دوم و سوم که ذکر آنها خواهد آمد ایضا حسن باشد و همچنین جبن که به معنی اول قبیح است و به معنی دوم و سوم ایضا قبیح باشد.

و خلاصه معنای اول حسن و قبح کمال و نقص است و اشاعره نسبت به حسن و قبح به معنی کمال و نقص اختلاف و نزاعی ندارند و بلکه عده‌ای از آنها صریحا اعتراف نموده‌اند که حسن و قبح به معنی کمال و نقص عقلی هستند چه آنکه کمال و نقص از قضایای یقینیات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۵

اولا- قد يطلق الحسن و القبح و یراد بها الكمال و النقص. و یقعان وصفا بهذا المعنی للافعال الاختیاریه و لمتعلقات الافعال. فیقال مثلا: العلم حسن، و التعلّم حسن، و بضد ذلك یقال: الجهل قبیح و اهمال التعلّم قبیح. و یراد بذلك ان العلم و التعلّم کمال للنفس و تطور فی وجودها، و ان الجهل و اهمال التعلّم نقصان فیها و تأخر فی وجودها.

و کثیر من الاخلاق الانسانیة حسننها و قبحها باعتبار هذا المعنی، فالشجاعة و الكرم و الحلم و العدالة و الانصاف و نحو ذلك انما حسننها باعتبار کمال للنفس و قوه فی وجودها. و كذلك اضدادها قبیحه لأنها نقصان فی وجود النفس و قوتها. و لا ینافی ذلك انه یقال للاولی حسنه و للثانیة قبیحه باعتبار معنی آخر من المعینین الآتین.

و لیس للاشاعره ظاهرا نزاع فی الحسن و القبح بهذا المعنی، بل جمله منهم یعترفون بأنهما عقلیان، لأن هذه من القضايا الیقینیات التي

وراءها واقع خارجی تطابقه، علی ما سیاتی.

(ثانیا) - انهما قد یطلقان و یراد (۱) بهما الملائمة للنفس و المنافرة لها، و یقعان وصفا

می‌باشند و در ماوراء خود واقعیت خارجی دارند که مطابق با واقع خارجی خود خواهند بود.

(۱). معنی دوم: حسن به معنی ملائمت و قبح به معنی منافرة است به این معنی: شیء حسن آن است که ملائم و مناسب با نفس باشد و نفس از آن متلذذ گردد و لذت ببرد، شیء قبیح آن است که منافر و مغایر با نفس باشد و نفس از آن متنفر و متألم گردد، و حسن و قبح به معنی منافرة و ملائمت گاهی صفت فعل واقع می‌شوند مانند النوم القیلولة حسن و النوم علی الشبع قبیح، و گاهی صفت متعلق فعل واقع می‌شود و متعلق فعل گاهی عین خارجی می‌باشد و گاهی غیر عین خارجی خواهد بود، مثال آنجایی که متعلق فعل عین خارجی می‌باشد مانند هذا المنظر حسن و هذا المنظر قبیح. مثال آنجایی که متعلق فعل عین خارجی نباشد مانند هذا الصوت حسن و هذا الصوت قبیح. و ناگفته نماند که منافرة و ملائمت در حقیقت همان لذت و الم است که از اشیاء متوجه نفس انسانی می‌شود. ثم ان هذا المعنی ... باید توجه داشت که حسن و قبح به معنی مذکور دامنه وسیع‌تر و مصادیق گسترده‌ای دارد به این معنی که بعضی از چیزها فی نفسه نه موجب لذت است و نه باعث الم و بلکه نظر بر اینکه عواقب بد و یا نیکی دارند لذا اشیاء حسن و قبیح به حساب می‌روند و حتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۶

بهذا المعنی ایضا للافعال و متعلقاتها من اعیان و غیرها.

فیقال فی المتعلقات: هذا المنظر حسن جمیل. هذا الصورة حسن مطرب، هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا.

و یقال فی الافعال: نوم القیلولة حسن. الاكل عند الجوع حسن. و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا.

و كل هذه الاحكام لان النفس تلتذ بهذه الاشياء و تتذوقها لملاءمتها لها.

و بضد ذلك یقال فی المتعلقات و الافعال: هذا المنظر قبیح. ولولة النائحة قبیحة.

چه بسا شیئی فی نفسه و ظاهرا قبیح است یعنی باعث تنفر و تألم نفس می‌شود و لکن در آینده عواقب نیک و حسنه‌ای را به بار می‌آورد، مانند: مصرف نمودن داروی تلخ که صحت و سلامتی را بجای می‌گذارد، صحت و سلامتی که بزرگتر و مهم‌تر از آن الم و درد موقتی است که در ابتدای امر دارد، این قبیل اشیاء داخل در ما یستحسن و چیزهایی که حسن دارند خواهند بود و همچنین عکس قضیه که گاهی یک شیئی فی نفسه تلذذبار و لذت‌بخش می‌باشد و لکن سرانجام مرضهای عظیمی را ایجاد می‌نماید، مانند غذای لذیذ و مضر این قبیل اشیا قبیحه به حساب می‌رود، و خلاصه انسان با تجربه‌های طولانی که در زندگی داشته و با نیروی عقل تمیزدهنده خود اشیاء و افعال را از نظر داشتن حسن و قبح به معنی ملائمت و منافرة می‌تواند به سه صنف تقسیم نماید:

صنف اول: اشیاء و افعالی که دارای حسن به معنی ملائمت می‌باشند.

صنف دوم: اشیاء و افعالی که دارای قبح به معنی منافرند.

صنف سوم: اشیاء و افعالی که هیچ‌یک از حسن و قبح را متصف نمی‌باشند و تقسیم مزبور به اعتبار این است که مثلا بعضی از چیزها ظاهرا و فی نفسه باعث تنفر و تألم نفس می‌باشد و لکن نظر بر اینکه آینده حسنه و عواقب نیک و مطلوب دارند، لذا این قبیل چیزها اشیایی هستند که دارای حسن به معنی ملائمت می‌باشند مانند تحمل مشقات برای طلب علم و یا طلب صحت و سلامت و ... و بعضی از چیزها ظاهرا و نقدا و فی نفسه لذت‌بار هستند و لکن نظر بر اینکه عواقب بد و سرانجام قبیح و زشتی دارند، لذا این قبیل چیزها از اشیایی هستند که دارای قبح به معنی منافرة می‌باشند، مانند بعضی از لذت‌های جسمی که عواقب وخیمی را بار می‌آورند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۷

النوم على الشبع قبيح... و هكذا. و كل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فیرجع معنی الحسن و القبح - فی الحقیقه - إلى معنی اللذة و الألم، أو فقل إلى معنی الملائمة للنفس و عدمها، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن و القبح يتسع إلى اكثر من ذلك، فان الشيء قد لا يكون في نفسه ما يوجب لذة أو ألما، ولكنه بالنظر إلى ما يعقبه من اثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضا حسنا أو قبيحا، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحا تشمئز منه النفس كشراب الدواء المر و لكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة و الراحة التي هي اعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيما يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسنا تلتذ به النفس كالاكل اللذيذ المضر بالصحة، و لكن ما يعقبه من مرض اعظم من اللذة الوقتية يدخل فيما يستقبح.

و الانسان بتجاربه الطويلة و بقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الاشياء و الافعال إلى ثلاثة أصناف: ما يستحسن، و ما يستقبح، و ما ليس له هاتان المزيّتان.

و يعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملاءمة و المنافرة و لو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل على ما له من لذة وقتية أو ألم و قتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة و يقاسى الحرمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، و كمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

و كل ذلك يدخل في الحسن و القبح بمعنی الملائم و غير الملائم، قال القوشجي في شرحه (۱) للتجريد عن هذا المعنى: «و قد يعبر عنهما - اي الحسن و القبح - بالمصلحة»

(۱). مرحوم قوشجي فرموده است که گاهی از حسن و قبح به مصلحت و مفسده تعبير می شود، یعنی آنچه که مصلحت دارد حسن است و آنچه که مفسده دارد قبيح می باشد و آنچه که نه مصلحت دارد و نه مفسده نه حسن است و نه قبيح، برگشت به فرمایش مرحوم قوشجي به همان چیزی است که ما بیان کردیم یعنی منظور از مصلحت و مفسده همان ملائمت و منافرة می باشد نه آنکه معنای دیگری برای حسن و قبح منظور باشد چه آنکه استحسان مصلحت غیر از ملائمة و استقباح مفسده غیر از منافرة معنای دیگری نخواهد داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۸

و المفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة و القبيح ما فيه مفسدة. و ما خلا منهما لا يكون شيئا منهما».

و هذا راجع إلى ما ذكرنا، و ليس المقصود ان للحسن و القبح معنی آخر بمعنی ما له المصلحة أو المفسدة غير معنی الملاءمة و المنافرة، فان استحسان المصلحة انما يكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

و هذا المعنى من الحسن و القبح (۱) ايضا ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدركه العقل من غير توقف على حكم الشرع. و من توهم ان النزاع بين القوم في هذا المعنى فقد ارتكب شططا و لم يفهم كلامهم.

(ثالثا) انهما يطلقان (۲) و يراد بهما المدح و الذم، و يقعان وصفا بهذا المعنى للافعال

(۱). یعنی حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرة ايضا محلّ نزاع بين اشاعره و عدليّه نمی باشد چه آنکه اشاعره قبول دارند که حسن و قبح به معنی مذکور را عقل مستقلا و جدای از حکم شرع، درک می کند بنابراین کسی که توهم نموده که معنی مذکور محلّ نزاع است اشتباه بزرگی را مرتکب شده و کلمات علماء را نفهمیده است.

(ولولهُ النَّائِحَةُ) یعنی فغان و شیون زن نوحه کننده.

(تشمئزٌ) یعنی نفرت پیدا می کند.

(و یقاسی الحرمان) یعنی سخت رنج حرمان را تحمّل می کند و طعم تلخ آن را می چشد.

(فقد ارتكب شططا) شطط به معنی زیاده روی در دوری از حق است، یعنی «مرتکب شده است زیاده روی در دوری از حق را».

(قد تسموا) یعنی گاهی عالی تر و بالاتر و مهم تر است.

(الجاه) به معنی مقام است.

(شؤم): نحس، شوم، نامیمون.

(۲). معنی سوّم: حسن به معنی مدح و قبح به معنی ذمّ است، به این معنی که حسن چیزی است که فاعل آن از نظر عقلا مستحقّ

مدح و ثواب است و قبیح چیزی است که فاعل آن از نظر عقلا مستحقّ مذمت و عقاب است، نظر بر اینکه معنی مذکور را با صفت

واقع شدن حسن و قبح برای متعلّق فعل سازگاری ندارد، لذا بر خلاف معنی اوّل و دوّم، حسن و قبح به معنی مدح و ذمّ تنها صفت

برای فعل واقع می شود، نه غیر آن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۳۹۹

الاختیاریه فقط. و معنی ذلک: ان الحسن ما استحقّ فاعله علیه المدح و الثواب عند العقلاء كافه، و القبیح ما استحقّ فاعله الذم و

العقاب عندهم كافه.

و بعبارة اخرى ان الحسن ما ینبغی فعله عند العقلاء، أى ان العقل عند الكل یدرك انه ینبغی فعله، و القبیح ما ینبغی ترکه عندهم، أى

ان العقل عند الكل یدرك انه لا ینبغی فعله او ینبغی ترکه.

و هذا الادراك للعقل هو معنی حکمه بالحسن و القبح، و سیأتی توضیح هذه النقطة، فانها مهمه جدا فی الباب.

و هذا المعنی الثالث هو موضوع النزاع، فالاشاعره انكروا أن يكون للعقل ادراك و ذلک من دون الشرع، و خالفتم العدلیه فاعطوا

للعقل هذا الحق من الادراك.

(تنبیه) - و مما ینبغی ان یعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حسنا أو قبیحا بجميع المعانی الثلاثة، كالتعلم و الحلم و الاحسان، فانها

کمال للنفس، و ملائمه لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحه، و مما ینبغی ان یفعلها الانسان عند العقلاء.

و قد يكون الفعل حسنا بأحد المعانی، قبیحا او لیس بحسن بالمعنی الآخر كالغناء -

لازم به تذکر است که از قید (کافه) که مرحوم مظفر به کار برده است استفاده می شود که درک مذکور باید عند جمیع العقلاء

باشد، بنابراین حسن چیزی است که همه عقلا فعل آن را لازم می دانند یعنی عقل عند الكل درک می کند که ینبغی فعله. و قبیح

چیزی است که همه عقلا ترک آن را لازم می دانند، یعنی عقل عند الكل درک می کند که ینبغی ترکه، بنابراین اگر عقل عند

بعضی از عقلا نه عند کلّ عقلا، لزوم فعل شیء را درک نماید، آن شیء حسن به معنی مدح نمی باشد، و همچنین اگر عقل عند

بعضی از عقلا نه عند کلّ عقلا لزوم ترک چیزی را درک نماید آن شیء قبیح به معنی ذمّ نخواهد بود.

همین معنی سوّم که آیا عقل حسن و قبح اشیاء و افعال را (به معنی مدح و ذمّ) درک می کند یا نه؟ از اهمّیت خاصی برخوردار

می باشد و محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهد بود، اشاعره فائلند که عقل نمی تواند حسن افعال و قبح آنها را درک نماید و عدلیه

معتقدند که عقل می تواند حسن و قبح افعال را درک نماید یعنی عقل حسن فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مدح و ثواب را،

درک خواهد کرد و همچنین توان آن را دارد که قبح فعل را به معنی استحقاق فاعل آن، مذمت و عقاب را درک نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۰

مثلاً- فانه حسن بمعنی الملائمة للنفس و لذا يقولون عنه انه غذاء للروح، و ليس حسنا بالمعنى الاول او الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فيما ينبغي أن يفعل و ليس كما لا للنفس و ان كان هو كما لا للصوت بما هو صوت فيدخل في المعنى الاول للحسن من هذه الجهة، و مثله التدخين او ما تعتاده النفس من المسكرات و المخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، و ليست كما لا للنفس و لا مما ينبغي فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

۲- واقعية الحسن و القبح في معانيه و رأى الاشاعرة

ان الحسن بالمعنى الاول اى (۱) الكمال و كذا مقابله اى القبح امر واقعى خارجى لا

(۱). از مباحث گذشته معلوم گردید که حسن و قبح سه تا معنی دارند:

۱- کمال و نقص، ۲- ملائمت و منافرت، ۳- مدح و ذم.

یکی از فرقه‌های اساسی بین معانی ثلاثه این است که حسن و قبح به معنی اول یک امر واقعی و واقعیت‌دار بوده و در خارج از ذهن و تصوّر «مابازاء» دارد به خلاف حسن و قبح به معنی دوم و سوم که از امور اعتباری می‌باشد و واقعیتی در خارج از ذهن و تصوّر ندارد و از این رو وجود حسن و قبح به معنی اول بوجود «من یدرکه و یعقله» بستگی و توقّف ندارد به خلاف حسن و قبح به معنی دوم و سوم که وجود آن به وجود کسی که آن را درک و تعقل نماید بستگی دارد و به اختلاف نظرها و ذوقها مختلف می‌شود.

توضیح: یک نوع از قضایا «یقینیات» است و نوع دیگر «مشهورات» قضایای یقینیات واقعیت خارجی دارند و در خارج از ذهن و تصوّر (مابازاء) دارند مانند: «الظرف اوسع من المظروف» و «الصیلة واجبة فی الاسلام» و «السماء فوقنا و الارض تحتنا» مثلاً در نفس الامر و واقع ظرف وسیع‌تر از مظروف است، اگر قضیه مطابق با واقع باشد صادق است و اگر تطابق نداشت کاذب خواهد بود، و قضیه مذکور (مابازاء) خارجی دارد و بستگی به تعقل و تصوّر اشخاص نخواهد داشت.

و اما قضایای مشهورات به معنی الاخص وجودشان بستگی به تعقل و تصوّر دارد که باید انسانی باشد و نیروی تعقل داشته باشد تا آن‌ها را تصوّر نماید، مثلاً «الزمان حلو» از قضایای مشهورات به معنی الاخص است که مابازاء خارجی ندارد و وجود آن توقّف بر وجود انسان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۱

یختلف باختلاف الانظار و الاذواق، و لا يتوقف على وجود من یدرکه و یعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين.

و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل، فنقول:

۱- اما (الحسن بمعنى الملائمة)، و كذا ما يقابله، فليس له فى نفسه بازاء فى الخارج يحاذيه و يحكى عنه، و ان كان منشؤه قد يكون امرا (۱) خارجيا، كاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الاجزاء و نحو ذلك.

بل حسن الشئ يتوقف على وجود الذوق العام او الخاص، فان الانسان هو الذى يتذوق المنظور او المسموع او المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشئ ملائما لنفسه، فيكون حسنا عنده، او غير ملائم فيكون قبيحا عنده. فاذا اختلفت الاذواق فى الشئ كان حسنا عند قوم قبيحا عند آخرين. و إذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشئ حسنا عندهم جميعا، او قبيحا كذلك.

و الحاصل ان الحسن بمعنى الملائمة ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، و ليس واقعية هذه الصفة الادراك الانسان و ذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق و لا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للاشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

و هذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث (۲) فى الالوان، اذ يقال انها لا واقع لها بل هى

دارد که باید ذائقه داشته باشد و شیرینی انار را بچشد و درک نماید، و بالفرض اگر انسانی موجود نباشد قضیه مذکور وجود خود را از دست می‌دهد.

حسن و قبح به معنی اول از قضایای یقینات است و به معنی دوم و سوم از قضایای مشهورات به معنی الاخص می‌باشد و مرحوم مظفر به اندازه کافی مطلب مزبور را توضیح داده است.

(۱). یعنی گاهی منشأ حسن به معنی ملائمت، در خارج موجود است مانند: «لون» و طعم و تناسق اجزاء (مساوی بودن اجزاء و در کنار هم قرار گرفتن آنها) که هریک از لون و طعم و تناسق، منشأ ملائمت می‌باشد و در خارج موجود می‌باشد مثلاً: طعم یک امر واقعی می‌باشد که در جسم موجود است و آن لذتی را که نفس از طعم می‌برد در خارج وجود ندارد و بلکه دایره مدار درک نفس می‌باشد.

(۲). نظر جدید در مورد رنگها این است که رنگهای اشیاء واقعیت خارجی ندارند، به این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۲

تحصل من انعکاسات اطياف الضوء على الاجسام، ففي الظلام حيث لا ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقیقه هی منشأ لانعکاس الاطياف عند وقوع الضوء علیها، و لیس کل واحد من الالوان الا طيفا او اطيافا فأكثر ترکیب.

و هكذا نقول فی حسن الاشياء و جمالها بمعنی الملاءمة، و الشیء الواقعی فیها ما هو منشأ الملاءمة فی الاشياء كالطعم و الرائحة و نحوهما، الذی هو كالصفة فی الجسم اذ تكون منشأ لانعکاس اطياف الضوء.

كما ان نفس اللذة و الالم ایضا امران واقعیان و لكن لیسما هما الحسن و القبح اللذان لیسما هما من صفات الاشياء، و اللذة و الالم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

۲- و اما (الحسن بمعنی ما ینبغی ان یفعل عند العقل) (۱) فکذلک لیس له واقعیة الا

معنی اشیایی که ملون و رنگی به نظر می‌آیند در حقیقت عاری از رنگ می‌باشند، و بلکه بر اثر برخورد نور بر اجسام انعکاساتی در چشم حاصل می‌گردد که نتیجه انعکاسات این می‌شود که انسان اشیاء را رنگی و ملون احساس می‌نماید. شاهد مطلب مذکور آن است که در تاریکی، اشیاء و اجسام رنگ خود را از دست می‌دهند، بنابراین رنگ اجسام غیر از انعکاسات نور، چیزی دیگری نخواهد بود.

آری آنچه که در خارج واقعیت دارد همان اجسام است که منشأ انعکاسات نور می‌باشند و هریک از اجسام خصوصیتی دارند که موقع ورود نور بر آن، انعکاس مخصوصی به وجود می‌آید و رنگ مخصوصی حاصل می‌گردد، بنابراین منشأ اختلاف رنگها خود جسم است.

بنابراین رنگ وجود خارجی ندارد، و همچنین در مورد حسن و قبح و جمال شیء به معنی ملائمت می‌گوییم آنچه که واقعیت دارد منشأ ملائمت است، نه خود ملائمت مانند:

طعم و رایحه و امثال آنها که به منزله صفت برای جسم می‌باشند یعنی طعم و رایحه منشأ تلذذ نفس می‌باشند و در خارج موجودند. طیف و اطياف: صورت‌هایی که از مرور نور بوجود می‌آید.

(۱). و اما حسن و قبح به معنی سوم یعنی مدح و ذم (حسن به معنی مدح آن چیزی که از نظر عقل و عقلا باید انجام شود، قبیح به معنی ذم، آن چیزی که از نظر عقل و عقلا نباید انجام شود) ایضا مانند معنی دوم واقعیت خارجی ندارد و واقعیت آن به ادراک عقلا بستگی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۳
 ادراک العقلاء، او فقل تطابق آراء العقلاء. و الکلام فيه کالکلام فی الحسن بمعنی الملاءمة. و سیأتی تفصیل معنی تطابق العقلاء
 علی المدح و الذم او ادراک العقل للحسن و القبح.
 و علی هذا فان کان غرض الاشاعره (۱) من انکار الحسن و القبح انکار واقعیتها

دارد به این معنی: اگر آرای عقلا موافق شد که فلان شیء باید انجام شود آن شیء حسن خواهد بود و اگر آرای عقلا موافق شد
 که فلان شیء باید ترک شود آن شیء قبیح خواهد بود، و اگر تطابق و عدم تطابق آرا عقلا در کار نباشد حسن و قبح به معنی سوّم
 ایضا در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر حسن و قبح به معنای سوّم (مابازاء) خارجی ندارد.

(۱). در مورد اینکه غرض و مقصود اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی چیست؟ دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: آن است که منظور اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی آن است که حسن و قبح واقعیت خارجی ندارند و دارای
 (مابازاء) در خارج نمی‌باشند.

احتمال دوّم: آن است که منظور اشاعره از انکار حسن و قبح عقلی این است که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء و افعال را درک
 نماید، اگر مراد اشاعره احتمال اول باشد ما گفته آنها را قبول داریم و صحیح می‌باشد چه آنکه در گذشته ثابت کردیم حسن و قبح
 به معنی دوّم و سوّم واقعیت خارجی و (مابازاء) در خارج ندارد بنابراین، اختلاف و نزاعی بین اشاعره و عدلیه در مورد حسن و قبح
 عقلی، وجود نخواهد داشت.

و لکن در گفتار آقایان اشاعره شواهدی پیدا می‌شود که ثابت می‌کنند مراد آنها انکار ادراک عقل است.

شاهد اول: آنها حسن و قبح افعال را بعد از حکم شارع قبول نموده‌اند، معلوم می‌شود که مرادشان از انکار حسن و قبح احتمال اول
 نیست، چه آنکه حکم شارع به حسن و قبح واقعیت خارجی نمی‌دهد.

شاهد دوّم: آنها پس از انکار حسن و قبح عقلی گفته‌اند که وجوب معرفه الله عقلی نبوده و بلکه شرعی می‌باشد بنابراین معلوم
 می‌شود که مراد از انکار حسن و قبح عقلی آن است که عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را ادراک نماید و در آینده بیان خواهیم
 کرد که آنها در این

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۴

بهذا المعنی من الواقعیة فهو صحیح. و لکن هذا بعید عن اقوالهم لانه لما كانوا يقولون بحسن الافعال و قبحها بعد حکم الشارع فانه
 یعلم منه انه لیس غرضهم ذلك لان حکم الشارع لا یجعل لهما واقعیة و خارجیة. کیف و قد رتبوا علی ذلك بان وجوب المعرفة و
 الطاعة لیس بعقلی بل شرعی. و ان کان غرضهم انکار ادراک العقل كما هو الظاهر من اقوالهم فسیأتی تحقیق الحق فیهم و انهم لیسوا
 علی صواب فی ذلك.

۳- العقل العملي و النظري

ان المراد من العقل - اذ يقولون ان العقل يحکم بحسن الشیء او قبحه بالمعنی الثالث من الحسن و القبح - هو (العقل العملي) فی
 مقابل (العقل النظري). (۱)

اعتقاد از حق بدور افتاده‌اند.

(۱). مرحوم مظفر در امر سوّم از امور هشتگانه روی هم رفته پنج نکته را یاد آور می‌شود:

نکته اول: از مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه حسن و قبح به معنی سوّم است که آیا عقل حسن و قبح افعال را به معنی مدح و ذمّ می‌تواند درک کند یا خیر؟ باید توجه داشت که مراد از عقل که به حسن و قبح به معنی سوّم حکم می‌کند عقل عملی است نه عقل نظری.

نکته دوّم: مدرکات عقل با هم اختلاف دارند و به اعتبار اختلاف مدرکات عقل، عقل به دو قسم تقسیم می‌گردد (عقل عملی و عقل نظری) اشتباه نشود در واقع و حقیقت عقل واحد است و دو تا نخواهد بود و تقسیم به عملی و نظری به اعتبار مدرکات عقل می‌باشد، به این کیفیت: اگر مدرک عقل مربوط به عمل و فعل باشد مثلاً عقل حسن عدل و قبح ظلم را ادراک می‌کند به این معنی که عدل باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد، این عقل را به اعتبار مدرک آن، عقل عملی می‌نامند.

و اگر مدرک عقل مربوط به آگاهی و دانستنی باشد مثلاً عقل درک می‌کند که «کلّ» بزرگتر از «جزء» است و مسئله بزرگی کلّ بر جزء، ربطی به عمل و فعل ندارد این عقل را به اعتبار مدرک آن، عقل نظری می‌نامند.

نکته سوّم: نسبت دادن حکم را به عقل و گفتن (حکم و احکام عقل) نه به آن معنی است که عقل انشاء بعث و زجر و امر و نهی می‌نماید، چه آنکه شأنت صدور امر و نهی و بعث و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۵

و لیس الاختلاف بین العقلین الا بالاختلاف بین المدرکات، فان كان المدرک - بالفتح - مما ینبغی ان یفعل أو لا یفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم فیسمی ادراکه (عقلا- عملیا) و ان كان المدرک مما ینبغی ان یعلم مثل قولهم: «الکل اعظم من الجزء» الذی لا علاقۀ له بالعمل، فیسمی ادراکه (عقلا نظریا).

و معنی حکم العقل - علی هذا - لیس الا- ادراک ان الشیء مما ینبغی ان یفعل او یترک. و لیس للعقل انشاء بعث و زجر و لا امر و نهی الا بمعنی ان هذا الادراک یدعو العقل

زجر را ندارد و انشاء زجر و بعث و صدور امر و نهی مخصوص مقام شامخ شارع مقدّس می‌باشد و عقل تنها شأنت ادراک را دارد و بس.

بنابراین مراد از احکام عقلیه همان مدرکات عقل عملی است که عقل عملی درک می‌کند که فلان شیء باید انجام شود و فلان شیء باید ترک گردد.

نکته چهارم: عقلی که حسن و قبح به معنی اول (کمال و نقص) را درک می‌کند همان عقل نظری خواهد بود، چه آنکه کمال و نقص از چیزهایی است که باید به آن آگاهی داشت نه از آن چیزهایی که باید عمل کرد.

آری ادراک عقل نظری زمینه و مقدّمه و کمک کننده عقل عملی می‌شود که پس از درک کمال و نقص شیئی بوسیله عقل نظری عقل عملی حکم به انجام آن می‌نماید و باعث ایجاد اراده می‌شود و همچنین مراد از عقلی که حسن و قبح شیئی را به معنی دوّم درک می‌کند عقل نظری می‌باشد، چه آنکه ملائمت و عدم ملائمت شیء، مصلحت و مفسده داشتن شیء از امور علمی و دانستنی می‌باشد و پس از آنکه عقل نظری مصلحت و مفسده و ملائمت و منافره شیء را درک کرد عقل عملی حکم به انجام و یا ترک آن خواهد کرد.

به عبارت دیگر: کَلَّمَا حَكَمَ الْعَقْلُ النَّظْرِيَّ بِحَسَنِهِ حَكَمَ الْعَقْلُ الْعَمَلِيَّ بِفَعْلِهِ.

نکته پنجم: شیخ الرّییس عقل را به اعتبار مدرکات آن به عقل عملی و عقل نظری تقسیم نموده و فرموده است که بخشی از مدرکات مربوط به عقل نظری است و بخشی از مدرکات متعلّق به عقل عملی خواهد بود و صاحب جامع السّیّعات، فرمایش شیخ

الرئيس را مردود شناخته و می‌فرماید: کلیه ادراکات و ارشادات از ناحیه عقل نظری می‌باشد و عقل نظری است که ارشاد و نصیحت می‌کند و تنها چیزی که از عقل عملی ساخته است، این است که ارشادات عقل نظری را تنفیذ و تأیید می‌نماید نه آنکه درک و ارشادی داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۶

إلی العمل، ای یکون سببا لحدوث الارادة فی نفسه للعمل و فعل ما ینبغی.

إذا- المراد من الاحکام العقلیة هی مدرکات العقل العملی و آراؤه.

و من هنا تعرف المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الاول. ان المراد به هو العقل النظري، لان الكمال و النقص مما ینبغی ان یعلم، لا- مما ینبغی ان یعمل. نعم إذا أدرك العقل کمال الفعل او نقصه، فانه یدرک معه انه ینبغی فعله او ترکه فیستعین العقل العملی بالعقل النظري. او فقل یحصل العقل العملی فعلا بعد حصول العقل النظري.

و کذا المراد من العقل المدرك للحسن و القبح بالمعنى الثاني هو العقل النظري، لان الملاءمة و عدمها او المصلح و المفسد مما ینبغی أن یعلم، و یستتبع ذلك ادراک انه ینبغی الفعل او الترك علی طبق ما علم.

و من العجیب ما جاء فی جامع السعادات ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالنجف سنه ۱۳۶۸ اذ یقول ردا علی الشیخ الرئيس خريت هذه الصنعة: (۱) «ان مطلق الادراک و الارشاد انما هو من العقل النظري، فهو بمنزلة المشير الناصح و العقل العملی بمنزلة المنفذ لاشاراته».

و هذا منه خروج (۲) عن الاصطلاح. و ما ندري ما یقصد من العقل العملی إذا کان

(۱). خريت جمع آن (خراريت) به معنی راه‌بلدی که راه بیابان و کوره‌راه‌ها را می‌داند، و شیخ الرئيس راه‌بلد کوره‌راه‌های صحرای فلسفه و کلام می‌باشد.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: قبلا- بیان کردیم که در حقیقت دو تا عقل وجود ندارد، بلکه تنها یک عقل موجود است، منتهی عقل مدرکات مختلفی دارد و به اعتبار مدرکات، عقل به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود و آقای صاحب جامع السعادات کلیه درک و ارشاد و نصیحت را به عقل نظری داد و عقل عملی را بدون کلا رها ساخت و عمل ایشان خروج از اصطلاحات اصولی و رسمی است که بین فلاسفه و متکلمین مطرح می‌باشد و گویا ایشان عقل عملی را به «تصمیم و اراده» تفسیر نموده و ناگفته پیداست که نامگذاری «اراده و تصمیم» را به «عقل» وضع تازه‌ای است که در علم لغت سابقه‌ای ندارد و قابل قبول نخواهد بود، چه آنکه اراده و تصمیم شیئی است و عقل چیز دیگری می‌باشد و اراده و تصمیم را به (عقل) نامگذاری کردن، عمل اشتباه و خطایی خواهد بود.

کوتاه سخن از مباحث گذشته در امر اول و دوم و سوم به این نتیجه می‌رسیم که حسن و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۷

الارشاد و النصح للعقل النظري؟. و لیس هناک عقلا ن فی الحقیقه کما قدمنا، بل هو عقل واحد، و لکن الاختلاف فی مدرکاته و متعلقاته، و للتمیز بین الموارد یسمى تارة عملیا و اخرى نظریا؛ و كأنه یرید من العقل العملی نفس تصمیم و الارادة للعمل و تسمیة الارادة عقلا وضع جدید فی اللغة.

۴- اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح

ان الانسان اذ یدرک ان الشیء ینبغی فعله فیمدح فاعله، او لا ینبغی فعله فیزم فاعله، لا یحصل له هذا الادراک جزافا (۱) و اعتبارا، و هذا شأن کل ممکن حادث بل لا بد له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد أمور خمسة نذکرها هنا لندکر ما یدخل منها فی محل النزاع

(۲) فی مسأله التحسين و التقييح العقلين، فنقول:

(الاول) - ان يدرك أن هذا الشيء (۳) کمال للنفس او نقص لها، فان ادراك العقل

قبیح سه معنی دارد و معنی سوّم (حسن و قبیح به معنی مدح و ذمّ) مورد نزاع است و ایضا معلوم شد که حسن و قبیح به معنی مدح و ذمّ از مدرکات عقل عملی می‌باشد و سرانجام نزاع به این تعبیر عنوان می‌شود که آیا عقل عملی حسن و قبیح به معنی مدح و ذمّ افعال را درک می‌نماید یا خیر؟

(۱) جزافا. در لغت به معنی چیزی را به طور تخمین و بدون وزن و شمردن خرید کردن آمده است در اینجا جزافا یعنی ادراک انسان بدون تأمل و بدون سبب حاصل نمی‌شود، (اعتباطا) در اصطلاح نحوین به معنی (کلمه‌ای را بدون علّت حذف کردن) آمده و در اینجا (اعتباطا) یعنی ادراک انسان بدون علّت حاصل نمی‌شود.

(۲). بطور مسلّم هر ممکن و حادثی نیاز به علّت و سبب دارد، یکی از ممکنات و حوادث این است که انسان بوسیله عقل عملی حسن و قبیح شیئی (به معنی مدح و ذم فاعل آن) را ادراک می‌نماید و این ادراک نیاز و احتیاج به علّت و سبب دارد و به استقرا ثابت شده است که سبب ادراک مذکور یکی از امور خمسّه می‌باشد، البته آنچه که در مسئله تحسین و تقبیح عقلی داخل در محل نزاع است بعضی از امور خمسّه می‌باشد، نه همه آنها و ما از باب مقدّمه همه آنها را ذکر می‌کنیم تا آنچه که در محل نزاع نقش دارد ذکر شده باشد.

(۳). سبب و علّت اول آن است که درک عقل نظری سبب و علّت درک عقل عملی می‌شود،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۸

لكماله او نقصه يدفعه للحکم بحسن فعله او قبحه كما تقدم قريبا، تحصيلاً لذلك الكمال او دفعا لذلك النقص.

(الثانی) - ان يدرك ملائمۃ الشيء (۱) للنفس او عدمها اما بنفسه او لما فيه من نفع عام او خاص، فيدرك حسن فعله او قبحه تحصيلاً للمصلحة او دفعا للمفسده.

و كل من هذين الادراكين (۲) - اعني ادراك الكمال او النقص، و ادراك الملاءمة او

به این کیفیت که عقل نظری مثلا حسن کمال تعلّم و قبیح نقص اهمال تعلّم را درک می‌نماید و این درک عقل نظری سبب می‌شود که عقل عملی قد علم نماید و حسن تعلّم به معنی ممدوح بودن فاعل آن و قبیح اهمال تعلّم به معنی مذموم بودن فاعل آن را درک نماید.

(۱). سبب و علّت دوّم: درک عقل نظری حسن و قبیح به معنی دوّم سبب و علّت درک عقل عملی می‌شود مثلا عقل نظری ملائمت و مناسبت قیلوله را برای نفس درک نمود و آوازی سر داد که نوم قیلوله باعث تلذذ نفس می‌شود و یا برای نفس منفعت دارد و همچنین درک نمود که نوم علی الشّبع، باعث تألم نفس است و یا برای نفس ضرر دارد، بلافاصله عقل عملی سر می‌جنباند و درک خود را مبنی بر اینکه نوم قیلوله نیکو است و باید انجام شود و فاعل آن مستحق مدح است و نوم علی الشّبع زشت است و باید ترک شود و فاعل آن مستحق مذمت است اعلام می‌دارد.

(۲). در مباحث گذشته معلوم گردید که محل نزاع بین اشاعره و عدلیه آن است که آیا عقل عملی می‌تواند حسن و قبیح به معنی سوّم اشیاء و افعال را درک نماید یا خیر و ایضا معلوم گردید که درک عقل نظری حسن و قبیح به معنی اول را سبب و علّت حکم عقل عملی می‌شود و همچنین درک عقل نظری حسن و قبیح به معنی دوّم را سبب و علّت حکم عقل عملی می‌شود.

مرحوم مظفر می‌فرماید: و کلّ من الادراکین ... یعنی هریک از این دو ادراک (۱) - ادراک کمال و نقص، ۲ - ادراک ملائمت و

منافرت) به دو نحوه تحقق می‌یابد (بحث در مورد دو نحوه از هر دو ادراک را در حدود قریب دو صفحه ادامه می‌دهد در صورتی که مقصود اصلی را می‌توان به یک جمله خلاصه کرد که ادراک عقل نظری در صورتی می‌تواند علت و سبب ادراک عقل عملی باشد که عقل نظری امر کلی و عام را ادراک نماید نه امر جزئی و خاص را).

نحوه اول: آن است که انسان واقعه جزئی و خاصی را درک می‌کند مثلا کسی یک شخص

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۰۹

عدمها- یکون علی نحوین:

۱- أن یکون الادراک لواقعة جزئیة خاصة، فیکون حکم الانسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الادراک لا یکون بقوة العقل، لان العقل شأنه ادراک الامور الكلية لا- الامور الجزئیة، بل انما یکون ادراک الامور الجزئیة بقوة الحس او الوهم او الخيال، و ان كان مثل هذا الادراک قد يستتبع مدحا او ذما لفاعله و لكن هذا المدح او الذم لا ینبغی ان یرسمی عقليا بل قد یرسمی- بالتعبیر الحديث- (عاطفيا) لان سببه تحکیم العاطفة الشخصية و لا بأس بهذا التعبير.

نابینایی را از خیابان و یا جوی آب عبور داده، انسان به حسن عمل مذکور حکم می‌نماید و داعی این حکم، مصلحت شخصی است که عائد (نابینا) شده است ادراک حسن عمل مزبور با نیروی عقل نخواهد بود، چه آنکه عقل همیشه امور کلی را درک می‌نماید، نه امور جزئی را و درک امور جزئی مربوط به حس و وهم و خیال می‌باشد با اینکه ادراک مذکور مدح فاعل آن را بدنبال می‌آورد، در عین حال این مدح را مدح عقلی نمی‌توان نام نهاد و نظر بر اینکه سبب آن مدح حکم عاطفه شخصی می‌باشد، لذا آن را به مدح عاطفی باید تعبیر نمود، و خلاصه، این ادراک نمی‌تواند علت و سبب درک عقل عملی باشد و از محل بحث بیرون است. نحوه دوم: آن است که انسان امر کلی و عام را درک می‌نماید و به حسن فعل حکم می‌نماید، مثلا بداعی اینکه علم و شجاعت، کمال نفس است به حسن علم و شجاعت حکم می‌کند و یا بداعی اینکه عدل مصلحت نوعیه دارد، بحسن آن، حکم می‌نماید و بداعی اینکه جهل، نقص برای نفس است به قبح آن حکم می‌کند و بداعی اینکه ظلم مفسده نوعی دارد به قبح آن حکم می‌نماید، این قبیل ادراک با نیروی عقل (عقل نظری) انجام می‌گیرد و بدنبال ادراک مذکور، عقل عملی بکار می‌افتد و به مدح علم و شجاعت و عدل عند کل عقلا، حکم می‌کند و همچنین بذم جهل و جن و ظلم عند کل عقلا، حکم خواهد کرد، این قبیل احکام به احکام عقلیه تعبیر می‌شود و موضع نزاع بین اشاعره و عدلیه خواهند بود.

بنابراین معلوم گردید که ادراک عقل نظری زمانی می‌تواند علت و سبب حکم عقل عملی باشد که امور کلیه و عامه را ادراک نماید و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که دو تا از اسباب حکم عقل عملی همان دو ادراکی است که از ناحیه عقل نظری تحقق می‌یابد و آن دو ادراک عقل نظری، در صورتی که نسبت به امور کلی و عام باشد داخل در محل نزاع خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۰

۲- أن یکون الادراک لأمر کلی، فیحکم الانسان بحسن الفعل لکونه کمالا للنفس، کالعلم و الشجاعة، او لکونه فیه مصلحة نوعیه کمصلحة العدل لحفظ النظام و بقاء النوع الانسانی. فهذا الادراک انما یکون بقوة العقل بما هو عقل، فیرسمی مدحا من جمیع العقلاء. و کذا فی ادراک قبح الشیء باعتبار کونه نقضا للنفس کالجهل، او لکونه فیه مفسده نوعیه کالظلم، فیدرک العقل بما هو عقل ذلک و یرسمی (۱) ذما من جمیع العقلاء.

فهذا المدح و الذم إذا تطابقت علیه جمیع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة او المفسدة النوعیتین، او باعتبار ذلك الکمال او النقص النوعین- فانه یرسمی من الاحکام العقلیه التي هی موضع النزاع. (۲)

و هو معنی الحسن و القبح العقلین الذی هو (۳) محل النفی و الاثبات.

و تسمی هذه الاحكام العقلية العامة (الآراء المحموده) و (التأديبات الصلاحية).

و هي من قسم القضايا المشهورات التي (۴) هي قسم برأسه في مقابل القضايا

(۱). یعنی عقل بما هو عقل، قبح جهل را بداعی آنکه نقص برای نفس است درک می‌کند و قبح ظلم را بداعی آنکه مفسده نوعیه دارد ادراک می‌کند به عبارت تفصیلی عقل نظری قبح شیئی را بمعنی اول که کمال و نقص باشد و قبح شیئی را به معنی دوم که ملائمت و منافرت و مصلحت و مفسده باشد درک می‌کند (و يستتبع ذمًا من جميع العقلاء...) یعنی درک عقل نظری سبب و علت می‌شود برای درک عقل عملی که عقل عملی ذمّ جهل و ظلم را عند جميع العقلاء درک می‌نماید.

(۲). ضمیر «فانه» راجع می‌شود به «حکم عقل به مدح و ذمّ» یعنی حکم عقل به مدح و ذمّ (این عقل، عقل عملی است که به حسن و قبح به معنی سوم که مدح و ذمّ باشد حکم می‌نماید) از احکام عقلیه اعتبار می‌شود آن‌چنان احکام عقلیه‌ای که محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیه می‌باشد.

(۳). «هو» راجع است به (حکم عقل به مدح و ذم) یعنی حکم عقل به مدح و ذم معنی حسن و قبح عقلی‌ای آن‌چنان‌ه‌ای است که محل نفی و اثبات بین اشاعره و عدلیه می‌باشد.

(۴). (مشهورات) بمعنی الاخص قضایای هستند که شهره و عموم آراء و اعتراف، در واقعیت آنها دخالت دارد و به حسب اختلاف اسباب شهره به چند قسم منقسم می‌شود یکی
أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۱

الضروریات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروریات، كما توهمه بعض الناس (۱) و منهم الاشاعره كما سیأتی فی دلیلهم. و قد اوضحت ذلك فی الجزء الثالث من (المنطق) فی مبادئ القیاسات، فراجع. و من هنا يتضح لكم جيدا ان العدلیه - اذ يقولون بالحسن و القبح العقلین -

از اقسام مشهورات (التأديبات الصّیلاحیه) است که به (المحمودات) و به (الآراء المحموده) ایضا نام برده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت عامه مورد تطابق آرای عقلا واقع می‌شود مانند قضیه حسن عدل و قبح ظلم نظر بر اینکه در این قضیه آداب ذی مصلحت موجود است لذا (التأديبات الصّیلاحیه) می‌گویند و به خاطر آنکه در آن قضیه مصلحت عامه موجود است و مورد توافق آراء پسندیده همه عقلاء می‌باشد لذا به (الآراء المحموده) تعبیر می‌شود، و خلاصه قضایای مشهورات به معنی الاخصّ واقع و (مابازاء) در خارج ندارند و بلکه واقعیات آنها دایر مدار تطابق (آراء) خواهد بود و مشهورات به معنی الاخصّ با تمام اقسام خود در مقابل قضایای ضروریات می‌باشد.

قضایای ضروریات مابازاء خارجی دارند مانند «الكل اعظم من الجزء». الغرض: حکم عقل عملی بر تحسین و تقیح شیئی به معنی مدح و ذم فاعل آن از قضایای (آراء المحموده) و (التأديبات الصّیلاحیه) می‌باشد و عدلیه حسن و قبح عقلی را به این گونه قائل هستند که حسن قبح از (آراء محموده) و از جمله قضایای مشهورات می‌باشد و همین مطلب را شیخ الرئیس و خواجه نصیر (ره) قبول دارند.

(۱). یعنی بعضی از علماء که اشاعره از جمله آن‌ها است گمان کرده‌اند که مسئله حسن و قبح عملی جزء قضایای (ضروریات) مانند (محال بودن اجتماع نقیضین) می‌باشد و بدین لحاظ اشاعره دیده‌اند که قضیه حسن و قبح همانند قضایای ضروریه نمی‌باشد و لذا آن را منکر شده‌اند و همین شمردن قضیه حسن و قبح را از ضروریات، باعث به خطا رفتن اشاعره شده است که حسن و قبح عقلی را منکر شده‌اند، و به عبارت دیگر آقایان اشاعره به این کیفیت استدلال نموده‌اند که:

اگر حسن و قبح، عقلی باشد باید تفاوت بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به (الکل اعظم من الجزء) موجود نباشد، و حال آنکه بدون شک تفاوت موجود می‌باشد و آقایان اشاعره در این استدلال غفلت نموده‌اند و گمان نموده‌اند که کلاً حکم به العقل فهو من الضروریات، و حال آنکه قضیه حسن و قبح و قضیه الکل اعظم من الجزء از ضروریات اولیه است که حاکم آن عقل نظری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۲

یریدون ان الحسن و القبح من الآراء المحموده و القضايا المشهوره المعدوده من التأدیبات الصلاحيه و هی التي تطابقت علیها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

و القضايا المشهوره لیس لها واقع وراء تطابق الآراء، ای ان واقعها ذلك. فمعنی حسن العدل او العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم و الجهل ان فاعله مذموم لديهم.

و یکفینا شاهدا علی ما نقول- من دخول امثال هذه القضايا فی المشهورات الصرفة التي (۱) لا- واقع لها الا الشهرة و انها لیست من قسم الضروریات- ما قاله الشيخ الرئيس فی منطق الاشارات: «و منها الآراء المسماة بالمحموده. و ربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عمده لها الا الشهرة، و هی آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها ... لم یقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه، مثل حکمنا بان سلب مال الانسان قبیح، و ان الکذب قبیح لا ینبغی ان یقدم علیه...».

و هكذا وافقه شارحها العظیم الخواجه نصیر الدین الطوسی.

(الثالث) و من اسباب الحكم بالحسن و القبح (الخلق الانسانی) (۲) الموجود فی کل

(۱). مشهورات صرفه، یعنی مشهورات بمعنی الاخص.

(۲). سؤمین سبب و علت برای درک عقل عملی، خلق انسانی است خداوند عالم در باطن هر انسانی، حسی را بنام وجدان اخلاقی و به عنوان حجت بر انسان به ودیعت گذاشته که (فالمهما فجورها و تقویها) با آن حس، خوبیها و بدیها و محاسن و مقابح افعال را در می‌یابد، به اصطلاح علم جدید اخلاق (وجدان) و در علم اخلاق قدیم به (قلب) و (عقل سلیم) و (حس سلیم) تعبیر شده است، و این حس اخلاقی از سه جهت حسن و قبح افعال را درک می‌کند، به عبارت دیگر انگیزه درک آن مختلف است:

۱- گاهی بداعی خلق موجود که جنبه شخصی و خصوصی دارد بدی و خوبی فعلی را درک می‌کند، مثلاً آقای بخیل قبح (کرم و جود) را درک می‌نماید، چه آنکه جود و کرم برای شخص او خسران دارد، در این صورت حکم عقل داخل در محل نزاع نمی‌باشد.

۲- گاهی بداعی و انگیزه جهت عامه، حسن و قبح افعال را درک می‌کند به کیفیتی که مورد تطابق آرای عقلا می‌باشد که عقلا فاعل را ممدوح و یا مذموم می‌شناسند مانند درک

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۳

انسان علی اختلافهم فی انواعه، نحو خلق الكرم و الشجاعه. فان وجود هذا الخلق یكون سببا لادراك ان افعال الكرم- مثلاً- مما ینبغی فعلها فیمدح فاعلها و افعال البخل مما ینبغی ترکها فیدم فاعلها.

و هذا الحكم من العقل قد لا یكون من جهة المصلحة العامة او المفسدة العامة و لا من جهة الكمال للنفس او النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

و إذا كان هذا الخلق عاما بین جمیع العقلاء یكون هذا الحسن و القبح مشهورا بینهم تتطابق علیه آراؤهم. و لكن انما یدخل فی محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فیة کمال للنفس او مصلحة عامة نوعیه فیدعو ذلك إلى المدح و الذم. و یجب الرجوع فی هذا

القسم إلى ما ذكرته عن (الخلقيات) في المنطق (ج ۳ ص ۲۰) لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات.
(الرابع) و من اسباب الحكم بالحسن (۱) و القبح (الانفعال النفساني)، نحو الرقعة

و جوب محافظت حرم و وطن که مصلحت عامه دارد و فاعل آن از نظر عقلا مورد مدح می‌باشد و درک قبح ترک محافظت وطن که مفسده عامه دارد و فاعل آن مذموم خواهد بود در این صورت داخل در محل نزاع است یعنی حسن وجدانی باعث و سبب درک عقل عملی شده است.

۳- گاهی بداعی آنکه فلان فعل کمال نفس است و یا نقص برای نفس می‌باشد درک می‌نماید مانند درک حسن کرم و شجاعت که کمال نفس است و یا درک قبح بخل و جبن که نقص برای نفس می‌باشد.

و خلاصه در صورت دوّم و سوّم پس از درک حسّ وجدانی، عقل عملی به کار می‌افتد و ذمّ و مدح فاعل را درک می‌نماید، لذا هر دو صورت داخل در محلّ نزاع خواهد بود، چنانچه به همین دو صورت در عبارت کتاب اشاره شده است (و لکن أنّما یدخل فی محلّ التّزاع اذا کان الخلق من جهة اخرى، ۱- فیه کمال للنفس، ۲- او مصلحة عامّة نوعیة ... که همین کمال و نقص بودن برای نفس و مصلحت و مفسده داشتن عامّه، عقل عملی را وادار می‌سازد که به مدح و ذمّ فاعل حکم نماید.

(۱). یکی از اسباب حکم عقل عملی به حسن و قبح، انفعالات و تأثرات نفسانی می‌باشد، مثلا کسی حیوان بی‌گناهی را مورد حمله قرار می‌دهد و پایش را می‌شکند، جمهور از عقلا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۴

و الرحمة (۱) و الشفقة و الحياء و الانفة و الحمیة و الغیرة ... إلى غیر ذلك من انفعالات النفس التي لا یخلو منها انسان غالباً.
فتری الجمهور یحکم بقبح تعذیب الحيوان اتباعاً لما فی الغریزة من الرقة و العطف و الجمهور مدح من یعین الضعفاء و المرضى و یعنی برعایة الایتام و المجانین بل الحيوانات لانه مقتضی الرحمة و الشفقة. و یحکم بقبح کشف العورة و الکلام البذیء لانه مقتضی الحیاء. و یمدح المدافع عن الاهل و العشیرة و الوطن و الامة لانه مقتضی الغیرة و الحمیة ... إلى غیر ذلك من امثال هذه الاحکام العامة بین الناس.

و لكن هذا الحسن و القبح لا یعدان حسناً و قبحاً عقليین، بل ینبغی ان یسمیا

روی انگیزه اقتضای غریزشان که رقت و عطوفت باشد حکم می‌نمایند که عمل مذکور قبیح است و همچنین کسی دست یتیمی را می‌گیرد و او را نوازش می‌دهد، عقلا بداعی اقتضای رحمت و شفقتی که دارند عمل مزبور را تحسین می‌نمایند، بنابراین داعی و سبب و علت حکم عقل و عقلا بر حسن و قبح، تأثر نفسانی و به عبارت دیگر مسئله عاطفی می‌باشد و نظر بر اینکه داعی حکم عقل بر حسن و قبح، مسئله عاطفی و تأثر نفسانی می‌باشد لذا این حسن و قبح را نمی‌توان عقلی نام گذارد و از محلّ نزاع بین عدلیه و اشاعره خارج است، و بدین لحاظ ملازمه بین این حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم شرعی وجود ندارد چه آنکه شارع مقدّس به بنا و قرار عقلا- در صورتی صحّه می‌گذارد که عقلا هم بما هم عقلا بنا و قراری داشته باشند و اگر عقلا بما هم عاطفیون بنا و قراری داشته باشند شارع مقدّس بنای آنها را تصویب نخواهد کرد، برای آنکه شارع مقدّس مبرّای از عاطفه و تأثرات نفسانی می‌باشد و احکام شارع مقدّس روی مصالح و مفاسد واقعیّه بناگذاری شده است، به عبارت دیگر ملازمه عقلیه بین حکم عقلا بر حسن و قبح، بداعی تأثرات نفسانی و بین حکم شرع نخواهد بود، و لذا حکم عقل به حسن و قبح بداعی تأثرات نفسانی را در منطق به (انفعالیات) تعبیر نموده‌اند.

(۱). الرقة، دلسوزی و ترحم و شرم کردن، الرحمة: رحمت، شفقت، بخشایش، الشفقة:

رقت قلب و مهربانی و انعطاف، الحیاء: شرم و کم‌رویی و خجالت کشیدن، الانفة: زیر بار ننگ و عار نرفتن، الحمیة: نخوت و ننگ و عار و جوان‌مردی. الغیرة: جمع آن «غیر» می‌آید و به معنی تکبر و رشک بردن و نخوت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۵

عاطفین او انفعالیین. و تسمی القضايا هذه عند المنطقیین ب (الانفعالیات). و لاجل هذا لا یدخل هذا الحسن و القبح فی محل النزاع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعه الشرع للجمهور فی هذه الاحکام، لانه ليس للشارع هذه الانفعالات. بل يستحيل وجودها فيه لانها من صفات الممكن. و انما نحن نقول بملازمة حکم الشارع لحکم العقل بالحسن و القبح فی الآراء المحموده و التأديبات الصلاحية- علی ما سیأتی- فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئیسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن یحکم بحکمهم بما هم عقلاء و لكن لا یجب ان یحکم بحکمهم بما هم عاطفیون. و لا نقول ان الشارع یتابع الناس فی احکامهم متابعه مطلقه.

(الخامس)- و من الاسباب (العاده عند الناس)، (۱) کاعتیادهم احترام القادم- مثلا- بالقیام له، و احترام الضیف بالطعام، فیحکمون لاجل ذلك بحسن القیام للقادم و اطعام الضیف.

و العادات العامه كثيره و متنوعه، فقد تكون العاده تختص بأهل بلد او قطر (۲) او

(۱). یکی از اسباب حکم عقل بر حسن و قبح (عاده) مردم است که حسن و قبح بر مبنای عادات پایه‌گذاری می‌شود نه بر مصالح و مفاسد واقعی مثلا- عادت مردم بر این قرار گرفته که برای (قادم) شخصی که وارد مجلسی می‌شود، احترام می‌کنند و جالسین در برابر او می‌ایستند و یا گرسنه‌ای را اطعام می‌نمایند، این قیام للقادم و اطعام گرسنه، عملی است که مردم آن را حسن و نیکو می‌شمارند و حکم می‌کنند که فاعل آن عمل، قابل تقدیر و مدح می‌باشد و یا مثلا ترک اطعام ضعیف را، مردم عمل «قیح» می‌دانند و فاعل آن را مذمت می‌نمایند این حسن و قبح نظر بر اینکه بداعی عادت می‌باشد حسن و قبح عقلی نمی‌باشند و بلکه به حسن و قبح عادی باید نامگذاری نمود و در عرف علمای منطق حسن و قبح مذکور از قضایای (العادیات) نام برده می‌شود. و خلاصه معلوم می‌شود که داعی و سبب علت حکم عقل عملی به حسن و قبح مزبور عادت و رسوم مردم است و لذا این حسن و قبح مزبور حکم شرعی نمی‌باشد و این قبیل قضایا نمی‌توانند حکم شرعی را ثابت و کشف نمایند، مرحوم مظفر با ذکر مثال به اندازه کافی مطلب را توضیح داده است.

(۲) قطر- ناحیه، اقلیم، جمع آن (اقطار) می‌باشد که به معنی چهار گوشه جهان است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۶

امه، و قد تعم جميع الناس فی جميع العصور او فی عصر. فتختلف لاجل ذلك القضايا التي یحکم بها بحسب العاده، فتكون مشهوره عند القوم الذين لهم تلك العاده دون غیرهم.

و كما یمدح الناس المحافظین علی العادات العامه یدمون المستهینین بها، سواء كانت العاده حسنه من ناحیه عقلیه او عاطفیه او شرعیه، او سیئه قبیحه من احدی هذه النواحی: فتراهم یدمون من یرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و یدمون الحلیق إذا اعتادوا ارسالها و تراهم یدمون من یلبس غیر المألوف (۱) عندهم لمجرد انهم لم یعتادوا لبسه، بل ربما یسخرن به او یعدونه مارقا.

و هذا الحسن و القبح ایضا لیساً عقلیین، بل ینبغی أن یسمیا (عادیین) لان منشأهما العاده. و تسمی القضايا فیهما فی عرف المناطقه (العادیات). و لذا لا یدخل ایضا هذا الحسن و القبح فی محل النزاع. (۲) و لا- نقول نحن- ایضا (۳)- بلزوم متابعه الشارع للناس فی احکامهم هذه، لانهم لم یحکموا فیها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، ای بدافع العاده.

نعم بعض العادات (۴) قد تكون موضوعا لحکم الشارع، مثل حکمه بحرمة لباس

(۱) غیر المألوف - غیر مانوس، (مارقا) - بدعت گذارنده.

(۲). یعنی همان طوری که قضیه حسن و قبح که بداعی انفعالات نفسانی باشد از محلّ نزاع خارج بود این قضیه حسن و قبح که بداعی (عادت) است ایضا از محلّ نزاع بیرون می‌باشد چه آنکه اشاعره این قبیل حسن و قبح را انکار نمی‌کنند.

(۳). یعنی ما ملترم نمی‌شویم که شارع مقدّس برطبق حکم مردم بداعی (عادت) به حسن و قبح شیء بوجوب و حرمت آن شیء حکم نماید چه آنکه شارع مقدّس زمانی برطبق بنا و حکم مردم حکم می‌نماید که آنها به ما هم عقلا حکم کرده باشند نه بما هم معتادون.

(۴). آری بعضی از عادات مانند پوشیدن لباس که بین مردم اصلا رسم نمی‌باشد از ناحیه شارع مقدّس تحریم شده است و این نه از باب آن است که عقل عملی روی مبنای عادت قبح آن را درک کرده و به تبع عقل، شارع تحریم نموده باشد، بلکه از باب این است که پوشیدن (لباس الشهرة) بنفسه مفسده دارد که باعث تنفر و اشمزاز مردم می‌شود، بخاطر همین مفسده، شارع آن را تحریم نموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۷

الشهرة، أى اللباس غیر المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحكم لا لاجل المتابعة لحکم الناس، بل لان مخالفة الناس فى زیهم (۱) على وجه یشیر فیهم السخریة و الاشمزاز فیہ مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا. و هذا شیء آخر غیر ما نحن فیہ. فتحصل من جمیع ما ذکرنا (۲) - و قد أطلنا الکلام لغرض کشف الموضوع کشفًا تامًا - أنه لیس کل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضعًا للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما کان سببه ادراک کمال الشیء او نقصه على نحو کلی، و ما کان سببه ادراک ملائمته او

(۱). «زی» شکل لباس، طرز لباس، مد لباس.

(۲). از مباحث گذشته در طّی چهار تا (امر)، (با آنکه بخاطر مشخص شدن موضوع نزاع بطور کامل) بطول انجامید چند تا مطلب بطور وضوح بدست آمد:

مطلب اوّل: حسن و قبح عقلی سه معنی دارد و تنها معنی سوّم که (مدح و ذمّ) باشد محلّ نزاع بین اشاعره و عدلیّه می‌باشد و این حسن و قبح به معنی سوّم از قضایای «مشهورات» بوده و حاکم آن عقل عملی می‌باشد.

مطلب دوّم: درک عقل عملی حسن و قبح به معنی، «مدح و ذمّ» را پنج تا سبب و علت دارد و همه را بیان کردیم و معلوم شد که حسن و قبح به معنی مدح و ذمّ در صورتی محلّ نزاع و موضوع بحث بین اشاعره و عدلیّه می‌باشد که سبب و علت آن، همان سبب اوّل و دوّم باشد، سبب اوّل این بود که عقل نظری کمال و نقص شیء را (البته علی نحو کلی و عام) درک می‌کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذمّ آن را ادراک می‌نماید، سبب دوّم آن بود که عقل نظری ملائمت و منافرت شیء را بداعی مصلحت و مفسده عامه، درک می‌کند و بدنبال آن عقل عملی مدح و ذمّ آن را ادراک می‌نماید این حسن و قبح به معنی سوّم که بتوسط عقل عملی درک می‌شود و ناشی از همین دو سبب مذکور می‌باشد، احکام عقلیه‌ای است که عقلا بما هم عقلا، حکم نموده‌اند و موضوع محلّ نزاع همین احکام عقلی خواهد بود، و ما مدعی هستیم که شارع مقدّس در این احکام عقلا (با شرایطی که بیان شد) عقلا را تبعیت می‌کند به این معنی که شارع احکام عقلا را تصویب و تأیید می‌نماید، به عبارت دیگر ملازمه بین حکم عقلا به مدح و ذمّ شیئی و بین حکم شرع به وجوب و حرمت آن، خواهد بود و بهذا تعرف خلط و اشتباهی را که در کلام عدّه‌ای از بحث کنندگان از مسئله حسن و قبح عقلی واقع شده است، و در مقابل عدلیّه، اشاعره ملازمه مذکور را قبول ندارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۸

عدمها على نحو کلی ایضا من جهة مصلحة نوعیة او مفسدة نوعیة فان الاحکام العقلیة الناشئة من هذه الاسباب هی احکام للعقلاء بما

هم عقلاء و هی التي ندعی فیها ان الشارع لا بد أن يتابعهم فی حکمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فی کلام جمله من الباحثین عن هذا الموضوع.

۵- معنی الحسن و القبح الذاتیین

ان الحسن و القبح بالمعنی الثالث ینقسمان إلى ثلاثة اقسام:

۱- ما هو (علّة) للحسن و القبح، و ینسب للحسن و القبح فیہ ب (الذاتیین)؛ (۱) مثل

(۱). ما حصل و کوتاه سخن در امر پنجم از این قرار است که حسن و قبح به معنی سوّم به سه قسم تقسیم می‌شود، به عبارت دیگر افعال اختیاری انسان در رابطه با حسن و قبح داشتن بر سه قسم خواهد بود:

قسم اول: افعالی که ذاتا حسن و قبح دارد یعنی حسن بودن و قبیح بودن، ذات و حقیقت فعل را تشکیل می‌دهد، مانند عدالت و ظلم تا مادامی که عنوان عدل و ظلم محفوظ باشد حسن و قبح موجود است و همیشه فاعل عدل ممدوح و فاعل ظلم مذموم می‌باشد و به تعبیر مرحوم مظفر عدل و ظلم علت تامه حسن و قبح است (البته منظور از علت در اینجا علت فلسفی که در تکوینات مطرح است نمی‌باشد، بلکه منظور از علت «تمام موضوع بودن» است که عدل تمام موضوع برای حسن و حکم عقلا به مدح فاعل آن می‌باشد و کذا ظلم «تمام موضوع» برای حکم عقلا- به مذمت فاعل آن خواهد بود) و این حسن و قبح را به حسن و قبح ذاتی نامگذاری کرده‌اند که حسن از عدل و قبح از ظلم جدا هرگز نشاید در دو عالم (سفیدرویی ز عدل و سیاهرویی ز ظلم اندر دو عالم* جدا هرگز نشد و الله اعلم).

قسم دوم: خود فعل مقتضی حسن و قبح است مانند تعظیم صدیق «لو خلی و نفسه» حسن را دارد به این معنی تعظیم صدیق حسن است و فاعل آن ممدوح می‌باشد و تحقیر صدیق قبیح است و فاعل آن مذموم خواهد بود و اما اگر عنوانی اخیری بر تعظیم صدیق و تحقیر آن عارض شود مثلا تعظیم صدیق باعث ظلم بر شخص سوّمی بشود حسن خود را از دست می‌دهد و قبیح خواهد شد و اگر تحقیر صدیق باعث نجات او گردد حسن خواهد بود.

قسم سوّم: افعالی است که نه علت حسن و قبح می‌باشند و نه اقتضای حسن و قبح را دارند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۱۹

العدل و الظلم؛ و العلم و الجهل. فان العدل بما هو عدل لا یكون الا حسنا ابدأ ای انه متی ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان یمدح علیه فاعله عند العقلاء و یعد عندهم محسنا.

و كذلك الظلم بما هو ظلم لا یكون الا قبیحا، ای انه متی ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم و یعد مسیئا.

۲- ما هو (مقتض) لهما، و ینسب للحسن و القبح فیہ ب (العرضیین) مثل تعظیم الصدیق و تحقیره، فان تعظیم الصدیق لو خلی و نفسه فهو حسن ممدوح علیه، و تحقیره كذلك قبیح لو خلی و نفسه. و لكن تعظیم الصدیق بعنوان انه تعظیم الصدیق یجوز أن یكون قبیحا مذموما كما إذا كان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه یمدح ان یكون قبیحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقیر الصدیق بعنوان انه تحقیر له یجوز ان یكون حسنا ممدوحا علیه كما إذا كان سببا لنجاته، و لكن یمدح ان یكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

۳- ما لا علیه له و لا اقتضاء فیہ فی نفسه للحسن و القبح أصلا، و انما قد یتصف بالحسن تارة إذا انطبق علیه عنوان حسن كالعدل، و قد یتصف بالقبح اخری إذا انطبق علیه عنوان قبیح كالظلم. و قد لا ینطبق علیه عنوان احدهما فلا یكون حسنا و لا قبیحا، كالضرب مثلا فانه حسن للتأدیب و قبیح للشفی، و لا حسن و لا قبیح كضرب غیر ذی الروح.

و معنی کون الحسن او القبح ذاتیا: ان العنوان المحكوم علیه باحدهما بما هو فی

بلکه نسبت به حسن و قبح بلا اقتضا می‌باشند مانند (ضرب) زدن اگر تحت عنوان تأدیب باشد حسن است و اگر تحت عنوان ظلم باشد قبیح است و اگر موجود بی‌جانی را به باد کتک بگیرد نه حسن دارد و نه قبح خواهد داشت.

البته فراموش نشود که «علت» و «مقتضی» به معنی فلسفی، مورد نظر نیست چه آنکه حسن و قبح از امور اعتباری می‌باشد و مربوط به اعتبار عقلا- و آرای عقلا می‌باشد و در امور اعتباری علت و مقتضی فلسفی مطرح نمی‌باشد و بلکه علت به معنی تمام موضوع برای محمول است که مثلا عدل تمام موضوع است برای محمول خود که حسن باشد (العدل حسن) و تعظیم صدیق مقتضی برای محمول است به این معنی که (التعظیم الصدیق لو خلی و نفسه حسن).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۰

نفسه و فی حد ذاته یکون محکوما به، لا من جهة اندراجہ تحت عنوان آخر. فلا یحتاج إلی واسطه فی اتصافه باحدهما. و معنی کونه مقتضیا لاحدهما: أن العنوان لیس فی حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، و لکنه لو خلی و طبعه کان داخلا تحت العنوان الحسن او القبیح. ألا- تری ان تعظیم الصدیق لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان العدل الذی هو حسن فی ذاته، آی بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعیه عامه. اما لو کان سببا لهلاك نفس محترمه کان قبیحا لانه یدخل حینئذ بما هو تعظیم الصدیق تحت عنوان الظلم و لا یخرج عن عنوان کونه تعظیما للصدیق.

و كذلك یقال فی تحقیر الصدیق، فانه لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان الظلم الذی هو قبیح بحسب ذاته، آی بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعیه عامه. فلو کان سببا لنجاه نفس محترمه کان حسنا لانه یدخل حینئذ تحت عنوان العدل و لا یخرج عن عنوان کونه تحقیرا للصدیق.

و اما العناوین من القسم الثالث فلیست فی حد ذاتها لو خلیت و انفسها داخلة تحت عنوان حسن او قبیح، فلذلك لا تكون لها علیه و لا اقتضاء.

و علی هذا یتضح معنی العلیه و الاقتضاء هنا، فان المراد من العلیه أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حکم العقلاء بالحسن او القبح. و المراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلی و طبعه یکون داخلا فیما هو موضوع لحکم العقلاء بالحسن او القبح. و لیس المراد من العلیه و الاقتضاء ما هو معروف من معنایهما انه بمعنی التأثير و الایجاد فانه من البدیهی انه لا- علیه و لا- اقتضاء لعناوین الافعال فی أحكام العقلاء الا من باب علیه الموضوع لمحموله.

۶- ادله الطرفين

بتقدیم الامور السابقه نستطیع ان نواجه أدله الطرفين بعین بصیره؛ لنعطی الحکم العادل لاحدهما و نأخذ نتیجه المطلوبه. و نحن نبحث عن ذلك فی عدّه مواد، فنقول: (۱)

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: پس از بیان امور پنجگانه که زمینه داوری بین عدلیه و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۱

اشاعره را فراهم ساختند نوبت آن فرارسیده است که با چشم بصیر و بینا ادله طرفین را نظاره نموده و به کرسی قضاوت بنشینیم و فی ما بین آقایان عدلیه و آقایان اشاعره به قضاوت پردازیم و عادلانه بین آنها داوری نماییم و مشخص کنیم که حق با کدام آنها است و سرانجام نتیجه مطلوب را به دست بیاوریم که آیا حسن و قبح عقلی داریم یا نه، و آیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع وجود

دارد یا خیر؟

و اینک بحث در این زمینه را در چهار ماده ادامه می‌دهیم، در ماده یک، یکی از دلایل اشاعره را مبنی بر انکار حسن و قبح عقلی مطرح نموده و آن را پاسخ خواهیم داد، پیش از ذکر دلیل اشاعره باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: در کتاب منطق جزء سوم بیان شد که قضایای مشهورات به معنی الاخص در مقابل قضایای ضروریات و یقینات می‌باشند و قضایای ضروریات بحکم استقرا بر شش نوع می‌باشد:

۱- (الاولیات) مانند: الكل اعظم من الجزء.

۲- (المشاهدات) مانند: الشمس مضيئة و هذه النار حارة.

۳- (التجربیات) مانند: الجسم يتمد بالحرارة.

۴- (المتواترات) مانند: نزل القرآن على النبي محمد صلى الله عليه و آله.

۵- (الحدسیات) مانند: نور القمر مستفاد من نور الشمس.

۶- (الفطریات) مانند: الثلاثة لا تنقسم بمتساوین.

و قضایای مشهورات در نقطه مقابل ضروریات شش‌گانه می‌باشد و قضیه حسن و قبح از مشهورات است، نه از ضروریات.

نکته دوم: در علم منطق بیان شد که یکی از اقسام حجت (قیاس) است و یکی از اقسام قیاس، قیاس استثنایی آن است که نتیجه و یا نقیض آن در مقدمات قیاس ذکر می‌شود و وضع تالی وضع مقدم را و رفع تالی رفع مقدم را نتیجه خواهد داد و نظر بر اینکه مشتمل بر ادات استثنا می‌باشد لذا قیاس استثنایی می‌گویند، مثلاً: می‌گوییم (ان كان محمداً عالماً فواجب احترامه) (لکنه عالم)، نتیجه می‌گیریم که (فمحمداً واجب احترامه) وضع تالی وضع مقدم را نتیجه داده است و رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می‌دهد بدین کیفیت:

(ان كان محمداً عالماً فواجب احترامه) (لکنه لیس بعالم) (فمحمداً لیس واجب احترامه) که رفع تالی رفع مقدم را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۲

۱- انا ذكرنا أن قضية الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و اشرنا إلى ما كنتم درستومه في الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروریات الست كلها. و منه نعرف المغالطة في دليل الاشاعرة و هو أهم أدلتهم اذ يقولون:

«لو كانت قضية الحسن و القبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه في هذه القضية و بين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. و لكن الفرق موجود قطعاً اذ الحكم الثاني لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف في الاول».

و هذا الدليل من نوع القياس الاستثنائي قد استثنى فيه نقیض التالي ليتنج نقیض المقدم. (۱)

و الجواب عنه: (۲) أن المقدمه الاولى، و هي الجملة الشرطية ممنوعه، و منعها يعلم

نتیجه داد.

آقایان اشاعره با ترتیب دادن قیاس استثنایی می‌خواهد ثابت نماید که حسن و قبح عقلی وجود ندارد به این کیفیت: (لو كانت قضية الحسن و القبح عقلية لما كان الفرق بين هذه القضية و بين قضية «الكل اعظم من الجزء»)، (و لكن الفرق موجود قطعاً)، (فقضية الحسن و القبح ليست عقلية) که رفع تالی رفع مقدم را نتیجه داده یعنی فرق بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به الكل اعظم من الجزء موجود است، چه آنکه در قضیه الكل اعظم من الجزء کسی اختلاف نکرده و در قضیه حسن و قبح اختلاف وجود دارد بنابراین حسن و قبح از احکام عقلی به حساب نمی‌رود آقایان اشاعره با این استدلال حسن و قبح عقلی را به انکار کشاندند.

(۱). تالی در قیاس مذکور (لما كان الفرق بين القضيتين) یعنی عدم فرق بین حکم عقل به حسن و قبح و بین حکم عقل به الكل اعظم من الجزء، نقیض آنکه وجود فرق بین قضیتین باشد استثنا گردیده و رفع نقیض تالی نقیض مقدم را نتیجه داده است مقدم

عبارت بود از (بودن حسن و قبح از احکام عقلی) و نقیض آن (نبودن حسن و قبح از احکام عقلی) می‌باشد و سرانجام ثابت می‌شود که حسن و قبح از احکام عقل نبوده و حسن و قبح عقلی نخواهیم داشت.

(۲). ما حصل جواب آن است که یکی از شرایط انتاج قیاس استثنایی آن است که باید بین مقدم و تالی ملازمه باشد، مثلاً یکی از قیاس‌های استثنایی این است (لو كان زيد عادلاً فهو لا

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۳

مما تقدم آنفاً، لان قضية الحسن و القبح - كما قلنا - من المشهورات و قضية أن الكل أعظم من الجزء من الاوليات اليقينية، فلا ملازمه بینهما و ليس هما من باب واحد حتى يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينهما و بين القضية الثانية.

و ينبغي أن نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه و بين الاوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قیاس احدهما على الاخرى. و الفارق من وجوه ثلاثة:

(الاول) - ان الحاكم في قضايا التادیبات (۱) العقل العملي، و الحاكم في الاوليات

يعصى الله) و لكنّه عصى الله فما كان زيد عادلاً، بين مقدم (عادل بودن زيد) و تالی (معصیت نکردن زيد) تلازم برقرار است و لذا با رفع «تالی» «مقدم» ایضا رفع می‌شود و قیاس نتیجه خواهد داد، و اما در قیاس محل بحث بین «مقدم» (عقلی بودن حسن و قبح) و «تالی» (عدم فرق بین قضیه حسن و قبح و قضیه الكل اعظم من الجزء) ملازمه وجود ندارد، چه آنکه از لازمه عقلی بودن حسن و قبح آن نیست که بین قضیه حسن و قبح و قضیه الكل اعظم من الجزء تفاوت و فرقی نباشد بخاطر آنکه در سابق گفتیم که بعضی از احکام عقلی از قضایای ضروریه است، مانند الكل اعظم من الجزء و بعضی از احکام عقلی از قضایای مشهورات است، بنابراین قضیه حسن و قبح با آنکه با قضیه (الكل اعظم من الجزء) فرق دارد، در عین حال از احکام عقلی به شمار می‌آید، چه آنکه یک بخش از احکام عقلی (مشهورات) است که حسن و قبح از جمله آنها می‌باشد و یک بخش از احکام عقلی (ضروریات) است که قضیه الكل اعظم من الجزء از جمله آنها می‌باشد و سرانجام معلوم گردید که قیاس استثنایی مورد نظر، بخاطر نبودن ملازمه بین مقدم و تالی کارآیی خود را از دست می‌دهد و منتج نخواهد بود و ثابت می‌شود که قضیه حسن و قبح با آنکه با قضیه الكل اعظم من الجزء تفاوت دارد در عین حال از احکام عقلی خواهد بود ثبوت اینکه استدلال اشعریها برای انکار حسن و قبح عقلی پایه و اساسی ندارد.

مرحوم مظفر در ادامه بحث فرقهایی را بین قضایای (مشهورات) و (یقینیات و ضروریات) بیان می‌فرماید.

(۱). در گذشته بیان نمودیم که قضایای (المشهورات) که در مقابل (ضروریات) است به حسب اختلاف اسباب شهرت به چند قسم منقسم می‌شود که یکی از آنها (التادیبات) می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۴

العقل النظري.

(الثانی) - ان القضية التادیبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، و الاوليات لها واقع خارجي.

(الثالث) - ان القضية التادیبية لا- يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلی و نفسه و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته فيما سبق في الامر الثاني. و ليس كذلك القضية الاولى التي يكفي تصور طرفيها في الحكم، فانه لا بد ألا يشد عاقل في الحكم (۱) بها لأول وهلة.

۲- و من أدلتهم على انكار (۲) الحسن و القبح العقليين ان قالوا: انه لو كان ذلك

(۱). یعنی پس البته لابد است که تنها و مفرد نباشد عاقل در حکم کردن به قضیه اولیه و ضروریه در ابتدای وهله، به این معنی قضیه اولیه و ضروریه این چنین نیست که بعضی از عقلا آن را درک نمایند و بعضی درک نکنند، بلکه قضیه اولیه و ضروریه را هر عاقلی درک می‌کند و حکم خواهد کرد، مثلا قضیه الکُل اعظم من الجزء که از قضایای اولیه و ضروریه می‌باشد همه آن را درک می‌کند و به محض تصوّر طرفین قضیه، (کُلّ) و (جزء) فوراً حکم می‌کند که کل اعظم از جزء است و در این حکم عاقل تنها و مفرد نخواهد بود.

(۲). دلیل دوم اشاعره بر انکار حسن و قبح عقلی ایضا به صورت قیاس استثنایی می‌باشد، به این کیفیت (لو كان الحسن والقبح عقليا)، مقدم (لما اختلف حسن الاشياء وقبحها)، تالی.

و لکن اختلاف موجود که رفع تالی رفع مقدم را نتیجه می‌دهد که حسن و قبح اشياء عقلی نمی‌باشد، به عبارت واضح تر حسن و قبح اشياء به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف می‌شود، مثلا صدق گاهی حسن است و گاهی قبیح می‌شود و همچنین کذب و ضرب و قیام و قعود و ... و اختلاف حسن و قبح اشياء با عقلی بودن حسن و قبح، سازگار نمی‌باشد، چه آنکه اگر عقلی باشد نباید به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف بشود، معلوم می‌شود که حسن و قبح اشياء تابع امر شارع خواهد بود.

و الجواب: در قیاس مذکور بین مقدم و تالی ملازمه نمی‌باشد یعنی از لازمه عقلی بودن حسن و قبح آن نیست که حسن و قبح اشياء به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف نشود، بنابراین قیاس استثنایی مزبور نتیجه‌ای بیار ندارد و در گذشته بیان کردیم که اشياء و افعال در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۵

عقلیا لما اختلف حسن الاشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق اذ يكون مرة ممدوحا عليه و اخرى مذموما عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. و كذلك الكذب بالعكس يكون مذموما عليه و ممدوحا عليه، إذا كان فيه نفع كبير. كالضرب و القیام و القعود و نحوها مما یختلف حسنه و قبحه.

و الجواب عن هذا الدلیل و اشباهه یتظهر مما ذكرناه من أن حسن الاشياء و قبحها علی انحاء ثلاثه، فما كان ذاتیا لا یقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لا یكون قبیحا ابداء، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا یكون حسنا ابداء، ای انه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. و اما ما كان عرضیا فانه یختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلا الصدق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحا و ان دخل تحت عنوان الظلم كان قبیحا. و كذلك الكذب و ما ذكر من الامثلة.

و الخلاصة ان العدلیة لا یقولون بان جمیع الاشياء لا بد ان تتصف بالحسن ابداء او بالقبح ابداء، حتی یلزم ما ذكر من الاشكال.

۳- و قد استدلت العدلیة (۱) علی مذهبهم بما خلاصته:

رابطه با حسن و قبح داشتن بر سه قسم می‌باشد بعضی از اشياء حسن و قبح ذاتی دارد، مانند:

عدل و ظلم و بعضی از اشياء مقتضی حسن و قبح را دارد، مانند: صدق و کذب و بعضی از اشياء بلا اقتضا می‌باشد بنابراین در عین حال که حسن و قبح اشياء عقلی می‌باشد به اختلاف وجوه و اعتبارات مختلف می‌شود.

(۱). عدلیها برای اثبات حسن و قبح عقلی استدلال نموده‌اند که بالضروره و البداهه، حسن احسان و قبح ظلم را با قطع نظر از اعتبار و امر شارع همه عقلا درک می‌نمایند و حتی عقلایی که منکر دین و شریعت هستند ایضا چنین درکی دارند.

و اجیب عنه: اشعریها ممکن است در پاسخ این استدلال بگویند که حسن و قبح مذکور به معنی اول (کمال و نقص) و دوم (ملائمت و منافرة) می‌باشد، در پاسخ «اجیب» باید بگوییم که در سابق بیان شد که محل نزاع آن است که آیا عقل عملی حسن و

قبح به معنی مدح و ذم را درک می‌کند یا خیر؟ و گفتیم که درک عقل عملی علت و سبب می‌خواهد در مسئله حسن احسان و قبح ظلم ماجرا از این قرار است که اولاً- عقل نظری کمال احسان و نقص ظلم و یا ملائمت احسان و منافرت ظلم را، درک می‌کند و سپس عقل عملی مدح احسان و ذم ظلم را

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۶

«انه من المعلوم ضرورة حسن الاحسان و قبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتى منكر الشرائع». و اجیب عنه، بأن الحسن و القبح فی ذلك بمعنى الملاءمة و المنافرة أو بمعنى صفة الكمال و النقص، و هو مسلم لا نزاع فيه. و اما بالمعنى المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

و نحن نقول: ان من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الاحسان و قبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الاحسان و ذمهم لفاعل الظلم. و لا شك فی ان هذا المدح و الذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس و منكره مكابر. و الذى يدفع العقلاء لهذا- كما قدمنا- شعورهم بأن العدل كمال للعادل و ملاءمته لمصلحة النوع الانسانی و بقاءه و شعورهم بنقص الظلم و منافرتهم لمصلحة النوع الانسانی و بقاءه.

۴- و استدلال العدلیة ایضا (۱) بان الحسن و القبح لو كانا لا یثبتان الا من طریق

درک خواهد کرد، بنابراین مدح احسان و ذم ظلم از نظر عقلا بديهی و ضروری است و فاعل احسان ممدوح و فاعل ظلم مذموم می‌باشد و این درک از ناحیه عقل عملی می‌باشد که سبب و علت آن این است که عقل نظری کمال و ملائمت و نقص و منافرت احسان و ظلم را درک کرده است، بنابراین استدلال عدلیها بقوت خود باقی است که ضرورت و بداهت حکم می‌کند که احسان حسن است به معنی ممدوح بودن فاعل آن و ظلم قبیح است به معنی مذموم بودن فاعل آن.

چنانچه از عبارت کتاب (و المذی يدفع العقلاء ...) کاملاً- استفاده می‌شود که عقلا در مرحله اول کمال و نقص احسان و ظلم را درمی‌یابند و پس از آن به مدح احسان و ذم ظلم حکم می‌نمایند.

(۱). ما حصل استدلال دوّم عدلیه بر اثبات حسن و قبح عقلی آن است که به صورت قیاس استثنایی می‌گوییم: مقدم: (اگر حسن و قبح ثابت نشود مگر از طریق شارع) تالی: (پس حسن و قبح اصلاً نباید ثابت شوند حتّی از طریق شارع و لکن حسن و قبح ثابت است) با رفع تالی، مقدم رفع می‌شود و نتیجه می‌گیریم که: (پس حسن و قبح از طریق عقل ثابت می‌شود) و ملازمه بین تالی و مقدم (یعنی اگر حسن و قبح عقلی نباشد حسن و قبح شرعی ثابت نمی‌شود) را به این کیفیت ثابت می‌کنیم: مثلاً: حسن (صلاة) که مأمور به می‌باشد وقتی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۷

الشرع، فهما لا یثبتان اصلاً حتى من طریق الشرع.

و قد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتی:

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا يكون حسناً الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه و إذا نهى عن شيء فلا يكون قبيحاً الا إذا ذم الفاعل عليه. و من أين تعرف انه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به و يذم فاعل المنهى عنه، الا- إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به و قبح المنهى عنه على حكم العقل و هو المطلوب.

ثم لو ثبت (۱) ان الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهى عنه، و المفروض ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، فمن أين نعرف انه صادق في مدحه و ذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

و قد اجاب بعض الاشاعرة (۲) عن هذا التصویر بأنه یکفی فی کون الشیء حسنا ان

ثابت می‌گردد که شارع فاعل آن را مدح کرده باشد یعنی ثواب بدهد و قبح (شرب خمر) که منهی عنه می‌باشد وقتی ثابت می‌شود که شارع فاعل آن را مذمت کرده باشد یعنی عقاب نماید و اینکه شارع فاعل مأمور به را باید ثواب بدهد و فاعل منهی عنه را عقاب نماید ثابت نخواهد شد مگر به حکم عقل یعنی شارع به عنوان آنه عاقل فاعل مأمور به را ممدوح و مستحق ثواب می‌داند و فاعل منهی عنه را مذموم و مستحق عقاب می‌داند بنابراین دیدیم که حسن (مأمور به) و قبح (منهی عنه) توقف دارد بر حکم عقل، به عبارت دیگر حسن و قبح شرعی باید بوسیله حسن و قبح عقلی ثابت شود و اگر حسن و قبح عقلی را منکر شویم حسن و قبح شرعی خودبخود بدیاری عدم رهسپار می‌گردد.

(۱). و ایضا در همین مثال مذکور فرض می‌کنیم ثابت شده است که شارع فاعل مأمور به را مدح کرده یعنی ثواب می‌دهد و فاعل منهی عنه را مذمت کرده یعنی عقاب می‌دهد از کجا بفهمیم که شارع در این مدح و ذمّش صادق است؟ عقل است که حکم می‌کند که کذب بر شارع مقدس قبیح است، بنابراین ثبوت حسن و قبح شرعی بستگی به حسن و قبح عقلی دارد، فثبت اینکه حسن و قبح عقلی خواهیم داشت.

(۲). بعضی از اشعریها از تقریر مذکور پاسخ داده و می‌گویند در حسن (صلاة) همین قدر کافی است که امر به آن تعلق گرفته است و در قبح (شرب خمر) همین مقدار کافی است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۸

یتعلق به الامر و فی کونه قبیحا ان یتعلق به النهی، و الامر و النهی - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. و لا حاجة إلى فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

و هذا الکلام - فی الحقیقه (۱) - یرجع إلى اصل النزاع فی معنی الحسن و القبح،

نهی به آن تعلق گرفته است و نیازی ندارد که از ناحیه شارع مجددا مدح و ذم آمده باشد تا بگوییم که مدح و ذم شارع بحکم عقل است و حسن و قبح عقلی ثابت گردد، و از آن طرف خود امر و نهی وجدانا ثابت است و نیازی به حکم عقل ندارد.

(۱). مرحوم مظفر استدلال مذکور را که از ناحیه عدلیه بیان شد و هم جواب آن را که بعضی اشاعره گفته، قبول ندارد و می‌فرماید که دلیل و جواب آن، هر دو مصادره بر مطلوب است، یعنی مدعا دلیل قرار داده شده است، چه آنکه بازگشت سخن مستدل این شد که حسن و قبح عقلی لازم است برای اینکه اوصاف شیئی به حسن و قبح شرعی بدون ثبوت حسن و قبح عقلی امکان ندارد و محیب بازگشت جوابش این شد که اوصاف شیئی به حسن و قبح شرعی بدون ثبوت حسن و قبح عقلی امکان دارد و حسن و قبح عقلی در اوصاف مذکور نقشی نخواهد داشت و الاحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر ... مرحوم مظفر دلیل مذکور را با تقریر و تصویر دیگری بیان می‌نماید که: به طور مسلم عدلیه و اشاعره وجوب اطاعة امر و نهی که از طرف شارع صادر شود را قبول دارند از اشاعره سؤال می‌کنیم که این وجوب اطاعة از اوامر و نواهی عقلی است و یا شرعی، اگر بگویند عقلی است مدعای ما ثابت می‌شود، لابد می‌گویند وجوب اطاعة شرعی است و به امر اطیعوا الله ... خواهد بود، می‌گوییم وجوب اطاعت امر (أطیعوا الله ...) بحکم عقل است و یا بامر اخری؟ اگر بگویند بامر اخری می‌باشد می‌گوییم: وجوب اطاعة آن امر آخر به چه چیز می‌باشد و اگر بگویند به امر چهارمی خواهد بود ما نقل کلام می‌کنیم در آن امر چهارم که وجوب طاعة امر چهارم به چه چیز می‌باشد.

و خلاصه اگر وجوب عقلی را نپذیریم الی ما لا نهائیه نقل کلام می‌کنیم و گرفتار تسلسل خواهیم شد و تسلسل باطل است.

بنابراین باید قبول کنیم وجوب اطاعة اوامر و نواهی الهی به حکم عقل می‌باشد و بدین کیفیت ثابت گردید که حسن و قبح عقلی

خواهیم داشت و ثبوت حسن و قبح شرعی متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلی می‌باشد و حتی ثبوت شرایع و ادیان و مسئله ارسال رسل و انزال کتب و کلیه مسائل اعتقادی وابسته به حسن و قبح عقلی می‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۲۹

فیکون الدلیل و جوابه صرف دعوی و مصادره علی المطلوب، لاین المستدل یرجع قوله إلی انه یجب المدح و الذم عقلا- لانهما واجبان فی اتصاف الشیء بالحسن و القبح و المجیب یرجع قوله إلی انهما لا یجان عقلا لانهما غیر واجبین فی الحسن و القبح. و الاحسن تصویر الدلیل علی وجه آخر، فنقول:

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر و النواهی الشرعیة و كذلك وجوب المعرفة. و هذا الوجوب عند الاشاعرة وجوب شرعی حسب دعواهم، فنقول لهم:

من أين یثبت هذا الوجوب؟- لا بد ان یثبت بامر من الشارع. فنقل الكلام إلی هذا الامر، فنقول لهم: من این تجب طاعة هذا الامر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، و ان كان شرعيا ایضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعة فنقل الكلام الیه ...

و هكذا نمضی إلی غیر النهایة. و لا نقف حتی ننتهی إلی طاعة وجوبها عقلی لا تتوقف علی أمر الشارع. و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من اصلها یتوقف علی التحسین و التقیح العقلین، و لو كان ثبوتها من طریق شرعی لاستحال ثبوتها، لانا نقل الكلام إلی هذا الطريق الشرعی فیتسلسل إلی غیر النهایة.

و نتیجه: ان ثبوت الحسن و القبح شرعا یتوقف علی ثبوتهما عقلا.

المبحث الثاني- ادراك العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقلین فی الافعال، فقد نسب بعضهم إلی جماعة الاخباریین- علی ما یظهر من کلمات بعضهم- انکار ان یكون للعقل حق ادراك ذلك الحسن و القبح. فلا یثبت شیء من الحسن و القبح الواقعیین بادراك العقل. (۱)

(۱). مرحوم مظفر در اوّل بحث (مستقلات عقلیه) فرمودند که در رابطه با قضیه حسن و قبح در چهار «امر» بحث می‌کنیم:

امر اوّل: این بود که آیا با قطع نظر از حکم شارع برای افعال حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود یا خیر؟ این امر را تحت عنوان (المبحث الاول) مفضّلا بحث نمود و ثابت کرد که افعال فی حدّ انفسها با قطع نظر از حکم شارع دارای حسن و قبح عقلی می‌باشند و ضمنا بیان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۰

فرمود که حسن و قبح به معنی سوّم (مدح و ذم) مورد نزاع است.

امر دوّم: بعد از ثبوت حسن و قبح عقلی برای افعال، آیا عقل تمکّن ادراک حسن و قبح را دارد یا خیر؟ هم‌اکنون همین امر دوّم را تحت عنوان (المبحث الثانی) مورد بحث قرار می‌دهد.

مؤلف: (پیش از آنکه وارد اصل بحث مبحث ثانی بشویم نکته‌ای را یادآور می‌شویم و آن نکته این است که مرحوم مظفر در صفحه ۳۹۰، سطر ۱۳ (و لا- ینبغی ان یخفی ...) اشکالی را مطرح نمود مبنی بر اینکه مطرح نمودن امر دوّم بعد از امر اوّل لغو و بی‌فایده است چه آنکه اگر در امر اوّل ثابت شود که افعال فی نفسها حسن و قبح عقلی دارند خودبخود ثابت می‌شود که عقل آنها را ادراک خواهد کرد، دیگر مطرح نمودن امر دوّم که آیا عقل تمکّن درک حسن و قبح را دارد یا ندارد بی‌معنی و لغو می‌باشد.

مرحوم مظفر پاسخ داد که مطرح نمودن امر دوّم بخاطر مغالطه و اشتباهی است که بعضی از اخباریها مرتکب شده است و الا درست است که بعد از تحریر امر اوّل مجالی برای تحریر امر دوّم باقی نمی‌ماند، و فرمود: (فانتظر توضیح ذلك فی محلّه القریب) و آن

محل قریب همین (مبحث ثانی) می‌باشد و آن مغالطه و اشتباه را که بعضی از اخباری‌ها مرتکب شده‌اند در همین مبحث ثانی واضح و روشن خواهد شد) در مبحث ثانی موضوع بحث این است که پس از ثبوت اینکه افعال فی نفسها حسن و قبح عقلی با قطع نظر از حکم شارع دارند آیا عقل حسن و قبح افعال را درک می‌کند یا خیر؟ بعضی از علماء به جماعتی از اخباریین نسبت داده‌اند که آنها حق ادراک حسن و قبح را از عقل سلب کرده‌اند و گفته‌اند که حسن و قبحی که واقعیت دارند با ادراک عقل ثابت نمی‌شوند، ولی آنچه که ثابت و مسلم است آن است که اجمالا بعضی از اخباری‌ها اعتماد به ادراکات عقلی را به منظور اثبات احکام شرعی جایز نمی‌دانند و این قول به یکی از وجوه ثلاثه تفسیر شده است:

تفسیر اول: اینکه اخباری‌ها ادراک عقل حسن و قبح را منکر شده‌اند و محور بحث در مبحث ثانی همین تفسیر است. تفسیر دوم: اینکه اخباری‌ها پس از اعتراف بر اینکه عقل می‌تواند حسن و قبح را ادراک نماید ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را انکار نموده‌اند، این مسئله‌ای است که در مبحث ثالث که بعد از حدود یک صفحه می‌آید بررسی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۱

و الشيء الثابت قطعاً عنهم على الاجمال القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الادراكات العقلية في اثبات الاحكام الشرعية. و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثه حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

۱- انكار ادراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني.

۲- بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع. و هذه

تفسیر سوم: اخباری‌ها ثبوت حسن و قبح واقعی را قبول دارند و ایضا معتقدند که عقل حسن و قبح را ادراک می‌کند و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را ایضا می‌پذیرند، و لکن حکم شرعی را که از طریق ملازمه عقلیه حاصل و ثابت شده واجب اطاعت نمی‌دانند، یعنی حجیت عقل را انکار نموده‌اند، این مسئله در مباحث حجت (مقصد سوم) بررسی خواهد شد.

بنابراین در مبحث ثانی باید تفسیر اول را بررسی نماییم، فان ارادوا التفسیر الاول ... اگر اخباری‌ها بعد از اعتراف ثبوت حسن و قبح عقلی بگویند که عقل آن حسن و قبح عقلی را نمی‌تواند درک کند، سخن گزاف و بی‌معنایی را گفته‌اند، چه آنکه در سابق بیان کردیم که حسن و قبح عقلی به معنی سوم (مدح و ذم) دائر مدار ادراک عقلا و تطابق آرای عقلا بوده و واقعیت خارجی و مابازاء خارج از ادراک عقل ندارد، بنابراین اگر کسی بگوید که حسن و قبح عقلی واقعیت دارد و لکن عقل آن را درک نمی‌کند، مثل آن است که گفته باشد «اربعه» زوجیت ندارد و این سخن انفکاک شیء از خود می‌باشد چه آنکه به مجرد اعتراف ثبوت حسن و قبح عقلی خودبه‌خود ثابت می‌شود که عقل آنها را ادراک می‌نماید، آری اگر حسن و قبح را به معنی اول و دوم (کمال و نقص و ملائمت و منافرت) تفسیر نماییم بگوییم که حسن و قبح وجود دارد و عقل آنها را درک نمی‌کند و لکن محل نزاع حسن و قبح به معنی سوم است که واقعیت آنها بستگی دارد به ادراک عقلا.

کوتاه سخن: واضح گردید که بعضی از اخباری‌ها از یک طرف واقعیت حسن و قبح عقلی را قبول دارند و از طرف دیگر مدعی هستند که عقل آنها را ادراک نمی‌کند و همین مغالطه و خطای بعضی از اخباری‌ها باعث گردید که مسئله ادراک عقل حسن و قبح عقلی را پس از ثبوت حسن و قبح عقلی مطرح و مورد بحث واقع بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۲

هي المسألة الآتية في (المبحث الثالث).

۳- بعد الاعتراف بثبوت ادراك العقل و ثبوت الملازمة انكار وجوب اطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل و مرجع ذلك إلى انكار حجیة العقل. و سیأتی البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

و علیه، فان أرادوا التفسیر الاول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقلیین فهو کلام لا معنی له، لانه قد تقدم انه لا واقعیة للحسن و القبح بالمعنی المتنازع فيه مع الاشاعرة و هو المعنی الثالث الا ادراک العقلاء لذلك و تطابق آرائهم علی مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبیح علی ما اوضحناه فیما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنی فهو اعتراف بادراک العقل. و لا- معنی للتفکیک بین ثبوت الحسن و القبح و بین ادراک العقل لهما الا إذا جاز تفکیک الشیء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنیین الاولین جاز هذا التفکیک و لكنهما لیسا موضع النزاع عندهم. و هذا الامر واضح لا یتحتاج إلى اکثر من هذا البیان بعد ما قدمناه فی المبحث الاول.

المبحث الثالث ثبوت الملازمة العقلية بين حکم العقل و حکم الشرع

اشاره

و معنی الملازمة العقلية هنا- علی ما تقدم- انه إذا حکم العقل بحسن شیء او قبحه هل یلزم عقلا أن یحکم الشرع علی طبقه؟ (۱)

(۱). مرحوم مظفر در اول بحث مستقلات عقلیه فرمودند جهت بررسی تفصیلی همه جوانب «قضیه حسن و قبح عقلی» باید در چهار امر بحث نماییم، امر اول و دوم تحت عنوان المبحث الاول و المبحث الثاني به طور گسترده‌ای بررسی شد و امر چهارم (آیا حکم عقل به ملازمه حجیت دارد یا نه؟) در مباحث حجت (مقصد سوم کتاب) بحث خواهد شد.

و اینک تحت عنوان (المبحث الثالث) به تحقیق و بررسی (امر سوم) می‌پردازد و محور بحث این است که آیا ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع می‌باشد یا خیر به عبارت اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۳

و هذه هی المسألة الاصولیة التي تخص علمنا، و کل ما تقدم من الکلام کان كالمقدمة لها. و قد قلنا سابقا: ان الاخباریین فسر کلامهم- فی احد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذي يظهر من کلام بعضهم- بانکار هذه الملازمة. و اما الاصوليون فقد انکرها منهم صاحب الفصول و لم نعرف له موافقا. و سیأتی توجیه کلامهم و کلام

دیگر آیا عقل می‌تواند درک کند که کلاً حکم العقل بحسنه حکم الشرع بوجوبه و کلاً حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته، و یا چنین ادراکی ندارد؟

در حقیقت همین مسئله ملازمه عقلیه مسئله اصولی است و مورد بحث آن علم اصول می‌باشد امّا مبحث اول و دوم از مسائل علم اصول بحساب نمی‌آیند و آنها را به عنوان مقدمه برای مسئله ملازمه عقلیه ذکر نمودند.

علی ای حال بعضی از علمای اخباریین ملازمه عقلیه را منکر شده‌اند و از علمای علم اصول ظاهراً تنها صاحب فصول ملازمه عقلیه را انکار نموده است، حق مطلب آن است که ملازمه عقلیه ثابت است و ما حصل دلیل آن این است که با توجه به امر اول و دوم (که دو مسئله ثابت شد یعنی حسن و قبح واقعیت دارد و عقل، حسن و قبح عقلی را درک می‌کند) خودبخود ثابت می‌شود که ملازمه موجود است، مثلاً زمانی که عقل حسن عدل را درک نمود و این نشانگر آن است که همه عقلا در حسن عدل اتفاق نظر دارند (یعنی فرض همین است که حسن و قبح اشیاء را عقل درک می‌کند) و اگر همه عقلا اتفاق نظر نداشته باشند خلاف فرض است (یعنی اگر همه عقلا- اتفاق نظر نداشته باشند معلوم می‌شود که عقل حسن و قبح اشیاء را درک نمی‌کند بنابراین اگر عقلا

اتفاق نظر دارند که «عدل» حسن است و یکی از عقلا شارع است و بلکه رئیس و آفریننده عقل است و نظر شارع ایضا با عقلا موافق می‌باشد و شارع باید به وجوب عدل حکم نماید.

و اگر شارع با سایر عقلا شریک و هم‌صدا نباشد معلوم می‌شود که حکم عقل به حسن عدل نشانگر اتفاق جمیع آرا نمی‌باشد برای اینکه شارع که یکی از عقلا است مخالفت نموده و اینکه حکم به حسن عدل مورد اتفاق جمیع آرا نباشد خلاف فرض است و فرض بر این بود که در مبحث ثانی ثابت گردید عقل حسن شیئی را درک می‌کند و معنی درک عقل حسن شیئی را این است که جمیع عقلا اتفاق نظر داشته باشند، توضیح بیشتری در این دلیل در بحث تحت عنوان «توضیح و تذنیب» خواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۴

الاجباریین.

و الحق ان الملازمة ثابتة عقلا فان العقل إذا حکم بحسن شیء او قبحه- ای انه إذا تطابقت آراء العقلاء جمیعا بما هم عقلاء علی حسن شیء لما فیہ من حفظ النظام و بقاء النوع او علی قبحه لما فیہ من الاخلال بذلك- فان الحکم هذا یكون بادی رأی الجمیع فلا بد ان یحکم الشارع بحکمهم، لانه منهم بل رئیسهم. فهو بما هو عاقل- بل خالق العقل- کسائر العقلاء لا بد أن یحکم بما یحکمون. و لو فرضنا أنه لم یشاركهم فی حکمهم لما كان ذلك الحکم بادی رأی الجمیع، و هذا خلاف الفرض.

و بعد ثبوت ذلك ینبغی أن نبحت هنا عن مسألة اخرى، (۱) و هی أنه لو ورد من الشارع امر فی مورد حکم العقل کقوله تعالی: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ» فهذا الامر من

(۱). در مباحث گذشته بیان شد که ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع ثابت و برقرار است و این ملازمه عقلیه در ردیف ادله اثبات حکم شرعی قرار دارد، مرحوم مظفر در رابطه با ملازمه عقلیه به نکته جالب و مهمی اشاره می‌فرماید، و نکته این است که ملازمه عقلیه به این معنی نیست که به طور کلی و عموم در همه جا حکم عقل از حکم شرع کشف می‌نماید بلکه در بعضی از موارد حکم عقلی از حکم شرعی کشف نخواهد کرد و ملازمه برگزار نمی‌باشد، مثلا یکی از آن موارد این است که عقل حسن اطاعت را درک می‌کند ولی حکم شرعی ثابت نمی‌شود و امر (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ) حکم شرعی را ثابت نخواهد کرد و ارشادی می‌باشد و لذا اگر کسی امر (صلّ) را اطاعت نماید و نماز بخواند دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود که یکی برای صلاة باشد و دیگری برای اطاعة از امر (صلّ) باشد، بنابراین دیدیم که عقل به حسن اطاعت از امر (صلّ) مثلا حکم نموده و حکم شرعی مربوط به اطاعت (که اطاعت شرعا واجب باشد) ثابت نمی‌شود، آری اگر ثابت شود که امر (اطيعوا الله...) مولوی می‌باشد در این صورت از حکم عقل به حسن اطاعت حکم شرع بر وجوب شرعی اطاعت، کشف می‌شود و ملازمه ثابت خواهد شد، و لکن مولوی بودن امر (اطيعوا) ثابت نخواهد شد.

و لذا مرحوم مظفر مسئله اینکه آیا امر (اطيعوا) مولوی است و یا ارشادی است را مورد بررسی قرار می‌دهد و سرانجام ثابت می‌کند که امر مذکور ارشادی است و ثابت می‌شود که در بعضی موارد ملازمه عقلیه بین حکم عقل و حکم شرع برقرار نمی‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۵

الشارع هل هو امر مولوی أی انه امر منه بما هو مولی، او انه امر ارشادی أی انه أمر لأجل الارشاد إلی ما حکم به العقل، أی انه امر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة أخرى انّ النزاع (۱) هنا فی ان مثل هذا الامر من الشارع هل هو امر تأسیسی، و هذا معنی انه مولوی او انه أمر تأکیدی و هو معنی انه ارشادی؟

لقد وقع الخلاف فی ذلك، و الحق انه للارشاد (۲) حیث یفرض ان حکم العقل هذا

(۱). خلاصه نزاع این است که مثلاً (اطیعوا الله...) از ناحیه شارع در مورد حکم عقل، وارد شده است (مورد حکم عقل یعنی عقل حسن اطاعت امر مولی را درک می‌کند) این (امر) آیا مولوی می‌باشد و یا ارشادی، تأسیسی می‌باشد و یا تأکیدی؟ مولوی و تأسیسی به امری گفته می‌شود که حکم تازه و مستقل آورده باشد که دارای ثواب خواهد بود، ارشادی و تأکیدی به امری گفته می‌شود که حکم تازه‌ای را نیاورده و بلکه حکم عقل را تأکید و ارشاد می‌نماید و ثوابی ندارد.

(۲). از نظر مرحوم مظفر حق مطلب آن است که امر مزبور ارشادی می‌باشد و دلیل اول بر ارشادی بودن (امر) آن است که همیشه مولی و شارع بداعی آنکه مکلف را بسوی عمل برانگیزاند و به اصطلاح (هل) بدهد، امر صادر می‌نماید در مورد نزاع فرض این است که عقل حسن اطاعت را درک نموده و همین درک عقل کافی است که مکلف وادار گردد و تصمیم انجام عمل (مثلاً صلاة) را بگیرد و نیازی وجود ندارد که شارع به عنوان مولی امر مولوی صادر کند و به اصطلاح ساده و عرفی مکلف با حکم عقل به سوی عمل هل داده شده است و لازم نیست که برای هل دادن مکلف، مولی امر صادر نماید و حتی (امر) مولوی لغو خواهد بود، چه آنکه تحصیل حاصل لازم می‌آید، یعنی مکلف با حکم عقلی به سوی عمل (هل) داده شده است و اگر امر مولوی برای (هل) دادن مکلف صادر شود تحصیل حاصل است.

بنابراین اوامری که در موارد مستقلات عقلیه (البته در سلسله معلول و امثال باشد، مانند: امر (اطیعوا) ملازمه نخواهد بود) و در سلسله علل و مصالح و مفسد در مانند درک عقل حسن عدالت و قبح ظلم، حکم شرعی بوجوب عدالت و حرمت ظلم ثابت می‌شود و ملازمه وجود دارد، و همچنین در همه مواردی که مستقلات عقلیه در سلسله علل و مصالح و مفسد باشد ملازمه ثابت است و اما اگر مستقلات عقلیه در سلسله معلول و امثال باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۶

كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و اندفاع ارادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثاً و لغواً، بل هو مستحيل لانه يكون من باب تحصیل الحاصل.

و عليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الاوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد أن يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت (۱) عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، او انه يلزم منه ذلك بل هو عينه و لكن لا يدرک ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس ادراك استحقاق المدح و الذم كافياً لدعوة كل احد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغنى اكثر الناس عن الامر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى

مانند: امر (اطیعوا) ملازمه نخواهد بود).

(۱). از این عبارت تا (ألاً إذا استلزم منه محال التسلسل...) می‌خواهد ثابت کند که لغویت و تحصیل حاصل لازم نمی‌شود و خلاصه مطلب از این قرار است: مثلاً پیش از آمدن امر (اطیعوا) عقل و عقلاً حسن اطاعت و قبح مخالفت از امر (صل) را درک کرده است و مکلف از حکم عقل و تطابق آرای عقلاً- تنها استحقاق مدح و ذم را می‌فهمد نه ثواب و عقاب را و تنها استحقاق مدح و ذم مکلف را به سوی انجام عمل نمی‌تواند تحریک کند و ثواب و عقاب است که می‌تواند محرک باشد بنابراین امر (اطیعوا) باید مولوی باشد و مکلف را به سوی عمل تحریک نماید، و لغویت لازم نمی‌شود.

(او آنه يلزم منه ذلك) و اگر بگوییم استحقاق مدح و ذم که از حکم عقل و تطابق آرای عقلاً استفاده می‌شود ثواب و عقاب را لازم دارد و بلکه عین ثواب و عقاب می‌باشد و مکلف از حکم عقل ثواب و عقاب را می‌فهمد و به سوی عمل تحریک می‌گردد و لكن این درک را همه مکلفین ندارند و بعضی قلیل از مکلفین شاید این درک را داشته باشند، بنابراین اکثر مکلفین استحقاق مدح و ذم

ثواب و عقاب را نمی‌فهمند و برای تحریک شدن به سوی عمل احتیاج به امر مولوی دارند، و لذا اگر امر (اطیعوا) مولوی باشد و عقاب و ثواب را برای مکلفین بفهماند و باعث تحریک آنها الی العمل بشود لغویت و تحصیل حاصل لازم نخواهد آمد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۷

الفعل و انقیاده، فاذا ورد أمر من المولى فى مورد حکم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الامر المولى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل (۱) كالامر بالطاعة و الامر بالمعرفة. (۲) بل مثل هذه الموارد لا معنى لان يكون الامر فيها مولویا، لانه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظیر الامر بالاحتیاط فى أطراف العلم الاجمالی.

(۱). مرحوم مظفر دلیل دومی را بر اثبات ارشادی بودن (اوامر) مورد بحث، بیان می‌فرماید که مثلاً اگر امر (اطیعوا) مولوی باشد و این امر (اطیعوا) در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (صلّ) را انجام دهد باید (امر) مولوی سوّمی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا (امر) (اطیعوا) را انجام دهد و ایضا باید (امر) مولوی چهارمی باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر سوّم را انجام دهد و کذا امر پنجم مولوی باید باشد که در مکلف ایجاد داعی نماید تا امر چهارم را انجام دهد و همچنین امر ششم باید مولوی باشد ... و بالاخره سر از تسلسل در می‌آوریم و تسلسل باطل خواهد بود.

بنابراین باید بپذیریم که (امر اطیعوا) ارشادی است و مکلف بداعی حکم عقل به حسن اطاعت، امر (صلّ) را عملی می‌نماید و (امر اطیعوا) که پس از حکم عقل به حسن اطاعت صادر شده است ارشادی می‌باشد و تنها حکم عقل را تأکید خواهد کرد، و بلکه اگر امر اطیعوا حمل بر مولوی بشود بی‌معنا است، چه آنکه اگر مکلف امر (صلّ) را عملی کند دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه تنها یک ثواب را که مربوط به صلاّه است مستحق خواهد شد، نظیر امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی مثلاً مکلف می‌داند که یکی از دو ظرف آب نجس است و به حکم احتیاط مأمور است بر اینکه از هر دو ظرف اجتناب کند، در اینجا اگر از هر دو ظرف دوری جست بخاطر آنکه از دو ظرف اجتناب کرده دو تا ثواب را مستحق نمی‌شود بلکه ثواب واحدی را مستحق می‌شود که امر (اجتنب عن النجس) را اطاعت نموده است و آن ثواب بخاطر همان مصلحتی است که دوری از نجس دارد و بر امر احتیاط ثوابی مترتب نمی‌شود.

(۲). یعنی امر به معرفت احکام اگر کسی مثلاً نماز را یاد گرفت و انجام داد، در این صورت دو امر را عملی کرده، یکی امر (صلّ) را و دیگری (امر) یاد گرفتن نماز را و تنها یک ثواب را که مربوط به صلاّه است نصیب می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۸

توضیح و تعقیب (۱)

و الحق ان الالتزام بالتحسين و التقیيح العقلین هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقیيحه، وفقا لحکم العقلاء لانه من جملتهم، لا أنهما شیئان احدهما يلزم الآخر، و ان توهم ذلك بعضهم.

و لذا ترى اکثر الاصولیین و الکلامیین لم يجعلوهما مسألتین بعنوانین، بل لم

(۱). مرحوم مظفر برمی‌گردد به اصل مطلب (وجود ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع) و می‌فرماید واقع مطلب از این قرار است که مسئله حسن و قبح داشتن اشیاء با مسئله تلازم بین حکم عقل و حکم شرع دو تا مسئله و جدای از هم نمی‌باشد، بلکه هر دو مسئله شیئی واحدی است به این معنی که التزام به حسن و قبح عقلی داشتن اشیاء و درک عقل حسن و قبح اشیاء را، عین التزام به این است که بین حکم عقل و حکم شرع ملازمه برقرار است به عبارت دیگر معنای پذیرفتن حسن و قبح عقلی اشیاء و اینکه عقلا

حسن و قبح اشیاء را درک می‌کند، این است که شارع برطبق عقلا حسن و قبح عقلی اشیاء را درک می‌نماید، چه آنکه شارع یکی از عقلا می‌باشد نه آنکه حسن و قبح عقلی اشیاء مسئله‌ای باشد و درک شارع مقدس حسن و قبح اشیاء را، مسئله دیگری باشد و بین آنها ملازمه وجود داشته باشد و لذا اکثر علمای علم اصول و علمای علم کلام هر دو مسئله را مسئله واحد دانسته و همان یک مسئله (تحسین و تقبیح عقلی) را عنوان بحث قرار داده‌اند.

بنابراین دو بحث تحت عنوان ثبوت حسن و قبح عقلی، و دیگری تحت عنوان ثبوت ملازمه عقلیه وجه و دلیلی ندارد.

و اما مرحوم مظفر بحث مستقلات عقلیه را تحت سه عنوان مطرح نمود:

۱- المبحث الاول در ثبوت و واقعیت حسن و قبح عقلی در اشیاء.

۲- المبحث الثانی در اینکه عقل حسن و قبح اشیاء را درک می‌کند یا خیر؟

۳- المبحث الثالث در ثبوت ملازمه عقلیه.

می‌فرماید: ما بخاطر خلاف و نزاعی که در ملازمه عقلیه وجود دارد (مبنی بر اینکه ملازمه عقلیه جدای از تحسین و تقبیح عقلی می‌باشد) لذا ملازمه عقلیه را مستقلا مطرح نمودیم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۳۹

یعنونوا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين و التقبيح العقلين.

و عليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقبيح.

و اما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذي وقع فيها بتوهم التفكيك.

و من العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله (۱) من انكاره للملازمة مع قوله بالتحسين

(۱). صاحب فصول (ره) از علمای علم اصول تنها کسی است که ملازمه عقلیه را منکر شده است در عین حال که حسن و قبح عقلی را قبول دارد، در صورتی که کرارا بیان گردید التزام به حسن و قبح عقلی (البته با دو شرط: ۱- مورد تطابق آرای جمیع عقلا باشد، ۲- روی مبنای مصالح و مفاسد نوعیه باشد) عین التزام به ملازمه عقلیه می‌باشد صاحب فصول چگونه با التزام به حسن و قبح عقلی، ملازمه عقلیه را منکر شده است؟ شاید انگیزه‌اش این باشد که گمان کرده است کلیه مدرکات عقلی، حتی مدرکاتی که مبتنی بر مصالح و مفاسد شخصی (از قبیل عادت و خلق انسانی و انفعال انسانی) می‌باشند داخل در حسن و قبح عقلی هستند و مشاهده فرموده که ملازمه بین حکم عقلی که از عادت و امثال آن بدست آمده و بین حکم شرعی وجود ندارد، لذا ملازمه را بطور مطلق انکار نموده است و لکن ما بطور تفصیل بیان نمودیم که محل بحث حسن و قبح قضایایی می‌باشند که مورد تطابق آرای جمیع عقلا- باشند و به سبب مصالح و مفاسد نوعیه حاصل شده باشند و ملازمه را تنها در همین قضایا قبول داریم، نه در مطلق قضایای عقلی.

بنابراین از مدرکات عقلیه‌ای که مورد تطابق آرای جمیع نباشد و از سبب عام نباشد، از موضوع بحث خارج می‌باشند.

مرحوم مظفر توضیحاتی در این زمینه دارد که ما حاصل آن‌ها از این قرار است که مصالح احکام شرعی عین ملاکات احکام شارع است و ملاکات احکام شارع ضابطه مشخصی ندارد و همه آن‌ها از قبیل مصالح عموم (مانند حفظ نظام و بقای نوع بشر) نمی‌باشند و بدین لحاظ عقل از درک همه ملاکات عاجز است، مثلا اگر عقل مصلحتی را و یا مفسده‌ای را در چیزی درک نمود نمی‌توانیم بگوییم که حتما شارع ایضا برطبق عقل حکم کرده است، و همین است معنای فرمایش امام صادق علیه السلام که با درک عقلی نمی‌توان به احکام دین نایل آمد.

کوتاه سخن: اگر نظر صاحب فصول و اخباریین از انکار ملازمه عقلیه این است که در مدرکات عقلیه‌ای که مورد تطابق آرا

نمی‌باشد و از اسباب خاص بدست آمده‌اند ملازمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۰

و التقيح العقليين، و كأنه ظن أن كل ما ادركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطريق نظري او من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها- يدخل في مسألة التحسين و التقيح، و ان القائل بالملازمة يقول بالملازمة ايضا في مثل ذلك.

و لكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين و التقيح هي القضايا التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هي بادي رأى الجميع، و في مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا.

فليس كل ما ادركه العقل من أى سبب كان و لو لم تتطابق عليه الآراء او تطابقت و لكن لا بما هم عقلاء يدخل في هذه المسألة.

و قد ذكرنا نحن سابقا: أن ما يدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة او الانفعال و نحوهما، و ما يدركه لا من سبب عام للجميع- لا يدخل في موضوع مسألتنا.

و نزيد هذا بيانا و توضيحا هنا، فنقول:

ان مصالح الاحكام الشرعية المولوية التي هي نفسها ملاكات احكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، اذ لا يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام و ابقاء النوع التي هي- اعنى هذه المصالح العمومية- مناطات الاحكام العقلية في مسألة التحسين و التقيح العقليين.

و على هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلى ادراك جميع ملاكات الاحكام الشرعية. فاذا ادرك العقل المصلحة في شيء او المفسدة في آخر و لم يكن ادراكه مستندا إلى ادراك المصلحة او المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء، فانه- اعنى العقل- لا- سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل؛ اذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، او ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل و ان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع.

و لاجل هذا نقول: انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب أن يحكم به العقل و إلى هذا

وجود ندارد، انكارشان با مورد خواهد بود و ما هم با آنها هم صدا هستیم.

و امّا اگر مطلق ملازمه را منکر شده‌اند به خطا رفته‌اند، چه آنکه در مستقلات عقلیه که از اسباب عام حاصل شده و مورد تطابق آرای عقلا می‌باشد ملازمه موجود است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۱

یرمی قول امامنا الصادق علیه السلام: «ان دين الله لا يصاب بالعقل» و لأجل هذا ايضا نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الادلة الشرعية على الاحكام.

و على هذا التقدير، فان كان ما انكره صاحب الفصول و الاخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء- فان انكارهم في محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر اجنبى عن الملازمة المبحوث عنها في المستقلات العقلية.

و ان كان ما انكروه هي مطلق الملازمة حتى في المستقلات العقلية كما قد يظهر من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا على حق فيما انكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الاخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما اوضحناه، و لعله لا- ياباه بعض كلامهم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۳

الباب الثاني - غير المستقلات العقلية

تمهید

سبق ان قلنا: ان المراد من (غير المستقلات العقلية) هو (۱) ما لم يستقل العقل به

(۱). آنچه که در «تمهید» مذکور قابل توجه می‌باشد این است که مراد از غیر مستقلات عقلیه آن است که کبرای قیاس، عقلی باشد و اما صغری قیاس، عقلی نباشد، عقلی نبودن (صغری) دو صورت دارد: صورت اول: آن است که صغری تمام‌عیار شرعی باشد، مانند: (الصَّيْلَةُ واجبة شرعا) - صغری (و کَلِّمًا كان واجبا شرعا فمقدمته واجبة عقلا) - کبری (فالصَّيْلَةُ مقدمتها واجبة) - نتیجه. در این قیاس صغری تمام‌عیار شرعی می‌باشد چه آنکه وجوب صلاة از ناحیه شرع باید ثابت شود، و کبرای قیاس، عقلی محض است چه آنکه عقل به وجود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه حکم خواهد کرد.

صورت دوم: آن است که صغرای قیاس تمام‌عیار شرعی نباشد منتهی در آن صغری، استعانت به حکم شرع جسته شده است، مانند (هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعا) صغری (و کَلِّمًا اتيانا بالمأمور به شرعا فهو مجزئ عن المأمور به بالامر الواقعي) کبری (فهذا مجزئ عن المأمور به بالامر الواقعي) نتیجه.

در این قیاس که مربوط به مسئله اجزا است، صغرای قیاس صددرصد شرعی نمی‌باشد چه آنکه اتيان به مأمور به خود یک امر ثابت و واقع شده‌ای می‌باشد منتهی در این صغری به حکم شرعی استعانت جسته است یعنی مأمور به امر شرعی اتيان شده است که یک مقداری، مسئله شرع نقش در آن دارد، و این صورت دوم ایضا جزء غیر مستقلات عقلیه به حساب می‌رود و لذا مرحوم مظفر در عبارت فرمود: (بل يستعين بحكم شرعي ...) که سرانجام غیر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۴

وحده في الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعي في احدى مقدمتي القياس (و هي الصغرى)، و المقدمة الاخرى (و هي الكبرى) الحكم العقلي الذي هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلا بين الحكم في المقدمة الاولى و بين حكم شرعي آخر. مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذی المقدمه شرعا و بين وجوب المقدمة شرعا. و هذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع في مسائل:

المسألة الاولى - الاجزاء

تصدير

لا شك في أن المكلف إذا فعل بما امر به مولاه على الوجه المطلوب (۱) - ای اتی

مستقلات عقلیه مبحث اجزا را شامل می‌شود.

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان (تصدير) دو مطلب اساسی در رابطه با مسئله (اجزا) بیان می‌فرماید.

مطلب اول: مربوط به مشخص و منقح ساختن محل نزاع و خلاف است در بحث (اجزا) و ما حصل آن از این قرار است که در مسئله اجزا سه صورت قابل تصور می‌باشد و به عبارت دیگر سه مسئله در مورد بحث اجزا مطرح می‌باشد.

مسئله اول: در اینکه اتیان به مأمور به، چه واقعی باشد یا اضطراری باشد و یا ظاهری، از امر خودش کفایت می‌کند و باعث سقوط و امتثال امر خودش خواهد گردید مثلا اگر کسی مأمور به امر اختیاری و واقعی را اتیان کند امر اختیاری و واقعی امتثال شده و ساقط خواهد شد، مثلا امر (صلّ صلاة الظهر) امر واقعی و اختیاری است اگر کسی صلاة ظهر را با جمیع شرایط آنکه یکی از آنها (وضو) می‌باشد، انجام بدهد (امر) (صلّ صلاة الظهر) امتثال و ساقط می‌شود چه آنکه اتیان مأمور به محصل غرض مولی است و با حصول غرض مولی، امر ساقط می‌شود و همچنین اتیان مأمور به به امر اضطراری باعث سقوط و امتثال امر اضطراری خواهد شد، مثلا آقای مکلف آب در اختیار ندارد و امر اضطراری به او می‌گوید باید تیمم نماید و نماز بخواند و اتیان صلاة با تیمم باعث سقوط امر اضطراری و امتثال آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۵

خواهد شد، و همچنین اگر کسی مأمور به به امر ظاهری را اتیان کند، آن امر ظاهری امتثال می‌شود و ساقط خواهد گردید، مثلا آقای مکلف یقین به طهارت داشته و شک در حدث و استصحاب جاری می‌کند در این صورت امر ظاهری به او می‌گوید که با طهارت استصحاب شده، نماز بخواند و اتیان مأمور به، به امر ظاهری باعث سقوط امر و امتثال امر ظاهری خواهد شد، در این مسئله اولی بحث و نزاعی وجود ندارد.

مسئله دوم: در اینکه اتیان مأمور به بامر اضطراری از اتیان مأمور به، به امر واقعی کفایت می‌کند یا نه؟ مثلا اگر کسی مأمور به، بامر اضطراری را انجام داد یعنی با تیمم نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی و اختیاری که صلاة با وضو باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر اختیاری و واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت که اگر این شخص که نماز با تیمم خوانده در وقت و یا خارج از وقت به آب دسترسی پیدا کند مجدداً نماز با وضو که مأمور به امر واقعی است (اداء) در داخل وقت و (قضاء) در خارج وقت واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم در صورت دسترسی به آب باید نماز را با وضو در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) اعاده نماید.

مسئله سوم: اگر کسی مأمور به بامر ظاهری را انجام داد یعنی با اجرای استصحاب طهارت، نماز خواند آیا از مأمور به بامر واقعی که نماز با طهارت یقینی باشد کفایت می‌کند و باعث سقوط امر واقعی می‌شود یا خیر؟ اگر قائل به اجزا شویم خواهیم گفت اگر برای این شخص که نماز را با طهارت استصحابی خوانده، کشف خلاف شد و معلوم گردید که در موقع نماز خواندن طهارت نداشته، بر او نماز مجدد با طهارت واقعی واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا نشویم باید مجدداً در داخل وقت (اداء) و در خارج وقت (قضاء) نماز را اعاده نماید، همین مسئله دوم و سوم در مبحث اجزا محل نزاع و خلاف است که مرحوم مظفر هر دو را تحت عنوان مقام اول و مقام دوم بررسی می‌نماید.

مطلب دوم: آن است که مسئله (اجزا) همانند مسئله مقدمه واجب از مسائل عقلی به حساب می‌رود و معیار امتیاز مسئله عقلی از مسئله لفظی آن است که اگر حاکم در مسئله، عقل باشد مسئله، عقلی بوده و اگر حاکم، لفظ باشد مسئله، لفظی خواهد بود و حاکم در مسئله اجزا عقل است چه آنکه هدف بحث در مسئله اجزا این است که ملازمه عقلی بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و یا ظاهری و بین اجزا و کفایت به آن مأمور به از امر واقعی و از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۶

بالمطلوب علی طبق ما امر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء (۱) او الشرائط شرعیة او عقلیة- فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الامر، سواء كان الامر اختیاریاً واقعياً، او اضطراریاً، او ظاهریاً.

و ليس في هذا خلاف او يمكن ان يقع فيه الخلاف.

و كذا لا شك و لا خلاف في ان هذا الامتثال على تلك الصفة جزئى و يكتفى به عن امتثال آخر، لان المكلف - حسب الفرض - قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. و كفى!

و حينئذ يسقط الامر الموجه اليه، لانه قد حصل بالفعل ما دعا اليه و انتهى امده. (۲)

و يستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا اليه، لانتهاء امد دعوته بحصول غايته الداعية اليه، الا إذا جوزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة (۳) [و إذا صح ان

مأمور به بامر واقعى موجود است يا خير؟

به عبارت ديگر آیا اتيان به مأمور به ... اقتضای اجزا را دارد يا ندارد؟ و اقتضا به معنى عليت و تأثير است البتة نه به معنى عليت تكوينى و تأثير خارجى همانند (نار) و احتراق بلکه شبيه علت تكوينى و تأثير خارجى مى باشد به اين معنى كه اتيان مأمور به بامر اضطرارى و يا ظاهرى باعث سقوط تكليف شرعى مى شود يا خير؟ و خلاصه مسئله اجزا هيچ ربطى به عالم لفظ ندارد و بلکه يك مسئله كامل عيار عقلى مى باشد.

(۱). اجزا مصدر است و فعل آن (اجزا) مى باشد و از نظر لغت به معنى (كفاية) خواهد بود، ظاهرا برای کلمه اجزا معنای اصطلاحی خاص که در مقابل معنای لغوی آن واقع شود، ثابت نشده است و در مقام بحث، (اجزا) به معنای لغوی خود بکار رفته است.

(۲). (امد) به معنى دوران است و جمع آن (آمد) مى آید يعنى با انجام مأمور به، غرض حاصل مى شود و دوران (امر) به پايان مى رسد.

(۳). يعنى اتيان مأمور به از امر همان مأمور به، كفايت مى كند و آن امر ساقط خواهد شد برای اینکه اتيان مأمور به با تمام اجزا و شرايط باعث حصول غرض شده و لا محاله امر ساقط خواهد شد و بقای امر غير معقول است چه آنکه غرض حاصل شده و بقای امر با حصول غرض معنایش آن است كه امر مقتضى نداشته و لازم مى آید كه معلول بدون علت حاصل شده باشد و همين امتثال واحد از امتثال بعدى كفايت مى كند و بعد از حصول امتثال،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۷

يقال شيء في هذا الباب فليس في اجزاء المأتى به و الاكتفاء بامتثال الامر، فان هذا قطعى كما قلنا في المتن - و انما الذى يصح أن يقال و يبحث عنه ففى جواز الامتثال مرة أخرى بدلا عن الامتثال الاول على وجه يلغى الامتثال الاول و يكتفى بالثانى.

و هو خارج عن مسألة الاجزاء، و يعبر عنه في لسان الاصوليين بقولهم:

(تبدیل الامتثال بالامتثال)

و قد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلا، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الاول، بمعنى

ان نتصور ان الغرض من الامر لم يحصل بمجرد الامتثال الاول فلا يسقط عند الامر، بل يبقى مجال لامتثاله

ثانيا، لا سيما إذا كان الامتثال الثانى افضل. و يساعد على هذا التصوير انه قد ورد فى الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهرة مثل ما ورد فى باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى يختار احبهما اليه».

و الحق عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لان اتيان بالمأمور به بحدوده و قيوده علة تامة لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الاول فيسقط الامر لانتهاء امده كما قلنا فى المتن.

و اما ما ورد فى جواز ذلك فيحمل على استحباب الاعادة بأمر آخر ندبى، و ينبغى ان يحمل قوله عليه السلام (يختار احبهما اليه) على ان المراد يختار ذلك فى مقام اعطاء الثواب و الاجر، لا فى مقام امتثال الامر الوجوبى بالصلاة و ان الامتثال يقع بالثانى.

و انما وقع الخلاف- او یمكن ان يقع- فی مسألة الاجزاء فیما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعی لم یمثله المكلف اما لتعذره علیه او لجهله به، و أمر ثانوی اما

امثال دیگر معنا ندارد و امثال دیگر به عنوان وجوب، بدعت می‌باشد و خلاصه امثال بعد از حصول امثال و تبدیل امثال را به امثال دیگر جایز نخواهد بود.

و اما بعض روایاتی که از آنها جواز امثال بعد از حصول امثال استفاده می‌شود بر استحباب اعاده به امر ندبی دیگر حمل شده‌اند یعنی روایات دلالت بر امثال بعد از امثال ندارند و بلکه دلالت بر جواز اعاده به نیت امر ندبی دارند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۸

اضطراری فی صورة تعذر الاول و اما ظاهری فی صورة الجهل بالاول. فانه إذا امثل المكلف هذا الامر الثانوی الاضطراری أو الظاهری ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع- صح الخلاف فی کفایه ما أتى به امثالا للامر الثانی عن امثال الامر الاول، و اجزائه عنه اعاده فی الوقت و قضاء فی خارجه.

و لأجل هذا عقدت هذه المسألة (مسألة الاجزاء).

و حقیقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلا- بین الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری او الظاهری، و بین الاجزاء و الاكتفاء به عن امثال الامر الاولی الاختیاری الواقعی.

و قد عبر بعض علماء الاصول المتأخرین عن هذه المسألة بقوله:

«هل الاتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الاجزاء او لا یقتضی».

و المراد من (الاقتضاء) فی کلامه: الاقتضاء بمعنی العلیه و التأثير. أى انه هل یلزم- عقلا- من الاتیان بالمأمور به سقوط التکلیف شرعا أداء و قضاء.

و من هنا تدخل هذه المسألة فی باب الملازمات العقلیه، علی ما حررنا البحث فی صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلیه. و لا وجه لجعلها من باب مباحث اللفاظ لان ذلك لیس من شئون الدلالة اللفظیه.

و علینا ان نعقد البحث فی مقامین: (الاول) فی اجزاء المأمور به بالامر الاضطراری. (الثانی) فی اجزاء المأمور به بالامر الظاهری:

المقام الاول- الامر الاضطراری

وردت فی الشریعه المطهره اوامر لا- تحصی تختص بحال الضرورات و تعذر امثال الاوامر الاولی او بحال الحرج فی امثالها: مثل التیمم و وضوء الجبیره و غسلها، و صلاة العاجز عن القيام او القعود، و صلاة الغریق. (۱)

(۱). مرحوم مظفر پیش از طرح نزاع و بیان اصل مطلب، چهار نکته را متذکر می‌شود:

نکته اول: (وردت فی الشریعه المطهره ...) در شریعت اسلام اوامر اضطراری به حدی زیاد و فراوان وارد شده است که از مرز شمارش بیرون می‌باشد که بعضی از آن اوامر به حالات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۴۹

و لا شک فی ان الاضطرار ترتفع به فعلیه التکلیف، لان الله تعالی لا یکلف نفسا الا وسعها. و قد ورد فی الحدیث النبوی المشهور الصحیح (رفع عن امتی ما اضطرروا الیه).

غیر ان الشارع المقدس- حرصا علی بعض العبادات لا سیما الصلاة التي لا تترك بحال- امر عباده بالاستعاضة عما اضطرروا إلى تركه

بالاتیان بیدل عنه: فامر - مثلا - بالتیمم بدلا عن الوضوء او الغسل، و قد جاء فی الحدیث (یکفیک عشر سنین). و امر

ضروری (که امثال اوامر اولیه متعذر می‌باشد) اختصاص دارند و بعضی از آنها به حالات حرجی مربوط می‌باشند، مانند تیمم و وضو و غسل جبیره و امثال آنها، که گاهی مثلا طهارت با آب متعذر است و گاهی عسر و حرج دارد که اولی را حالت اضطراری و ضروری می‌گویند و دومی را حالت حرجی.

نکته دوم: (و لا شک فی ان الاضطرار ...) بدون شک و تردید اگر برای مکلفی حالت اضطراری پیش بیاید تکلیف، فعلیت خود را از دست می‌دهد، مثلا در اوان فرارسیدن وقت نماز، از فراهم کردن آب معذور است و لذا تکلیف (یعنی وضو گرفتن) فعلیت ندارد و باید طبق امر اضطراری عمل نماید: فتیمموا صعبدا.

نکته سوم: (غیر ان الشارع المقدس - حرصا علی بعض ...) انگیزه جعل اوامر اضطراری چیست؟ نظر بر اینکه شارع مقدس به بعضی از عبادات مخصوصا (صلاة) اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است، لذا با آمدن حالت اضطراری، تکلیف به طور کلی ساقط نمی‌شود بلکه (عوض) و بدل آن جایگزین آن خواهد گردید و شارع مقدس بندگان خود را به اتیان بدل و عوض دستور داده است مثلا اگر از وضو گرفتن متعذر بشود بدل آن را که تیمم باشد باید انجام بدهد و غیر ذلک.

نکته چهارم: (لا شک فی ان هذه الاوامر الاضطراریه ...) اوامر اضطراری به (اوامر ثانویه) نامگذاری شده است که در مقابل اوامر اولیه است مثلا در حال اختیار و غیر اضطراری (امر اولی) متوجه مکلف می‌شود (فتوضا) که باید وضو بگیرد و در حالت اضطراری (امر ثانوی) (فتیمموا) متوجه او می‌شود که باید تیمم نماید، همان‌طوری که امر اولی واقعیت و حقیقت دارد و روی مبنای مصلحت صادر شده است امر ثانوی ایضا دارای واقعیت و حقیقت بوده و مصلحتی دارد و زمانی که مکلف در حال اضطرار مأمور به بامر اضطراری را انجام بدهد مصلحت بدست می‌آید و تکلیف اضطراری ساقط خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۰

بالمسح علی الجبیره بدلا عن غسل بشره العضو فی الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قیام ... و هكذا فیما لا یحصی من الاوامر الواردة فی حال اضطرار المكلف و عجزه عن امتثال الامر الاولی الاختیاری او فی حال الحرج فی امتثاله. و لا شک فی أن هذه الاوامر الاضطراریه هی اوامر واقعیة حقیقیة ذات مصالح ملزمة کلاوامر الاولیه. و قد تسمی (الواامر الثانویه) تنبیها علی انها وارده لحالات طارئه ثانویه علی المكلف و إذا امتثلها المكلف ادى ما علیه فی هذا الحال و سقط عنه التکلیف بها. و لکن یقع البحث و التساؤل فیما (۱) لو ارتفعت تلك الحالة الاضطراریه الثانویه

(۱). پس از بیان چهار نکته وارد اصل ماجرا و اصل نزاع می‌شود که مثلا آقای مکلف حالت اضطراری پیدا کرد یعنی الاغش که حامل مشک آب بود گم شد و با تیمم نماز را بجای آورد، در صورتی که اگر حالت اضطرار نبود نماز با وضو بر او واجب بود، و پس از اتیان نماز با تیمم، یک مرتبه صدای عرعر الاغش را شنید و با پیدا شدن آب، حالت اضطرار رفع شد نزاع در این است که آیا اتیان صلاة با تیمم از صلاة با وضو کفایت می‌کند یا نه؟

به عبارت دیگر ملازمه بین اتیان مأمور به اضطراری، و بین سقوط امر واقعی و اختیاری، می‌باشد یا خیر؟ اگر قائل به اجزاء بشویم اتیان صلاة با وضو در وقت (اداء) (اگر در داخل وقت رفع اضطرار شده باشد) و در خارج وقت (قضاء) (اگر در خارج وقت رفع اضطرار شده باشد) واجب نخواهد بود و اگر قائل به اجزا و ملازمه نشویم اتیان مجدّد صلاة با وضو واجب خواهد بود.

و معروف بین فقهاء همان‌طوری که از فتاوی آنها استفاده می‌شود، قول به اجزا است مطلقا اداء و قضاء ولی با اینکه (اجزاء) مورد فتوای فقهاء واقع شده است در عین حال جای شک و سؤال باقی می‌باشد چه آنکه فتوای فقهاء بر اجزاء، مستند به بداهت و ضرورت

عقلی نمی‌باشد که بداهت و ضرورت عقلی اقتضای اجزاء را داشته باشد و بلکه اگر عدم اجزاء را تصوّر نماییم امکان‌پذیر است و هیچ‌گونه محذوریت عقلی لازم نخواهد آمد.

با این توضیح که در حال اضطرار مثلا تیمم را انجام داده است و تیمم نسبت به وضو، انقص و اقل مصلحت می‌باشد و بعد از رفع اضطرار مکلف قادر به انجام عمل کامل می‌باشد،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۱

و رجع المكلف إلى حالته من التمكن من اداء ما كان عليه واجبا في حالة الاختيار فهل يجزئه ما كان قد أتى به في حال الاضطرار، او لا يجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل في الوقت اداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار، او اعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت؟

ان هذا امر يصح فيه الشك و التساؤل، و ان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقا أداء و قضاء.

غير ان اطباقيهم على القول بالاجزاء ليس مستندا إلى دعوى ان البديهية العقلية تقضى به، لانه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعنى يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى و بين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختيارى.

توضیح ذلك: انه لا اشكال في أن المأتى به في حال الاضطرار أنقص من المأمور به حال الاختيار، و القول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من اداء الكامل في الوقت او خارجه. و لا شك في ان العقل لا يرى بأسا بالامر بالفعل ثانيا بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذى قد فات منه. بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لا يفي بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

و المقصود الذى نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الاتيان بالناقص ليس بالنظرة

و چه مانعی وجود دارد که عقل حکم نماید که بعد از رفع اضطرار باید عمل (کامل) انجام شود و نباید به جایگزینی ناقص، (کامل) را، اکتفا شود و خلاصه بطور صریح می‌توانیم بگوییم که اتیان ناقص از نظر عقل مقتضی اجزاء و کفایت از کامل، نخواهد بود.

بنابراین معلوم گردید که قول به عدم اجزاء محذوریت عقلی ندارد و امکان‌پذیر خواهد بود، و لذا باید بررسی نماییم که سرّ و انگیزه فتوای فقهاء بر اجزا چه می‌باشد؟ آیا بخاطر وجود ملازمه است و یا سبب و جهت دیگری دارد، مرحوم مظفر وجوه چهارگانه‌ای را معرفی می‌نماید که فتوای فقهاء بر اجزاء، یا مستند به بعضی از آن وجوه است و یا مستند به همه آن وجوه و بعد از ذکر وجوه چهارگانه قول به اجزا را مورد تأیید قرار می‌دهد و بحث در مقام اول را به پایان می‌رساند:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۲

الاولی مما یقتضی عقلا الاجزاء عن الكامل».

فلا- بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك: اما لوجود ملازمة بين الاتيان بالناقص و بين الاجزاء عن الكامل، و اما لغير ذلك من الاسباب. فيجب أن تتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه اربعة تصلح أن تكون كلها او بعضها مستندا للقول بالاجزاء نذكرها كلها:

۱- انه من المعلوم ان الاحكام (۱) الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الاصلية الاولية (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر).

و ليس من شأن التخفيف و التوسعة ان يكلفهم ثانيا بالقضاء او الاداء، و ان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل كل مصلحته الملزمة. [۷]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۴۵۲

۲- ان اکثر الادله الواردة (۲) في التكليف الاضطرارية مطلقه مثل قوله تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»، أي ان ظاهرها بمقتضى الاطلاق الاكتفاء

(۱). ما حصل وجه اول برای اثبات قول به اجزاء این است که خداوند در احکام آورده در حال اضطرار یک نوع تخفیف و سهولت و سبک‌باری را برای مکلفین در نظر گرفته است، به عبارت دیگر خداوند با یک تیر دو هدف را نشانه گرفته است، مثلا در مورد اضطرار از وضو، دستور داده است که باید تیمم نماید و اگر قرار باشد که بعد از رفع اضطرار مجددا نماز با وضوء را مکلف انجام بدهد و بر او واجب باشد با تخفیف و سهولت سازگار نخواهد بود، و بدین لحاظ باید قول به اجزا را قبول کرد.

(۲). خلاصه وجه دوم آن است که اکثر ادله تکالیف اضطراری، اطلاق دارند، مثلا دلیل تیمم بطور مطلق گفته است اگر از وضو مثلا متعذر شدید تیمم نمایید، از اطلاق استفاده می‌شود که تیمم از وضو کفایت می‌کند چه رفع اضطرار شود و یا اضطرار باقی باشد، و اگر پس از رفع اضطرار (اداء) و (قضاء) واجب بود باید در دلیل تیمم قید می‌نمود که در صورتی تیمم می‌تواند از وضو کفایت کند که در وقت و یا خارج وقت رفع اضطرار محقق نشود و اگر رفع اضطرار شود کفایت نخواهد کرد و چنین قیدی در دلیل تیمم وجود ندارد، بنابراین معلوم می‌شود که تیمم از وضو کفایت می‌کند چه رفع اضطرار بشود و یا نشود، و نتیجه می‌گیریم که از ادله تکالیف اضطراری اجزا استفاده می‌شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۳

بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و ان التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر. فلو ان الاداء او القضاء واجبان ايضا لوجب البيان و التنصيص على ذلك. و اذا لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء و قضاء، لا- سيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين».

۳- ان القضاء بالخصوص (۱) انما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن ان يقال انه لا- يصدق الفوت في المقام، لان القضاء انما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الاداء. و على هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن امر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة اليه فوت الفريضة، اذ لا فريضة.

و اما الاداء فانما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف- حسب الفرض- إلى فعل الناقص في الازمنة الاولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت.

و نفس الرخصة في البدار- لو ثبتت- تشير إلى مسامحة الشارع في تحصيل الكامل عند التمكن، و الا لفرض عليه الانتظار تحصيلاً للكامل.

(۱). به طور مسلم قضا در زمانی واجب است که فريضه‌ای فوت شده باشد در محل بحث فوت فريضه‌ای در کار نیست تا قضا واجب باشد چه آنکه در محل بحث وجوب قضا زمانی قابل فرض است که اضطرار در خارج وقت رفع شده باشد، بنابراین بخاطر فراگرفتن اضطرار تمام وقت را، فريضه‌ای در کار نبوده تا فوت شده باشد و قضای آن واجب گردد، چه آنکه در صورت فراگیری اضطرار، تمام وقت را، اصلا امر واقعی صادر نخواهد شد.

و امیاً وجوب (اداء) زمانی فرض می‌شود که (بدار) [(بدار) مبادرت کردن، شتاب نمودن، یعنی مأمور به بامر اضطراری را در اول وقت قبل ضیق الوقت، انجام بدهد.] جایز باشد چه آنکه در صورت عدم جواز (بدار) ایضا حالت اضطرار تمام وقت را فراگرفته و

امر واقعی و فریضه‌ای در کار نمی‌باشد تا ادای آن در وقت واجب باشد، و اما در صورت جواز (بدار) مثلا در ساعت اول ظهر با تیمم نماز خوانده و در ساعت دوم، اضطرار رفع شده است در این فرض از ترخیص و تجویز (بدار) می‌فهمیم که شارع مقدّس مسامحه و چشم‌پوشی فرموده و جهت تحصیل مصلحت وضوء به اتیان ناقص که تیمم باشد راضی شده است یعنی اتیان مأمور به بامر اضطراری می‌باشد از وضوء مجزی و مکفی می‌باشد و الا اگر مجزی نبود شارع مقدّس (بدار) را تجویز نمی‌کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۴

۴- إذا كنا قد شككنا في وجوب الاداء والقضاء، والمفروض (۱) ان وجوبهما لم ننفه باطلاق ونحوه- فان هذا شك في اصل التكليف. و في مثلته تجرى اصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الاربعه كلها (۲) او بعضها او نحوها هي سر حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء و اداء. و القول بالاجزاء- على هذا- امر لا مفر منه. و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

(۱). ما حصل وجه چهارم این است در مسئله مورد نزاع اصالة البراءة اقتضای اجزا را دارد مثلا با تیمم صلاة را اتیان نمودیم و پس از زوال حالت اضطرار شك می‌کنیم که آیا اعاده صلاة (اداء) و (قضاء) واجب است یا نه؟ و این شك، شك در تکلیف است، و مجرای اصالة البراءة می‌باشد و با جریان اصالة البراءة ثابت می‌شود که اعاده اداء و قضاء واجب نخواهد بود.

البتة اصالة البراءة در صورتی جاری می‌شود که دلیل ظنی از قبیل اطلاق و یا عموم بر نفی وجوب اعاده اداء و قضاء موجود نباشد و الا اگر دلیل ظنی باشد (چنانچه در وجه دوم بیان کردیم که اطلاق اکثر ادله وجوب ادا و قضا را نفی می‌کند) نوبت به اصالة البراءة نمی‌رسد، بنابراین وجه چهارم در صورتی قابل طرح است که از (وجه دوم) صرف نظر نماییم، و لذا مرحوم مظفر فرمودند: (و المفروض ان وجوبهما لم ننفه باطلاق و نحوه ...)

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: همین وجوه چهارگانه همه‌شان و یا بعضشان باعث شده است که فقهاء به اجزاء قضاء و اداء فتوا بدهند و با توجه به وجوه اربعه چاره نداریم جزء آنکه (اجزا) را بپذیریم و مخصوصا در (صلاة) که عمده در باب است (اجزا) مورد تأکید خواهد بود.

هذا تمام الكلام در مقام اول و ضمنا معلوم گردید که مرحوم مظفر قائل به اجزاء می‌باشد به این معنی که عقل روی انگیزه وجوه اربعه به ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر اضطراری و بین اجزاء و کفایت از مأمور به بامر واقعی و اختیاری حکم خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۵

المقام الثاني - الامر الظاهري

تمهید

للكم الظاهري اصطلاحان: (احدهما) (۱) ما تقدم في اول الجزء الاول

(۱). مرحوم مظفر تحت عنوان تمهید دو نکته‌ای را که در تنقیح بحث و محل نزاع مؤثرند، بیان می‌فرماید:

نکته اول: (حکم ظاهری) به دو معنی به کار می‌رود: ۱- حکم ظاهری آن است که از ادله فقاهتی یعنی از اصول عملیه استفاده می‌شود، مانند حکم (اباحه) که از اصالة البراءة استفاده می‌شود، در نقطه مقابل این حکم ظاهری، حکم واقعی است که از ادله اجتهادی و ظنی استفاده می‌شود، مانند: وجوب صلاة جمعه که از خبر واحد استفاده می‌شود.

۲- حکم ظاهری به هر حکمی گفته می‌شود که چه از طریق اماره و یا اصول عملیه ثابت شده باشد، البته در حالتی که حکم واقعی که فی علم الله ثابت می‌باشد از نظر ما مجهول باشد، هر حکمی که در ظرف جهل به حکم واقعی، ثابت شود با اماره ثابت شود و یا با اصل، حکم ظاهری به معنی دوم می‌باشد و معنی دوم اعم از معنی اول می‌باشد و منظور از امر ظاهری به معنی دوم است، یعنی امر ظاهری چه از اماره بدست آمده باشد و چه از اصل.

نکته دوم: آنه لا- شکک فی ان الامر الواقعی ... امر واقعی که در مورد ورود اماره و جریان اصل قرار دارد، برای مکلف تنجز ندارد، یعنی مخالفت آن عقاب ندارد مثلاً خبر واحد که یکی از امارات است بر وجوب صلاة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت دلالت نموده و امر واقعی یوم الجمعة فی زمن الغیبه، (صل صلاة الظهر) می‌باشد اگر مکلف طبق خبر واحد عمل نمود و امر واقعی را مخالفت کرد عقاب ندارد چه آنکه امر واقعی مجهول است و برای مکلف حتی بعلم اجمالی واصل نشده است و بدین لحاظ مخالفت آن عقابی در پی نخواهد داشت و همچنین امر واقعی که در مورد جریان اصل قرار دارد ایضا مخالفت آن عقابی ندارد. (محل نزاع):

محل نزاع آنجایی است که امر واقعی مجهول باشد و مکلف طبق اماره و یا اصل عمل نماید و بعداً کشف شود که مؤدی اماره و اصل با حکم واقعی مخالفت داشته مثلاً اماره و یا اصل قائم شده‌اند بر اینکه در روز جمعه و در زمان غیبت، نماز جمعه واجب است و مکلف طبق اماره و اصل عمل کرد و پس از مدتی برایش کشف شد که حکم واقعی روز جمعه، وجوب نماز ظهر بوده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۶

ص ۹ و هو المقابل للحکم الواقعی، و ان كان الواقعی مستفاداً من الأدلة الاجتهادیة الظنیة فیختص الظاهری بما ثبت بالاصول العملیة. و (ثانیهما) کل حکم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحکم الواقعی الثابت فی علم الله تعالی، فیشمل الحکم الثابت بالامارات و الاصول معاً. فیکون الحکم الظاهری بالمعنی الثانی اعم من الاول.

و هذا المعنی الثانی العام هو المقصود هنا بالبحث، فالامر الظاهری: ما تضمنه الاصل او الامارة.

ثم إنّه لا شك فی ان الامر الواقعی فی موردی الاصل و الامارة غیر منجز علی المكلف، بمعنی انه لا عقاب علی مخالفته بسبب العمل بالامارة و الاصل لو اتفق مخالفتها له، لأنه- من الواضح- ان کل تکلیف غیر واصل إلى المكلف بعد الفحص و الیأس غیر منجز علیه، ضرورة ان التکلیف انما یتنجز بوصوله بأی نحو من انحاء الوصول، و لو بالعلم الاجمالی.

هذا كله لا كلام فيه، و سیأتی فی مباحث الحجّة تفصیل الحدیث عنه. و انما الذی یحسن ان نبحت عنه هنا فی هذا الباب هو ان الامر الواقعی المجهول لو انکشف فيه بعد ذلك خطأ الامارة أو الاصل، و قد عمل المكلف- حسب الفرض- علی خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة او الاصل المخالف للواقع، فهل یجب علی المكلف امثال الامر الواقعی فی الوقت أداء و فی خارج الوقت قضاء، أو أنه لا یجب شیء علیه بل یجزی ما اتی به علی طبق الامارة او الاصل و یکتفی به؟
ثم ان العمل علی خلاف الواقع- كما سبق- تارة یكون بالامارة (۱) و اخرى

و آنچه که مسلم است بعد از کشف خلاف، باید طبق امر واقعی عمل نماید، و نزاع در این است که اتیان مأمور به بامر ظاهری که همان اماره و اصل باشد از مأمور به بامر واقعی کفایت می‌کند یا خیر؟ و آیا ملازمه عقلیه بین اتیان مأمور به بامر ظاهری و بین اجزا و کفایت از مأمور به واقعی و سقوط امر آن، موجود است یا خیر؟ اگر ملازمه باشد اعاده اداء و قضاء واجب نمی‌باشد و اگر ملازمه نباشد اعاده واجب خواهد بود.

(۱). تصویر صور اربعه به این کیفیت می‌باشد که عمل بر خلاف واقع یا طبق اماره بوده و یا اصل و کشف خلاف گاهی به علم وجدانی و یقینی می‌باشد (مثلاً با خبر متواتر که مفید

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۷
 بالاصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين و انكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه اربع صور.
 و لاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم و هما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق
 الامارة و مع العمل بمقتضى الاصل - نعقد البحث في ثلاث مسائل:

۱- الاجزاء في الامارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الامارة تارة يكون في الاحكام، كقيام الامارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلا عن صلاة الجمعة، (۱) و
 اخرى في الموضوعات، كقيام البيئة (۲)

يقين است كشف خلاف شده است) و گاهی به علم تعییدی و ظنی می باشد (مثلا با حجیت معتبره ظنی کشف خلاف شده است) که چهار صورت محقق می شود:

- ۱- عمل بر خلاف واقع طبق اماره بوده و کشف خلاف، یقینی می باشد.
- ۲- عمل بر خلاف واقع، طبق اصل بوده و کشف خلاف، یقینی می باشد.
- ۳- عمل بر خلاف، طبق اماره بوده و کشف خلاف، ظنی می باشد.
- ۴- عمل بر خلاف واقع به مقتضی اصل بوده و کشف خلاف، ظنی باشد. صورت سوم و چهارم حکم واحدی دارند، و لذا بررسی در سه صورت و سه مسئله ادامه می یابد.

(۱). مسئله اولی از مسائل ثلاثه این است که مکلف طبق اماره عمل کرده است و بعدا بعلم وجدانی و یقینی کشف شده است که عمل او بر خلاف واقع بوده و حکم واقعی غیر از آن چیزی بوده که به توسط اماره ثابت شده است نزاع و خلاف در این است که آیا اتیان مأمور به بامر ظاهری (که همان مؤدای اماره باشد) از مأمور به واقعی کفایت می کند یا خیر؟

نظر بر اینکه اماره گاهی مربوط به احکام می شود و حکمی از احکام را ثابت می کند و گاهی مربوط به موضوعات می شود و موضوعی از موضوعات خارجی را ثابت خواهد نمود، لذا بحث و بررسی در مسئله اولی در دو بخش خواهد شد، بخش اول مربوط به احکام و بخش دوم مربوط به موضوعات:

(اما فی الاحکام) مثلا: وجوب صلاة جمعه در زمان غیبت به توسط خبر واحد ثابت شده و مکلف طبق آن عمل نمود و بعدا به علم یقینی کشف شد که در واقع صلاة ظهر واجب بوده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۸

على طهارة ثوب صلى به او ماء توضاً منه، ثم بانت نجاسته.

و المعروف عند الامامية عدم الاجزاء مطلقا: في الاحكام و الموضوعات.

اما فی (الاحکام) فلاجل اتفاقهم على مذهب التخطئة، أى أن المجتهد يخطئ و يصيب، لان لله تعالى احكاما ثابتة في الواقع يشترك فيها العالم و الجاهل، أى أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الامر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر حين جهله، و انما يكون معذورا في المخالفة لو اتفقت له باتباع الامارة، اذ لا تكون الامارة عندهم الا طريقا محضا لتحصيل الواقع.

و مع انكشاف الخطأ لا يبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذ في حقه من دون

است، مرحوم مظفر می فرماید: معروف در نزد علمای امامیه عدم اجزاء است، یعنی حکم واقعی را باید اعاده کند چه آنکه علمای

امامیه مذهب تخطئه را قبول دارند و بنا بر مذهب تخطئه حجیت امارات از باب طریقت است یعنی اماره طریق محض است و تنها نقشی که دارد نشان دادن واقع و طریق الی الواقع است، بنابراین اگر مؤدای اماره مخالف حکم واقعی باشد و کشف خلاف نشود، مکلف مصلحت حکم واقعی را از دست داده و بخاطر آنکه بعد از فحص و جستجو طبق اماره عمل کرده است معذور می‌باشد یعنی در روز قیامت عقاب نمی‌شود، برای اینکه حکم واقعی برای مکلف منجز نشده است و امّا اگر به علم یقینی کشف خلاف شود حکم واقعی برای او منجز می‌شود، مأمور به واقعی را (که صلاة ظهر باشد) باید اعاده کند و مصلحت فوت شده را تدارک نماید و قول به اجزاء خلاف قاعده خواهد بود.

آری اگر به مذهب مصوّبه که منسوب به اشاعره می‌باشد قائل بشویم مقتضای قاعده اجزاء خواهد بود چه آنکه بنا بر مذهب مصوّبه حجیت امارات از باب سببیت است به این معنی:

اگر مجتهد طبق اماره که بر خلاف حکم واقعی است فتوا بدهد خداوند طبق فتوی مجتهد حکمی را جعل می‌نماید و این حکم دارای مصلحت می‌باشد در این فرض با ترک حکم واقعی گرچه مصلحتی از مکلف فوت شده و لکن مصلحت دیگری که برطبق اماره جعل شده بود مصلحت فوت شده را تدارک می‌کند، بنابراین در صورت کشف خلاف، اعاده لازم نخواهد بود و لکن مذهب مصوّبه به معنای مذکور به اجماع علمای امامیه باطل می‌باشد.

(۲) ص ۴۵۷-۲- اماره اگر به حکمی از احکام تعلق بگیرد به آن اماره (دلیل) می‌گویند و اگر به موضوع خارجی تعلق یابد به آن اماره (بینه) می‌گویند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۵۹

آن یكون قد جاء بشيء يسد مسده و يغني عنه.

ولا يصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: إنه بقیام الامارة علی وجوب شیء تحدث فيه مصلحة ملزمة علی أن تكون هذه المصلحة واقية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي، فتكون الامارة مأخوذة علی نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به علی طبق الامارة مجزيا عن الواقع لانه قد أتى بما يسد مسده و يغني عنه فی تحصیل مصلحة الواقع.

و لكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أي أن احكام الله (۱) تعالی تابعة لآراء المجتهدين و ان كانت له احكام واقعية ثابتة فی نفسها، فانه يكون- عليه- كل رأى ادى اليه نظر المجتهد قد انشأ الله تعالی علی طبقه حکما من الاحكام. و التصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الامامية علی بطلانه و سیأتی البحث عنه فی (مباحث الحجّة).

(۱). سه قسم تصویب وجود دارد:

۱- تصویب منسوب به اشاعره، اشعری‌ها معتقدند که جعل حکم واقعی دایر مدار رأی مجتهد است و صفحه واقع خالی از حکم خواهد بود و هر زمانی که مجتهد طبق اماره و یا اصل به وجوب و یا حرمت شیئی فتوا داد خداوند همان حکم را جعل و مصلحت و مفسده را ایجاد می‌نماید.

۲- تصویب منسوب به معتزله، معتزلی‌ها معتقدند که در شریعت اسلام احکام واقعی که بین عالم و جاهل مشترک است وجود دارد و دارای مصلحت و مفسده می‌باشند منتهی فعلیت آن‌ها بستگی به رأی مجتهد دارد به این معنی که اگر در نزد مجتهد اماره قائم شد بر وجوب صلاة جمعه مثلا و حکم واقعی وجوب صلاة ظهر باشد برطبق مؤدای اماره حکم جعل می‌شود و مصلحت ایجاد خواهد شد همین حکم که برطبق اماره جعل شده فعلیت دارد نه حکم واقعی و مصلحتی که ایجاد شده قوی‌تر از مصلحت حکم واقعی است و باعث اضمحلال مصلحت واقعی خواهد شد، یعنی انقلاب در حکم و مصلحت واقعی بوجود می‌آید.

۳- تصویب منسوب به شیخ انصاری علیه‌الرحمه می‌باشد که قیام اماره سبب احداث مصلحت در نفس سلوک و تطبیق عمل را بر

مؤدای اماره، خواهد شد و تغییر و تبدل در حکم واقعی و مصلحت آن بوجود نمی‌آید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۰

و اما القول بالمصلحة السلوكية (۱) - أي أن نفس متابعة الامارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و ان لم تحدث مصلحة في نفس الفعل الذي ادت الامارة إلى وجوبه - فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق و الامارات في فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتى بيانه في محله ان شاء الله تعالى.

و لکنه - على تقدير صحة هذا القول - لا يقتضى الاجزاء ايضا، لانه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هي عليه عند انكشاف خطأ الامارة في الوقت او في خارجه.

(۱). فرق بين مصلحت سلوكيه كه بعضى از علمای امامی قائل شده است و بين مصلحتى را كه طرفداران مذهب مصوبه قائل هستند اين است كه بنا بر مذهب مصوبه خود عمل، مصلحت دارد مثلا اماره قائم شده بر وجوب صلاة جمعه و در واقع نماز ظهر واجب می‌باشد، مصوبین می‌گویند نفس صلاة جمعه كه مؤدای اماره است مصلحت دارد، ولی بنا بر قول به مصلحت سلوكی صلاة جمعه كه مؤدای اماره است مصلحت ندارد، بلکه سلوك و رفتار و عمل کردن بر طبق اماره، مصلحت دارد.

مرحوم مظفر می‌فرماید: بنا بر قول به مصلحت سلوكی (اجزا) خلاف قاعده است و قول به اجزا نیاز به دلیل دارد چه آنکه مصلحت سلوكی تا زمانی برپا است و تدارك مصلحت واقعی را می‌نماید، كه كشف خلاف نشده باشد و پس از كشف خلاف مصلحت سلوكی از كار می‌افتد، مثلا فرض می‌کنیم واجب واقعی صلاة ظهر است و اماره قائم شده بر وجوب صلاة جمعه و مكلف بر طبق اماره عمل کرد و صلاة جمعه را انجام داد و سپس كشف خلاف شد، كشف خلاف اگر در وقت اتفاق افتاده باشد تنها فضیلت وقت، فوت شده و مصلحت سلوكی آن را تدارك می‌کند و اما مصلحت نماز ظهر فوت نشده برای اینکه مكلف می‌تواند نماز ظهر را در ساعت دوم و سوم وقت بخواند، و باید اعاده کند و اگر كشف خلاف در خارج وقت اتفاق افتاده باشد تنها چیزی كه فوت شده مصلحت انجام واجب در وقت آن می‌باشد و این مصلحت فوت شده با مصلحت سلوكی تدارك می‌شود و لکن مصلحت عمل كه صلاة ظهر باشد فوت نشده است چه آنکه بعد از كشف خلاف مكلف می‌تواند آن را در خارج وقت قضاء انجام بدهد و قضای صلاة ظهر واجب خواهد بود، بنابراین بنا بر قول به مصلحت سلوكی نمی‌توان اجزا را پذیرفت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۱

توضیح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الامارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تدارك بمصلحة تكون في نفس اتباع الامارة، و اللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا اكثر.

و عند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة اول الوقت، و عند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها اصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء!؟

و اما في (الموضوعات) فالظاهر ان المعروف (۱) عندهم ان الامارة فيها قد اخذت على نحو (الطريقة)، كقاعدة اليد و الصحة و سوق المسلمين و نحوها فان اصاب الواقع فذاك و ان أخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الامر ان المكلف معها معذور عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الامارة في الاحكام.

و السر في حملها على (الطريقة) هو ان الدليل الذي دل على حجیة الامارة في الاحكام هو نفسه دل على حجیةها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا أن القول

(۱). همان‌طوری که (اماره) در احکام اقتضای اجزا را نداشت در موضوعات ایضا مقتضی اجزا نمی‌باشد چه آنکه اماره در موضوعات همانند احکام به نحو طریقت اعتبار شده یعنی مصلحتی در مؤدای اماره ایجاد نمی‌شود بنابراین با همان بیانی که در احکام، عدم اجزا ثابت گردید در موضوعات ایضا عدم اجزا به اثبات می‌رسد و در عدم اجزا بین احکام و موضوعات تفاوتی وجود ندارد، مثلاً با قاعده (ید) که یکی از امارات شرعیّه می‌باشد، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در دست دارد ثابت گردید و آقای عمرو طبق اماره مذکور عمل می‌نماید و کتاب را از آقای زید خریداری می‌کند و بعداً به علم یقینی برای عمرو کشف می‌شود که کتاب مذکور ملک آقای بکر بوده و آقای زید غاصبانه آن را در دست داشته است، اماره مذکور نمی‌تواند واقعیت امر را تغییر بدهد، آقای عمرو باید کتاب را به صاحب اصلی آن مسترد نماید و معامله باطل خواهد بود، آری در فرض مذکور اگر تا آخر عمر آقای عمرو، کشف خلاف اتفاق نمی‌افتاد بخاطر عمل کردن برطبق اماره، معذوریت داشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۲

بالموضوعیه هنا یقتضی محذور التصویب المجمع علی بطلانه عند الامامیه کالاماره فی الاحکام.
و علیه فالاماره فی الموضوعات ایضا لا تقتضی الاجزاء بلا فرق بینها و بین الاماره فی الاحکام.

۲- الاجزاء فی الاصول مع انکشاف الخطأ یقیناً

لا شک فی أن العمل بالاصل انما یصح إذا فقد المكلف الدلیل الاجتهادی علی الحكم. فیرجع الیه باعتباره وظیفه للجاهل (۱) لا بد منها للخروج من الحیره.

(۱). مرحوم مظفر قبل از بررسی اصل بحث، سه نکته در رابطه با اصول عملیه ذکر می‌فرماید:

نکته اول: عمل کردن به اصل عملی زمانی جایز و صحیح است که دست مکلف از دلیل اجتهادی کوتاه باشد چه آنکه اصل عملی در مرحله شک که پایین‌تر از مرحله ظن است، اعتبار شده و تنها در مرحله شک کاربرد دارد، آن زمانی که مکلف بخاطر فقد دلیل ظنی از نظر تشخیص وظیفه و تکلیف شرعی خود، در حالت شک و تردید و تحیر و سرگردانی قرار می‌گیرد و بخاطر خروج از حیرت و علاج حالت شک، باید به اصل عملی مراجعه کند و الا با وجود دلیل ظنی نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

نکته دوم: اصول عملیه چهار عدد می‌باشد: ۱- براءت، ۲- احتیاط، ۳- تخیر، ۴- استصحاب، اگر دلیل بر اعتبار اصل عملی روایت و حدیث باشد اصل، شرعی می‌باشد و اگر دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد اصل، عقلی خواهد بود.
براءت و احتیاط هر کدام به شرعی و عقلی تقسیم می‌شود.

براءت عقلی: در آنجایی است که شک در تکلیف دارد، مانند شک در (شرب تن) در اینجا براءت جاری است و اگر دلیل بر اعتبار براءت قاعده قبح عقاب بلا بیان باشد، براءت عقلی است و اگر (حدیث رفع ما لا یعلمون) باشد براءت شرعی می‌باشد.
احتیاط عقلی: آنجایی است که یقین به تکلیف دارد و شک در مکلف به، مثلاً- نمی‌داند قصر واجب است و یا تمام، در اینجا به حکم قاعده عقلیه (اشتغال یقینی براءت یقینی لازم دارد) باید احتیاط نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۳

فالاصل- فی حقیقت- وظیفه للجاهل الشاک ینتهی الیه فی مقام العمل اذ لا سبیل له غیر ذلك لرفع الحیره و علاج حاله الشک.

ثم ان الاصل علی قسمین:

۱- أصل عقلی، و المراد منه ما یحکم به العقل و لا- یتضمن جعل حکم ظاهری من الشارع، کالاحتیاط، و قاعده التخیر، و البراءة

العقلیة التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع.
 ۲- أصل شرعی، و هو المجمعول من الشارع فی مقام الشك و الحيرة فيتضمن جعل

احتیاط شرعی: در همان شك بدوی (شك در شرب تنن) اخباری‌ها قائل به احتیاط هستند که به حکم روایت (فاحتط لدينك) باید احتیاطا شرب تنن را ترک نماید.

تخیر: دلیل اعتبار آن تنها حکم عقل است و لذا تخیر شرعی نخواهیم داشت آنجایی که دوران امر بین محذورین (وجوب و حرمت) باشد به حکم عقل مکلف مخیر است هر کدام را انجام بدهد.

استصحاب: دلیل اعتبار آن تنها حکم شرع (روایت لا تنقض اليقين بالشك) می‌باشد و لذا استصحاب عقلی نداریم.

فرق بین اصل شرعی و عقلی آن است که در اصل شرعی حکم ظاهری برطبق مقتضی اصل از ناحیه شارع مقدس جعل می‌شود، و اما در مورد اصل عقلی از حکم ظاهری خبری نخواهد بود.

نکته سوّم: از اصول اربعه تنها براءت شرعی و استصحاب محل نزاع واقع می‌شود و بقیه آنها از محوطه نزاع و جنگ بیرون خواهند بود، و امّا احتیاط شرعی و عقلی از محل بحث خارج است بخاطر این است که در عمل احتیاطی واجبی ترک نشده است تا مصلحتی فوت شده باشد و از اجزاء و از تدارک مصلحت سخن به میان آید.

و امّا براءت عقلی و تخیر، از محل بحث خارجند بخاطر آن است که در اصل عقلی حکم ظاهری جعل نمی‌شود، بنابراین اگر کشف خلاف شود اجزا صددرصد مصداق ندارد و اعاده بدون شك واجب خواهد بود.

بنابراین تنها دو اصل (براءت شرعی و استصحاب) محل بحث و نزاع است که آیا اتیان به حکم ظاهری از حکم واقعی، اجزا و کفایت دارد یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۴

حکم ظاهری، کالاستصحاب و البراءة الشرعیة التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحة.

و مثلها أصالة الطهارة و الحلیة.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

أولاً- ان بحث الاجزاء لا يتصور في قاعدة الاحتیاط مطلقا سواء كانت عقلیة او شرعیة لأن المفروض في الاحتیاط هو العمل بما يحقق امثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

و ثانياً- كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلیة الاخری كالبراءة و قاعدة التخیر، لانها- حسب الفرض لا تتضمن حکما ظاهریا، حتی يتصور فيها الاجزاء و الاكتفاء بالمأتی به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب و المعذوریة المجردة.

و عليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعیة عدا الاحتیاط، کالاستصحاب و أصالة البراءة و الحلیة و أصالة الطهارة. (۱)

و هي لأول وهلة لا- مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الاحكام و لا في الموضوعات، (۲) فانها اولی من الامارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها- كما ذكرنا في

(۱). اصالة الحلیة به اصل براءت برمی‌گردد و اصالة الطهارة به استصحاب برگشت دارد، بنابراین محل نزاع دو تا اصل می‌باشد، نه چهار تا اصل.

(۲). از بیانات گذشته معلوم گردید که محل نزاع تنها اصول شرعیه (براءت شرعی و استصحاب) می‌باشد چه آنکه مطابق اصل شرعی از ناحیه شارع مقدس حکم ظاهری جعل می‌گردد، جهت روشن شدن محل نزاع مثالی را در مورد استصحاب می‌آوریم،

مثلاً: آقای مکلف به طهارت ثوب خود، یقین دارد و سپس در طهارت آن شک می‌نماید و با جاری کردن «استصحاب طهارت» صلاة را با آن ثوب انجام می‌دهد و بعداً کشف خلاف می‌شود و به علم یقینی معلوم می‌گردد که ثوب طاهر نبوده است آیا اتیان مأمور به ظاهری (که طبق استصحاب، حکم ظاهری جعل شده است) از مأمور به بامر واقعی (که صلاة با طهارت واقعی ثوب باشد) کفایت می‌کند یا خیر؟

در ابتدای وهله، چنین به نظر می‌رسد که «اجزا» و کفایت، مجال و محلی ندارد چه آنکه در مورد اماره که قوی‌تر از اصل عملی است و افاده ظن و کشف از واقع دارد، اجزاء را قبول نکردیم، در مورد اصل عملی که در مرحله شک مطرح است و کاشفیت از واقع ندارد، بطریق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۵

اولی باید «اجزا» را قبول نکنیم، یعنی اگر اماره نتواند واقع را تغییر بدهد اصل عملی، بطریق اولی نمی‌تواند واقع را تغییر بدهد، و لذا قدماء در مورد اصل عملی به عدم «اجزا» فتوا داده‌اند و لکن در عین حال مرحوم صاحب کفایه و تابعین وی در اصل عملی در نزاع مزبور قائل به اجزا شده است، البته در صورتی که اصل عملی در مورد شرط و جزء متعلق و موضوع تکلیف جاری شده باشد و انگیزه قائل شدن صاحب کفایه به اجزا در مورد اصل عملی که در مورد شرط و یا جزء متعلق تکلیف، جاری شده آنست که دلیل اصل عملی بر دلیل که شرط و یا جزء را واجب نموده حکومت دارد و توسعه‌دهنده دایره آن خواهد بود، ما حصل سخن مرحوم آخوند را با ذکر مثالی در مورد یکی از شرایط صلاة بیان می‌نماییم، مثلاً: یکی از شرایط صلاة طاهر بودن (لباس) نمازگزار است، نمازگزار یقین به طهارت لباس داشته و سپس دچار شک در طهارت آن شده است با استصحاب طهارت لباس، نماز را با آن لباس انجام می‌دهد و بعداً کشف خلاف می‌شود و به علم یقینی معلوم می‌شود که لباس طاهر نبوده است مرحوم صاحب کفایه می‌گوید: اعاده لازم نخواهد بود بخاطر آنکه دلیلی که طهارت لباس را شرط قرار داده بود ظهور در طهارت واقعی داشت و دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) امد ظهور آن دلیل را منهدم کرد و دایره دلالت آن را توسعه داد و سرانجام دلیل استصحاب با آن دلیل، دست به دست هم دادند و بالاتفاق اعلام کردند که:

آنچه که در صلاة شرط است مطلق طاهر بودن ثوب است چه طهارت ظاهری باشد و چه طهارت واقعی، بنابراین اگر صلاة در ثوبی که طهارت ظاهری دارد انجام شود فاقد شرط نبوده و بلکه واجد شرط می‌باشد، در مثال مذکور آقای نمازگزار با طهارت ظاهری ثوب، نماز را گزارده است و کشف خلاف این را ثابت نمی‌کند که صلاة فاقد شرط بوده تا اعاده آن لازم باشد و بلکه در عین اینکه کشف خلاف شده است، صلاة انجام شده واجد شرط بوده منتهی شرط ظاهری یعنی واجد طهارت ظاهری ثوب بوده است، و لذا اعاده صلاة، بعد از کشف خلاف، لازم نمی‌باشد.

آری بعد از کشف خلاف نمازهای بعدی را باید در لباس طاهر واقعی انجام بدهد و این است ما حصل سخن مرحوم آخوند و بدین لحاظ در مورد اصول عملیه شرعی، قائل به اجزا شده است.

مرحوم محقق نائینی سخن مرحوم صاحب کفایه را نقد نموده و بررسی آن از حوصله

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۶

صدر البحث - وظيفه عملیه يرجع إليها الجاهل الشاک لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتی. اما الواقع فهو علی واقعیته، فیتنجز حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة في العمل بالاصل غير رفع الحيرة عند الشک. فلا يتصور فيه مصلحة وافية يتدارك بها مصلحة الواقع حتى يقتضى الاجزاء و الاكتفاء به عن الواقع.

و لذا أفتی علماءنا المتقدمون بعدم الاجزاء في الاصول العملیه.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفایه و تبعه تلميذه أستاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهانی. و

لکن ذلك في خصوص الاصول الجارية لتتقيد موضوع التكليف و تحقيق متعلقه، (۱) كقاعدة الطهارة و أصالة الحلية و استصحابهما، دون الاصول الجارية في نفس الاحكام.

و منشأ هذا الرأي عند اعتقاده بأن دليل الاصل في موضوعات الاحكام موسع لدائرة الشرط او الجزء المعتبر في موضوع التكليف و متعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام:

«كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر» يدل على أن كل شيء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. و الحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها و انشاء لأحكامها التكليفية و الوضعية التي منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعي.

و يلزم من ذلك أن يكون الشرط في الصلاة- حقيقة- أعم من الطهارة الواقعية و الطهارة الظاهرية. و إذا كان الامر كذلك فاذا انكشف الخلاف لا يكون ذلك موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة اليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلا يتصور

کتاب بیرون است و لذا از ادامه بیشتر بحث صرف نظر می شود.

(۱). ضابطه کلی است که اگر حکم مربوط به موضوع خارجی بشود به آن می گویند موضوع تکلیف و اگر حکم مربوط به فعلی از افعال بشود می گویند متعلق تکلیف مثلا- در باب وضوء (وجوب) که حکم است مربوط می شود به غسل (شستن) دست و صورت (غسل که فعلی از افعال است) متعلق تکلیف است و دست و صورت که موضوع خارجیند موضوع تکلیف می باشد، در مثال مذکور (ثوب) موضوع تکلیف است و غسل و شستن ثوب متعلق تکلیف و همچنین صلاة متعلق تکلیف است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۷

چینند معنی لعدم الاجزاء بالنسبة إلى ما أتى به حين الشك، و المفروض أن ما أتى به يكون واجدا لشرطه المعتبر فيه تحقيقا، باعتبار أن الشرط هو الاعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حين الجهل، فلا يكون فيه انكشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.

و قد ناقشه شيخنا الميرزا النائيني بعدة مناقشات يطول ذكرها و لا يسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقيقة التي هي فوق مستوى كتابنا.

۳- الاجزاء في الامارات و الاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة (۱)

و هذه أهم مسألة في الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيرا ما يحصل لهم تبدل في الرأي بما يوجب فساد اعمالهم السابقة ظاهرا. و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضا قد ينتقلون من تقليد شخص إلى تقليد شخص آخر يخالف الاول في الرأي بما يوجب فساد الاعمال السابقة.

فنقول في هذه الاحوال:

(۱). مسئله سوّم (طبق اماره و اصل عملی، عمل نموده و به توسط حجّت معتبره ظنی کشف خلاف شده است مقتضی قاعده اجزاء و یا عدم اجزاء است؟) از مهم ترین مسائل بحث «اجزاء» می باشد بخاطر آنکه مورد ابتلائی مکلفین خواهد بود، اولاً در مورد مجتهد زیاد و فراوان اتفاق می افتد که برایش تبدل و تغییر نظر حاصل می شود، مثلاً: مدّتها به مقتضی اصل و یا اماره جلسه استراحت را در نماز واجب نمی دانسته و بعدا با یک روایت معتبری برخورد می نماید که دلالت بر وجوب آن دارد و فوراً تغییر عقیده می دهد و طبق این روایت فتوا صادر می نماید و معلوم است که از نظر ظاهر نمازهایی را که بدون جلسه استراحت [جلسه استراحت: عبارت است از نشستن و توقف نمودن بعد از سجده دوّم رکعت اوّل و رکعت سوّم.] خوانده است باطل است و همین بلا بر سر مقلّدین او

ایضا می‌آید.

و ثانیاً در مورد مقلد مثلاً بعد از مدتی، از تقلید مجتهد اول صرف نظر می‌کند و از مجتهدی تقلید می‌نماید که در بعضی از فتاوی با مجتهد اول اختلاف نظر دارد از باب مثال:

مجتهد اول جلسه استراحت در نماز را واجب نمی‌دانسته و مجتهد دوم جلسه استراحت را واجب می‌داند و طبق نظر مجتهد دوم نمازهای بدون جلسه استراحت باطل خواهد بود، آیا اعاده اعمال گذشته لازم است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۸

إنه بعد قیام الحجّة المعترية اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا اشکال فی وجوب الاخذ بها فی الوقائع اللاحقة (۱) غیر المرتبطة بالوقائع السابقة.

و لا اشکال- ایضا- فی مضي الوقائع السابقة التي لا يترتب عليها أثر أصلا فی الزمن اللاحق.

و انما الاشکال فی الوقائع اللاحقة (۲) المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهدا او تقلیدا فی وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجّة السابقة، أو انكشف الخطأ فی خارج الوقت و كان عمله مما يقضى كالصلاة، و مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غیر عربی اجتهدا او تقلیدا ثم قامت الحجّة عنده على اعتبار اللفظ العربی و الزوجة لا تزال موجودة.

فان المعروف فی الموضوعات الخارجية (۳) عدم الاجزاء.

(۱). یعنی دو مورد از محلّ نزاع بیرون است:

مورد اول: نسبت به اعمال آینده‌ای که مربوط به اعمال گذشته نمی‌باشد باید طبق حجّت معتبره کشف کننده خلاف، عمل نماید. مورد دوم: اعمالی که در سابق انجام داده و در زمان حاضر اثری بر آنها مترتب نمی‌شود مثلاً در زمان سابق با عقد فارسی با زنی ازدواج کرده و آن زن دار فانی را وداع گفته است با آنکه حجّت معتبره عربیّت را شرط می‌داند و لکن قضیه با انتفای موضوع (فوت زوجه) منتفی می‌باشد و از محل بحث اجزاء بیرون است.

(۲). نزاع در وقایع و اعمالی است که در زمان حاضر قابل تدارک باشد مانند (صلاة) و مسئله نکاح با زنی که هنوز زنده است.

(۳). مرحوم مظفر در مسئله سوم از مسائل اجزاء می‌فرماید: امّا در موضوعات، معروف بین علماء، عدم اجزاء است مثلاً با جریان قاعده (ید) و یا استصحاب، مالکیت آقای زید نسبت به کتابی که در اختیار دارد به اثبات می‌رسد و آقای عمرو کتاب مورد نظر را خریداری می‌نماید و سپس با قیام حجّت معتبره (بینة و امثال آن) کشف می‌گردد که آقای زید مالکیت نداشته است و معروف بین علماء عدم اجزاء است یعنی معامله باطل بوده و کتاب مورد معامله باید به صاحب اصلی آن مسترد شود.

و اما در احکام: بعضی‌ها ادعای اجماع بر اجزاء نموده است، مخصوصاً در امور عبادی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۶۹

اما فی الاحکام فقد قيل بقیام الاجماع على الاجزاء لا سيما فی الامور العبادية كالمثال الاول المتقدم.

و لكن العمدة فی الباب أن نبث عن القاعدة ما ذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الاجزاء او لا تقتضيه؟ و الظاهر انها لا تقتضى الاجزاء. و خلاصة ما ينبغي أن يقال: ان من يدعى الاجزاء لا بد أن يدعى ان المكلف لا يلزمه فی الزمان اللاحق الا العمل على طبق الحجّة الاخيرة التي قامت عنده. و اما عمله السابق فقد كان على طبق حجّة ماضية عليه فی حينها. (۱)

و لكن يقال له: ان التبديل الذي حصل له، (۲) إما ان يدعى انه تبديل فی الحكم

مانند صلاة و صوم که چاره‌ای جزء قول به اجزاء نخواهیم داشت.

و لکن آنچه که در مسئله سوّم مهم است این است که از مقتضی قاعده باید سخن بگوییم و ظاهراً قاعده اولیه اقتضای اجزاء را ندارد با این تحلیل که مدّعی «اجزاء» آخرین سخنی که می‌تواند بگوید این است که اعمال گذشته در حین صدور مطابق حجّت اولی بوده و حجّت اولی در حین صدور اعمال، حجّیت داشته، بنابراین پس از کشف خلاف به توسط حجّت دوّم مکلف نسبت به اعمال آینده طبق حجّت ثانی عمل نماید و نظر بر اینکه اعمال گذشته در ظرف خود مطابق حجّت صادر شده‌اند لذا اعاده آنها لازم نمی‌باشد.

(۱). یعنی اعمال سابق در حین صدور، طبق حجّتی که برای مکلف معتبر بوده و ممضی بوده است، انجام شده.

(۲). از مدّعی اجزاء باید سؤال کنیم تبدّل که واقع شده است مربوط به چه چیز می‌باشد؟

بطور مسلم تبدّل مربوط به حکم واقعی نمی‌باشد چه آنکه تبدّل در حکم واقعی مستلزم تصویب است و باطل خواهد بود.

بنابراین تبدّل مربوط به حجّت است (فان اراد انّ الحجّة الاولى هی ...) اگر نظر مدّعی اجزاء، این باشد که حجّت اولی تنها نسبت به اعمالی که در گذشته انجام شده و قابل تدارک نمی‌باشد، حجّیت دارد این ادّعا در اجزاء نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک هستند سودی ندارد و اعمال گذشته غیر قابل تدارک، گفتیم که از محل نزاع خارج است، (و ان اراد انّ الحجّة الاولى هی حجّة مطلقاً ...) و اگر نظر مدّعی اجزاء، این باشد که حجّت اولی مطلقاً حتی نسبت به اعمال آینده و اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک هستند،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۰

الواقعی أو تبدل فی الحجّة علیه. و لا ثالث لهما.

اما دعوی التبدل فی الحكم الواقعی فلا اشکال فی بطلانها، لانها تستلزم القول بالتصویب. و هو ظاهر.

و اما دعوی التبدل فی الحجّة، فان اراد ان الحجّة الاولى هی حجة بالنسبة إلى الاعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فهذا لا ینفع فی الاجزاء بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة و آثار الاعمال السابقة، (۱) و ان اراد أن الحجّة الاولى هی حجة مطلقاً حتی بالنسبة إلى الاعمال اللاحقة و آثار الاعمال السابقة فالدعوی باطله قطعاً.

لانه فی تبدل الاجتهاد ینکشف بحجة معتبره أن المدرك السابق لم یکن حجة مطلقاً حتی بالنسبة إلى أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة و هو لیس بحجة. لا أن المدرك الاول حجة مطلقاً، و هذا الثانی حجة أخرى:

و كذلك الکلام فی تبدل التقليد، فان مقتضی التقليد الثانی هو انکشاف بطلان الاعمال الواقعه علی طبق التقليد الاول، فلا بد من ترتیب الاثر علی طبق الحجّة الفعلیه فان الحجّة السابقة- أى التقليد الاول- کلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة، و ان کانت حجة علیه فی وقته، و المفروض عدم التبدل فی الحكم الواقعی فهو باق علی حاله.

حجّت می‌باشد این ادّعا باطل است برای اینکه معنای تبدّل در حجّت آن است که حجّت دوّم از بطلان حجّت اول کشف می‌نماید، به عبارت دیگر با آمدن حجّت ثانی ثابت می‌شود که حجّت اولی از ابتدای امر حجّیت نداشته و مکلف به خیال واهی، آن را حجّت می‌دانسته (دقت کنید) و در واقع حجّیت و اعتباری نداشته، بنابراین اعمال گذشته‌ای که قابل تدارک نمی‌باشند و در زمان حاضر آثاری ندارند از محل بحث خارج هستند، و اما اعمالی که قابل تدارک (اداء و قضاء) هستند در حین صدور مطابق حجّت صادر نشده‌اند چه آنکه از آمدن حجّت دوّم معلوم گردید که حجّت اولی از اصل حجّیت نداشته است، بنابراین مکلف در اعمال آینده طبق حجّت ثانی عمل نماید و نسبت به اعمالی که قابل تدارک هستند باید طبق حجّت دوّم عمل نماید و آنها را اعاده کند و این است که می‌گوییم مقتضی قاعده در مسئله سوّم از مسائل اجزاء، عدم اجزاء است و بلکه طبق قاعده باید اعمال گذشته را اعاده نماید.

(۱). اعمال لاحقہ یعنی اعمال آئنده و آثار اعمال السابقه یعنی اعمالی که قابل تدارک هستند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۱

فیجب العمل علی طبق الحجته الفعلیه و ما تقتضیه.

فلا أجزاء الا إذا ثبت الاجماع علیه. (۱)

و تفصیل الکلام فی هذا الموضوع یحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر.

«تنبيه فی تبدل القطع» (۲)

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطؤه، فانه لا ينبغي الشك في عدم الاجزاء. و السر واضح، لانه عند القطع الاول لم يفعل ما يستوفى مصلحه الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعي، لانه في الحقيقه لا أمر موجه اليه و انما كان يتخيل الامر.

و عليه، فيجب امتثال الواقع في الوقت أداء و في خارجه قضاء.

نعم لو أن العمل الذي قطع بوجوبه (۳) كان من باب الاتفاق محققا لمصلحه الواقع

(۱). اگر نسبت به اجزاء اجماع ثابت گردد مجبورا اجزاء را علی رغم قاعده باید بپذیریم و لکن در ثبوت اجماع جای حرف خواهد بود.

و تفصیل سخن در این زمینه ما فوق استعداد کتاب و خوانندگان آن خواهد بود.

(۲). ما حصل تنبيه این است که اگر مکلف طبق یقین که به حکم شرعی پیدا کرده، عمل نماید و سپس به علم یقینی کشف خلاف گردد در این فرض در عدم اجزاء شک و تردیدی وجود ندارد چه آنکه حجیت قطع ذاتی است و به جعل شارع نمی باشد و اما حجیت امارات و اصول به جعل و اعتبار شارع است و لذا طبق اماره و اصل از ناحیه شارع حکم ظاهری و امر ظاهری جعل می گردد.

و اما طبق قطع، حکم ظاهری و امر ظاهری جعل نخواهد شد و آقای قاطع در عمل بر طبق قطع خود، حکم ظاهری را انجام نداده و نه امر ظاهری و نه امر واقعی متوجه او نبوده است، بنابراین در فرض کشف خلاف آقای قاطع عملی را که مصلحت واقع را تدارک نماید انجام نداده و اعاده واجب خواهد بود.

(۳). آری اگر از باب اتفاق، عمل مورد قطع محقق و محصل مصلحت واقع شود به ناچار باید اجزاء را بپذیریم، ولی این نه به خاطر آن است که عمل مذکور مورد قطع بوده است بلکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۲

فانه لا بد ان يكون مجزئا. و لکن هذا أمر آخر اتفاقی لیس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية - مقدمة الواجب

تحریر النزاع

كل عاقل يجد من نفسه أنه إذا وجب (۱) عليه شيء و كان حصوله يتوقف على مقدمات، (۲) فانه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها.

و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك و النزاع، و انما الذى وقع موضعا للشك و جرى فيه النزاع عند الاصوليين هو أن هذه اللابديه العقلية للمقدمه التى لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعا أيضا؟

بخاطر حصول اتفافی مصلحت می باشد مثلا- بوجوب اطعام زید یقین پیدا کرده و او را اطعام نموده و بعدا به علم یقینی کشف خلاف شده که اطعام عمرو واجب بوده است و غرض مولی تنها اطعام بوده نه خصوص اطعام عمرو و با اطعام زید غرض مولی حاصل شده است، لذا اعاده اطعام واجب نخواهد بود.

(۱). بحث مقدمه واجب مسئله دوم از مسائل مبحث (غیر مستقلات عقلیه) را بوجود می آورد و آنچه که در بحث مقدمه واجب محل نزاع است وجوب شرعی مقدمه می باشد نه وجوب عقلی آن، چه آنکه در وجوب عقلی مقدمه واجب، کسی نزاع ندارد و همه قبول دارند که مقدمه واجب از نظر عقل واجب و لازم است و بدون تحقق و حصول مقدمه، ذی المقدمه تحقق پذیر نخواهد بود، بنابراین محل نزاع این است که آیا مقدمه واجب علاوه بر لابدیت و وجوب عقلی، لابدیت و وجوب شرعی دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا عقل علاوه بر حکم بر وجوب عقلی مقدمه، حکم بر وجوب شرعی آن می نماید یا خیر؟ و آیا از نظر عقل ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه هست یا خیر؟ و اگر ملازمه باشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف شده است و اگر ملازمه نباشد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن کشف نخواهد شد. (۲). یعنی وجود و تحقق واجب متوقف بر مقدمات دارد، نه وجوب آن.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۳

یعنی ان الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعی وجوب مقدمته شرعا؟ (۱)

أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولی من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى. و بعبارة رابعة أكثر وضوحا. ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمه الواجب (أى يدرك لزومها) و لكن هل يحكم أيضا بأنها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ و على هذا البيان، فالملازمه بين حكم العقل و حكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟ (۲)

و إذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع أن نفهم انه فى أى قسم من اقسام

(۱). یعنی آیا عقل درک می کند که از لازمه وجوب شرعی ذی المقدمه، وجوب شرعی مقدمه هست یا چنین درکی را ندارد؟ اگر چنان درکی داشته باشد ملازمه عقلیه بین وجوب شرعی ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه ثابت می شود و سرانجام از حکم عقل به ملازمه، وجوب شرعی مقدمه که یکی از احکام شرعی می باشد کشف شده است. (۲). در مسئله مقدمه واجب دو تا نزاع مطرح است.

نزاع اول: این است که آیا مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول است و یا از مسائل علم فقه و یا علم کلام و یا از مبادی احکام؟ نزاع دوم: پس از آنکه ثابت شد که مسئله مقدمه واجب از مسائل علم اصول می باشد، مطرح می گردد که آیا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل لفظیه علم اصول است و یا جزء مسائل عقلیه علم اصول خواهد بود؟ مرحوم مظفر تنها نزاع دوم را مطرح فرموده و می فرماید اگر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از باب ملازمه غیر بین و یا بین به معنی الاعم باشد، مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه است و ارتباطی با مسائل الفاظ و دلالت الفاظ ندارد و

اگر ملازمه مذکور از باب ملازمه بین به معنی الاخص باشد مسئله مقدمه واجب جزء مباحث الفاظ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۴

المباحث الاصولیة ینبغی أن تدخل هذه المسألة. و توضیح ذلك:

إن هذه الملازمة- علی تقدیر القول بها- تكون علی انحاء ثلاثة: اما ملازمة غیر بینة. او بینة بالمعنی الاعم، (۱) او بینة بالمعنی الاخص.

فان كانت هذه الملازمة- فی نظر القائل بها- غیر بینة او بینة بالمعنی الاعم، فاثبات اللازم و هو وجوب المقدمه شرعا لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبدا بل اثباته انما يتوقف علی حجیة هذا الحكم العقلي بالملازمة، و إذا تحققت هناك دلالة فهی من نوع دلالة الاشارة. و علی هذا فيجب أن تدخل المسألة فی بحث الملازمات العقلية غیر

(۱). ۱- ملازمه غیر بینة: آن است که در حصول جزم به ملازمه، تنها تصوّر طرفین و نسبت بینهما کافی نمی باشد بلکه نیاز به دلیل اخری دارد، مانند: ملازمه بین (کثیر الرّماد) بودن زید و سخاوت داشتن او، که باید کثیر الرّماد بودن (زیاد خاکستر داشتن) زید تصوّر شود و سخاوت زید تصوّر گردد و ثالثا نسبت بینهما تصوّر شود و علاوه باید دلیل اقامه گردد بر اینکه «کثیر الرّماد بودن زید» بخاطر زیادتی مهمان و مهمان‌نوازی او می باشد و سپس جزم به ملازمه بین کثیر الرّماد بودن زید و سخاوت داشتن او حاصل خواهد گشت.

۲- ملازمه بینة بمعنی الاعم: آن است که با تصوّر ملزوم و تصوّر لازم و تصوّر نسبت بینهما، جزم به ملازمه حاصل می شود مانند: الاثنان نصف الاربع، اولاً باید (اثنین) تصوّر شود و ثانياً (اربعه) باید تصوّر گردد و ثالثاً نسبت بینهما تصوّر شود و سپس جزم به ملازمه و اینکه اثنین نصف اربعه می باشد، حاصل خواهد شد.

این دو قسم از ملازمه، ملازمه عقلیه است و حاکم در آنها عقل می باشد و به عبارت دیگر جزء دلالت عقلیه می باشند.

۳- ملازمه بینة به معنی الاخص: آن است که با تصوّر ملزوم، لازم تصوّر می شود و جزم به ملازمه حاصل خواهد شد، مانند: تصوّر (عمی و بصر) و این قسم سوّم از ملازمه، جزء دلالت التزامی لفظ است و مربوط به لفظ می باشد یعنی لفظ (عمی) دلالت بر (بصر) دارد.

نظر مرحوم مظفر آن است که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب شرعی مقدمه از قسم ملازمه بین به معنی الاعم می باشد و لذا مسئله مقدمه واجب جزء مسائل عقلیه اصولیه است و لذا آن را در مبحث مستقلات عقلیه ذکر نموده است، بنابراین مسئله مقدمه واجب صغرای (حجیّت عقل) را تشکیل می دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۵

المستقلة، و لا یصح ادراجها فی مباحث الالفاظ.

و ان كانت هذه الملازمة- فی نظر القائل بها- ملازمة بینة بالمعنی الاخص، فاثبات اللازم لا محالة بالدلالة اللفظية و هی الدلالة الالتزامية خاصة. و الدلالة الالتزامية من الظواهر التي هی حجّة.

و لعله لأجل هذا أدخلوا هذه المسألة فی مباحث الالفاظ و جعلوها من مباحث الاوامر بالخصوص. و هم علی حق فی ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا یقول بها الا لكونها ملازمة بینة بالمعنی الاخص، و لكن الأمر لیس كذلك.

اذن، يمكننا أن نقول: إن هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الاقوال فيها: يمكن أن تدخل فی مباحث الالفاظ علی بعض الاقوال، و يمكن ان تدخل فی الملازمات العقلية علی البعض الآخر.

و لكن لأجل الجمع بین الجهتين ناسب ادخالها فی الملازمات العقلية- كما صنعنا- لأن البحث فيها علی كل حال فی ثبوت الملازمة،

غایه الامر انه على أحد الاقوال تدخل صغرى لحجیه الظهور كما تدخل صغرى لحجیه العقل. و على القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجیه العقل.
و الجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجیه العقل.

ثمره النزاع

إن ثمره النزاع (۱) المتصوره- أولا و بالذات (۲)- لهذه المسأله هی استنتاج وجوب

(۱). ثمره‌ای که اولاً- و بالذات بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود، اثبات وجوب شرعی مقدمه می‌باشد و این وجوب شرعی مقدمه به نوبه خود یکی از احکام شرعی بوده که به توسط حکم عقل به ملازمه، استنتاج می‌گردد و همین مقدار (اثبات یکی از احکام شرعی) در اینکه مسئله مقدمه واجب جزء مسائل علم اصول باشد، کافی خواهد بود چه آنکه معیار مسئله اصولی آن است که در طریق اثبات حکم شرعی واقع شود و لکن ثمره مذکور (اثبات وجوب شرعی مقدمه) تنها می‌تواند ثمره علمی باشد نه ثمره عملی، چه آنکه مقدمه واجب بدون شک وجوب عقلی دارد و کسی که می‌خواهد ذی المقدمه را انجام بدهد چه معتقد به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۶

المقدمه شرعا بالاضافه إلى وجوبها العقلی الثابت. و هذا المقدمه كاف فی ثمره المسأله الاصولیه، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانه بمسائله علی استنباط الاحکام من ادلتها.

و لکن هذه ثمره غیر عملیه، باعتبار أن المقدمه بعد فرض وجوبها العقلی و لا بدیهه الاثبات بها لا فائده فی القول بوجوبها شرعا او بعدم وجوبها اذ لا مجال للمكلف ان یرکها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذی المقدمه.

و علیه، فالبحث عن هذه المسأله لا یكون بحثا عملیا مفیداً، بل یبدو لأول وهله أنه لغو من القول لا طائل تحته، مع أن هذه المسأله من أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و اکثرها بحثا.

و من أجل هذا أخذ بعض الاصولیین المتأخرین یفتشون عن فوائد عملیه لهذا

وجوب شرعی مقدمه باشد و چه نباشد باید مقدمه را انجام بدهد و حتی می‌توانیم بگوییم که وجوب شرعی پس از ثبوت وجوب عقلی آن لغو می‌باشد، بنابراین در ابتدای وهله چنین به نظر می‌رسد که بحث از مسأله مقدمه واجب (با آنکه از مهم‌ترین و مشهورترین و دقیقترین مسائل علم اصول است) لغو بوده و نتیجه عملی و مفیدی را در بر نخواهد داشت.
و لذا عده‌ای از اصولیین یک سلسله فواید و ثمرات عملی برای بحث از مقدمه واجب ذکر نموده‌اند که هیچ‌یک از آن ثمرات دردی را دوا نخواهد کرد.

با توجه به نظر ابتدایی باید بحث از مقدمه واجب را لغو محض تلقی نموده و به طور کلی باید آن را رها کرده و متروک سازیم، و لکن با نظر دقیق باید بگوییم مسئله بحث مقدمه واجب گرچه فواید عملی ندارد و لکن از نظر علمی و آگاهی فواید زیاد و فراوانی بر آن مترتب می‌شود که این فواید علمی به مسئله مقدمه واجب عظمت خاصی خواهد بخشید و علاوه خیلی از مسائلی که نتیجه عملی در فقه دارند، به مقدمه واجب مربوط هستند و بدین لحاظ بحث مقدمه واجب لغو نبوده و به همان شهرت و عظمت خود باقی می‌باشد و باید مورد توجه واقع شود.

(۲) ص ۴۷۵-۲- یعنی تنها ثمره‌ای که اولاً- و بالذات و بدون واسطه بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود همان اثبات وجوب شرعی مقدمه است و اما فواید دیگری که بر بحث مقدمه واجب مترتب می‌شود (کالبحث عن الشرط المتأخر و ...) در مرحله ثانی و

بالواسطه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۷

البحث (۱) غیر ثمره أصل الوجوب. و فی الحقیقه ان کل ما ذکروه من ثمرات لا تسمن و لا تغنی من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت).

فیا تری هل کان البحث عنها کله لغوا؟ و هل من الأصح ان نترك البحث عنها؟- نقول: لا!

إن للمسألة فوائد علمیه کثیره ان لم تکن لها فوائد عملیه، و لا یتهان بتلك

(۱). بعضی از متأخرین علمای علم اصول در مقام تفتیش و جستجو برآمده‌اند تا فواید و ثمرات عملی برای بحث مقدمه واجب پیدا نمایند، چنانچه مرحوم صاحب کفایه چند تا از ثمرات را ذکر می‌فرماید و بعداً ردّ می‌نماید و ما جهت مزید اطلاع، بعضی از آنها را بیان می‌نمایم:

۱- مثلاً- کسی نذر کرده است که پنج تا واجب را انجام بدهد و یک عمل واجب را با چهار تا مقدمه آن عملی می‌نماید اگر مقدمات واجب و خوب شرعی داشته باشند برائت ذمه از نذر حاصل می‌شود و الا حاصل نخواهد شد.

۲- مثلاً شخصی عمل واجبی را که دارای پنج تا مقدمه می‌باشد، ترک می‌کند و اگر مقدمات و خوب شرعی داشته باشند شش تا واجب ترک شده و اصرار بر گناه، مصداق پیدا می‌کند و فسق آن شخص ثابت می‌گردد و اگر مقدمات و خوب شرعی نداشته باشند فسق آن شخص ثابت نخواهد شد.

۳- اگر مقدمه واجب و خوب شرعی داشته باشد اخذ اجرت بر آن جایز نیست و اگر خوب شرعی نداشته باشد اخذ اجرت جایز خواهد بود.

و لکن نظر بر اینکه ثمرات مذکور («برء النذر» و «حصول فسق» و «عدم جواز اخذ اجرة») هر کدام حکم جزئی می‌باشند، لذا هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند به عنوان ثمره مسئله اصولی قلمداد گردد چه آنکه ثمره مسئله اصولی باید استنباط حکم شرعی کلی باشد مثلاً یکی از مسائل اصولی بحث حجیت خبر واحد است و نتیجه آن، حجیت خبر ثقة می‌باشد و اگر خبر ثقة بر وجوب صلاة جمعه دلالت نماید حکم شرعی که وجوب صلاة جمعه است ثابت می‌گردد و این حکم شرعی، کلی خواهد بود، و امّا ثمرات مذکور (برء النذر و حصول فسق و عدم جواز اخذ اجرة) هیچ‌کدام حکم شرعی کلی نمی‌باشند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۸

الفوائد كما ستری، ثم هی ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر و المقدمات المفوتة و عبادیه بعض المقدمات كالأطهارات الثلاث (۱) مما لا- يسع الا-صولي أن يتجاهلها و يغفلها. و هذا كله ليس بالشئ القليل و ان لم تكن هي من المسائل الاصولية.

و لذا تجد أن أهم مباحث مسألتنا هي هذه الامور المنوّه عنها و أمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، و نحن اتباعا لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة في

أمور تسعة:

۱- الواجب النفسي والغيري (۲)

تقدم فی الجزء الاول ص ۱۲۶ معنی الواجب النفسی و الغیری، و يجب توضیحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغیری هو نفس وجوب المقدمه - علی تقدیر القول بوجوبها -.

(۱). یعنی هریک از مباحث شرط متأخر و مقدمات مفوّته و عبادی بودن غسل و وضو و تیمّم فواید زیادی دارند و آثار علمی و فقهی بر آنها مترتب می‌شود و همه این مباحث در بحث مقدمه واجب باید بررسی شوند.

(۲). یکی از تقسیمات واجب، تقسیم واجب است به نفسی و غیری، ذکر این تقسیم در مبحث صیغه امر به این مناسبت بود که اگر در وجوب نفسی و غیری شکّ حاصل شود اطلاق صیغه امر اقتضای وجوب نفسی را خواهد داشت و طرح مجدد آن، در مبحث مقدمه واجب بدین مناسبت است که اگر وجوب شرعیّ مقدمه، ثابت گردد وجوب غیری خواهد بود نه نفسی.

علی ای حال محکم‌ترین و بهترین تعریف برای واجب نفسی و غیری این است که واجب نفسی وجوب لِنفسه دارد، یعنی برای خود واجب است و واجب غیری وجوب لغیره دارد، یعنی برای غیر خود واجب می‌باشد، مثلاً - صلاة واجب نفسی است و وضو واجب غیری می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۷۹

و علیه، فنقول فی تعریفهما:

(الواجب النفسی): ما وجب لِنفسه، لا لواجب آخر.

(الواجب الغیری): ما وجب ...، لواجب آخر.

و هذان التعریفان أسدّ التعریفات لهما و أحسنها، و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضیح:

فان قولنا: «ما وجب لِنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة أن العبارة تعطي أن معناها (۱) أن يكون وجوب الشيء علة لِنفسه فی الواجب النفسی، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعریف الواجب الغیری، اذ استفاد منه أن وجوب الغیر علة لوجوبه كما علیه المشهور.

و لا شك فی أن هذا محال فی الواجب النفسی، اذ كيف يكون الشيء علة لِنفسه؟

و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل، (۲) فان ذلك التعبير عن الواجب النفسی صحیح لا غبار علیه، و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالی بأنه «واجب الوجود لذاته»، فان غرضهم منه أن وجوده لیس مستفادا من الغیر و لا لأجل الغیر كالممكن، لا أن معناه أنه معلول لذاته.

و كذلك هنا نقول فی الواجب النفسی فان معنی «ما وجب لِنفسه» أن وجوبه غیر مستفاد

(۱). ما حصل توهم این است که از کلمه (لِنفسه) چنین به نظر می‌آید که در واجب نفسی وجوب علّت برای خودش می‌باشد چه آنکه (لِنفسه) در مقابل (لغیره) است و در واجب غیری وجوب غیر علّت واجب غیری می‌باشد، بنابراین به مقتضی مقابله از تعبیر (لِنفسه) استفاده می‌شود که وجوب شیئی علّت برای خودش باشد و اینکه چیزی علّت خودش باشد محال است.

(۲). با یک مقدار دقّت می‌بینیم که تعبیر «لِنفسه» در مورد واجب نفسی ایراد فنی بیار نمی‌آورد، چه آنکه منظور از «لِنفسه» این است که وجوب نفسی بخاطر غیر نمی‌باشد چنانچه تعبیر (لِنفسه) و (لذاته) در مورد باری تعالی نه به آن معنی است که باری تعالی معلول خود باشد بلکه به این معنی است که وجود و هستی خود را از غیر اخذ نکرده است و بلکه خود، عین هستی و وجود است.

بنابراین واجب نفسی آن است که وجوبش بخاطر غیر نیست و اما واجب غیری وجوبش بخاطر غیر است و تابع غیر خواهد بود مانند وجوب مقدمه که دائر مدار وجوب ذی المقدمه است که اگر وجوب ذی المقدمه در کار نباشد از وجوب مقدمه خبری نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۰

من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا أن وجوبه مستفاد من نفسه. و بهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى «ما وجب لواجب آخر» فان معناه أن وجوبه لأجل الغير و تابع للغير، لكونه مقدمه لذلك الغير الواجب. و سيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعيه هذه، ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

۲- معنى التبعيه فى الوجوب الغيرى (۱)

قد شاع فى تعبيراتهم كثيرا قولهم: «ان الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره»، و لكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعيه فى الوجوب يمكن أن تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها و بيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

۱- أن يكون معنى الوجوب التبعى هو الوجوب بالعرض. و معنى ذلك أنه ليس فى

(۱). مرحوم مظفر براى كلمه تبعيت و تابع و تبعى چهار تا معنى ذكر مى فرمايد و در ضمن اظهار نظر مى فرمايد كه مقصود از وجوب تبعى در تعبيرات علمای اعلام، همان معنای چهارم تبعيت خواهد بود.

۱- وجوب تبعى، يعنى وجوب بالعرض، مقدمه واجب، وجوب تبعى دارد به اين معنى كه وجوب مقدمه بالعرض است و وجوب ذى المقدمه بالذات است چنانچه حركت كشتى بالذات است و حركت سرنشين آن، بالعرض مى باشد، به عبارت ديگر در مقدمه و ذى المقدمه وجوب واحدى موجود است كه همان وجوب نفسى ذى المقدمه مى باشد و همين وجوب واحد، اولاً- و بالذات به ذى المقدمه نسبت داده مى شود و ثانياً و بالعرض به مقدمه منسوب خواهد شد (و ذلك نظير الوجود بالنسبه الى اللفظ و المعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ ...) در بحث (استعمال لفظ در بيشتر از يك معنى) بيان كرديم كه متكلم در مقام استعمال، معنا را به توسط لفظ براى مخاطب ايجاد مى نمايد معنای ايجاد معنى به توسط لفظ اين نيست كه دو تا وجود (يكى بنام لفظ و ديگرى بنام معنى) در كار باشد، بلكه وجود واحدى در كار است كه همان وجود لفظ مى باشد كه اولاً و بالذات منسوب به لفظ است و ثانياً و بالعرض منسوب به معنى مى باشد، يعنى لفظ با وجود حقيقى خود، لفظ است و با وجود تنزىلى خود، معنى خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۱

الواقع الا وجوب واحد حقيقى- و هو الوجوب النفسى- ينسب إلى ذى المقدمه اولاً و بالذات و إلى المقدمه ثانياً و بالعرض. و ذلك نظير الوجود بالنسبه إلى اللفظ و المعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك أن هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً و بالذات و إلى المعنى ثانياً و بالعرض.

و لكن هذا الوجه من التبعيه لا- ينبغى أن يكون هو المقصود من التبعيه هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيرى وجوب حقيقى آخر يثبت للمقدمه (۱) غير وجوب ذيه

(۱). و لكن مقصود علماء از وجوب تبعى مقدمه، اين معنای اول نخواهد بود چه آنكه نظر علماء از وجوب غيرى مقدمه آن است كه مقدمه وجوب حقيقى براى خود داشته باشد كه غير از وجوب ذى المقدمه است، به عبارت ديگر مقدمه و ذى المقدمه هر كدام وجوب حقيقى مخصوص به خود دارند و خلاصه مورد نزاع در مقدمه واجب اين است كه علاوه بر وجوب شرعى ذى المقدمه براى مقدمه وجوب شرعى ديگرى ثابت گردد (على ان هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابديه العقليه ...) علاوه بر ما ذكر اگر معنای اول مورد نظر باشد و قرار باشد كه براى مقدمه، تنها وجوب عرضى و مجازى ثابت گردد، نزاع از صورت عملى بودن خارج شده و لفظى خواهد شد، چه آنكه وجوب عرضى و مجازى چيزى زائد بر لابديت و وجوب عقلى، نخواهد بود و

و جوب عقلی مقدمه مورد قبول همه می‌باشد، بنابراین معنای اول تبعیت به هیچ وجه نمی‌تواند مقصود و منظور باشد.

(۲) ان يكون معنى التبعیة صرف التأخر ... ص ۴۸۲- معنای دوم تبعیت این است که واجب تبعی و جوب مستقل داشته باشد و جدای از جوب نفسی باشد و تابع بودن و تبعی بودن به این کیفیت است که جوب غیر متاخر از جوب نفسی باشد و مترتب بر جوب نفسی بشود، مانند:

امر به حج که وجود مستقلی است مترتب می‌شود بر وجود مستقل دیگر که حصول استطاعت باشد.

این معنای دومی ایضا مقصود و منظور نمی‌باشد چه آنکه جوب مقدمه وابستگی عمیقی بر جوب ذی المقدمه دارد و معنای دوم تبعیت، نه تنها این وابستگی را نمی‌فهماند و بلکه با مقدمیت مقدمه منافات دارد چه آنکه معنای دوم در موردی که دو جوب نفسی مترتب بر همدیگر بشود ایضا صادق است.

۳- معنای سوم: تبعیت یعنی معلولیت تابع، و علیت متبوع، و معنای تبعی بودن و جوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۲

النفسی، بأن يكون لكل من المقدمة و ذیها وجوب قائم به حقیقه. و معنى التبعیة فى هذا الوجه أن الوجوب الحقیقی واحد و يكون الوجوب الثانى وجوبا مجازيا. على أن هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابديّة العقلية للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

۲- أن يكون معنى التبعیة صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا و لكنه بعد البعث نحو ذیها مرتب عليه فى الوجود،

مقدمه این است که جوب مقدمه معلول و جوب ذی المقدمه است همان‌طور که وجود (نار) علت وجود حرارت است، و جوب ذی المقدمه علت جوب مقدمه می‌باشد که به محض تحقق جوب ذی المقدمه، و جوب مقدمه محقق می‌شود (و کان هذا الوجه من التبعیة هو المقصود للقوم ...) مرحوم مظفر می‌فرماید دو تا مدرک اساسی موجود است که علمای اعلام از تبعیت همین معنای سوم را در نظر داشتند:

مدرک اول: (و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها اطلاقا و اشتراطا لمكان هذه المعلولیة، لأن المعلول لا يتحقق الا حیث تتحقق العلة و إذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها).

ترجمه: علماء فرموده‌اند که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد به این کیفیت که معلول، همان‌طوری که در اصل وجود متوقف بر علت است در کیفیت وجود از نظر مطلق بودن و مشروط بودن، ایضا تابع علت است که اگر علت به صورت مطلق محقق شود معلول ایضا مطلق است و اگر علت به صورت مشروط محقق شود معلول به همان صورت تحقق می‌یابد.

و كاملا روشن است که علماء صراحتا تبعیت را به معنای سوم (علت و معلول بودن) تفسیر نموده‌اند.

مدرک دوم: (و ایضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

از این تعلیل کاملاً استفاده می‌شود که منظور علماء از تابع و تبعیت، معلول بودن و معلولیت خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۳

فيكون من قبيل الامر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة و من قبيل الامر بالصلاة بعد حصول البلوغ او دخول الوقت.

و لكن هذا الوجه من التبعیة أيضا لا- ينبغى أن يكون هو المقصود (۱) هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة- فى الحقیقه- وجوبا نفسيا آخر فى مقابل وجوب ذی المقدمه و انما يكون وجوب ذی المقدمه له السبق فى الوجود فقط. و هذا ینافی حقیقه المقدمیه فانها لا تكون لا موصلة إلى ذی المقدمه فى وجودها و فى وجوبها معا.

۳- آن يكون معنى التبعیة ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسی لذی المقدمه على وجه يكون معلولا له و منبعثا منه انبعث الاثر من مؤثره التكوینی كانبعاث الحرارة من النار.

و كأن هذا الوجه من التبعیة هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها اطلاقا و اشتراطا لمكان هذه المعلولیة، لأن المعلول لا يتحقق الا حيث تتحقق علته و إذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا يتخلف عنها. و أيضا عللوا امتناع وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

و لكن هذا الوجه لا ینبغی أن يكون هو المقصود من تبعیة الوجوب الغیری و ان

(۱). مرحوم مظفر پس از اینکه با دو تا مدرک ثابت نمود که علماء، تبعیت و وجوب تبعی را به معنای سؤم، تفسیر نموده‌اند، می‌فرماید: مقصود از تبعیت وجوب غیری، نباید معنای سؤم باشد، چه آنکه اگر وجوب نفسی ذی المقدمه علت وجوب غیری مقدمه باشد باید علت فاعلی مراد باشد نه علت صوری و مادی و غائی، برای اینکه علت صوری و مادی و غائی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه معنی و مفهومی ندارد، و علت فاعلی بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه بطور جزم و یقین باطل است، چه آنکه ناگفته پیداست علت فاعلی وجوب مقدمه، امر شارع و مولی می‌باشد و وجوب ذی المقدمه خود، معلول امر شارع و مولی است، وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت فاعلی برای وجوب مقدمه باشد.

مرحوم مظفر با توضیحات جالبی مطلب مذکور را ثابت می‌نماید و سرانجام باین نتیجه می‌رسد که منظور و مقصود از تبعیت وجوب غیری، باید معنای چهارم باشد نه معنای سؤم.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۴

اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسی لو كان علة للوجوب الغیری فلا یصح فرضه الا علة فاعلیة تكوينیة دون غیرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صوریة او مادیة او غائیة. و لكن فرضه علة فاعلیة أيضا باطل جزما، لوضوح أن العلة الفاعلیة الحقیقیة للوجوب هو الامر، لأن الامر فعل الأمر.

و الظاهر ان السبب فی اشتها معلولیة الوجوب الغیری هو أن شوق الأمر للمقدمه هو الذی يكون منبعثا من الشوق إلى ذی المقدمه، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شیء اشتاق بالتبع إلى فعل کل ما يتوقف علیه. و لكن الشوق إلى فعل الشیء من الغير ليس هو الوجوب و انما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الامر به، فاذا صدر منه الامر و هو أهل له انتزع منه الوجوب.

و الحاصل ليس الوجوب الغیری معلولا للوجوب النفسی فی ذی المقدمه و لا ینتهی الیه فی سلسلة العلل، و انما ینتهی الوجوب الغیری فی سلسلة عله إلى الشوق إلى ذی المقدمه إذا لم یکن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه، لأن الشوق - على کل حال - ليس علة تامه إلى فعل ما یشتاق الیه. (۱) فتذكر هذا فانه سینفعک فی وجوب

(۱). یعنی یک سلسله اسباب و عوامل دست به دست هم داده‌اند و علت تامه وجوب شرعی مقدمه را بوجود آورده‌اند، مثلا یکی از اسباب، شوق و اراده مولی است نسبت به انجام مقدمه که اولاً شوق و اراده مولی به انجام ذی المقدمه تعلق می‌گیرد، و ثانياً به انجام مقدمه تعلق خواهد گرفت، و یکی از اسباب، عدم مانع است، و سبب سؤم صدور امر از ناحیه مولی می‌باشد.

و خلاصه وجوب شرعی مقدمه معلول همه آن اسباب و عوامل می‌باشد و هریک از اسباب مذکور به تنهایی نمی‌تواند علت برای وجوب شرعی مقدمه باشد.

به عبارت دیگر آنچه که در وجوب مقدمه نقش دارد همان شوق و اراده مولی به ذی المقدمه می‌باشد و در عین حال، شوق و اراده

مولی علت تامه برای وجوب مقدمه نخواهد بود، چنانچه وجوب ذی المقدمه نمی‌تواند علت تامه برای وجوب مقدمه باشد و آنچه که وجوب مقدمه را ببار آورده است، امر مولی می‌باشد و امر مولی به مقدمه، زائده شوق و اراده مولی است که ابتدا به ذی المقدمه تعلق یافته و به دنبال آن، به مقدمه تعلق گرفته است.

(فتد کر هذا فانه سینفعک فی وجوب المقدمه المفوته و فی اصل وجوب المقدمه) مرحوم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۵

المقدمه المفوته و فی أصل وجوب المقدمه، فانه بهذا البیان سیتضح کیف یمکن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذیها، و بهذا البیان سیتضح أيضا کیف ان المقدمه مطلقا لیست واجبه بالوجوب المولوی.

۴- أن يكون معنى التبعیة هو ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسی و لكن لا بمعنی أنه معلول له، بل بمعنی أن الباعث للوجوب الغیری- علی تقدیر القول به- هو الواجب النفسی باعتبار أن الامر بالمقدمه و البعث نحوها انما هو لغایه التوصل إلى ذیها

مظفر می‌فرماید با بیان مذکور سه تا مشکله حل می‌شود، مشکله اول مربوط به مقدمه مفوته است، مثلاً طی مسافت مقدمه مفوته برای حج (مفوته به این معنی که اگر طی مسافت انجام نشود اصل واجب (حج) فوت خواهد شد) اشکال مقدمه مفوته این است که وجوب حج با فرارسیدن موسم محقق می‌شود و پیش از تحقق وجوب ذی المقدمه چگونه مقدمه واجب خواهد بود؟ بیان مذکور این مشکله را حل می‌نماید، بیان مذکور این بود که شوق و اراده مولی در وجوب مقدمه نقش مؤثری دارد در مقدمه مفوته گرچه هنوز وجوب ذی المقدمه محقق نشده است و لكن شوق و اراده مولی محقق شده است و بدنبال شوق و اراده امر به مقدمه صادر گشته و لذا وجوب مقدمه مفوته اشکال و ایرادی نخواهد داشت، و همچنین با بیان مذکور مشکله دوم که مربوط به اصل وجوب مقدمه است و مشکله سوم که مربوط به این است که چرا مقدمه نمی‌تواند وجوب مولوی داشته باشد؟ حل می‌شود و تفصیل بحث خواهد آمد.

(۴)- معنای چهارم (تبعیت) این است که وجوب واجب غیری، ترشح یافته از وجوب واجب نفسی می‌باشد، به عبارت دیگر باعث وجوب واجب غیری، وجوب واجب نفسی خواهد بود یعنی وجوب نفسی باعث شده است که مولی وجوب تبعی را جعل نماید مثلاً می‌گوییم مقدمه وجوب تبعی دارد و ذی المقدمه وجوب نفسی دارد و معنای تبعی بودن وجوب مقدمه این است که وجوب ذی المقدمه یکی از اسباب و یکی از عوامل وجوب مقدمه می‌باشد و وجوب مقدمه طریق و وسیله رسیدن به وجوب ذی المقدمه و تحصیل آن می‌باشد، بنابراین وجوب مقدمه حقیقی می‌باشد و تابع وجوب ذی المقدمه به این معنا که یکی از انگیزه‌های وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه خواهد بود و همین معنای چهارم مراد و مقصود علماء از وجوب تبعی می‌باشد و مرحوم مظفر توضیحات کافی فرموده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۶

الواجب و تحصيله، فیکون وجوبها وصله و طریقا إلى تحصيل ذیها و لولا أن ذیها کان مرادا للمولی لما اوجب المقدمه. و یشیر إلى هذا المعنی من التبعیة تعریفهم للواجب الغیری بأنه «ما وجب لواجب آخر»، أى لغایه واجب آخر و لغرض تحیله و التوصل الیه، فیکون الغرض من وجوب المقدمه علی تقدیر القول به هو تحصيل ذیها الواجب.

و هذا المعنی هو الذی ینبغی أن یکون معنی التبعیة المقصوده فی الوجوب الغیری.

و یلزمها أن یکون الوجوب الغیری تابعا لوجوبها اطلاقا و اشتراطا. (۱)

و علیه، فالوجوب الغیری وجوب حقیقی و لکنه وجوب تبعی توصلی آلی، و شأن وجوب المقدمه شأن نفس المقدمه. فکما ان المقدمه بما هی مقدمه لا یقصد فاعلها الا التوصل إلى ذیها كذلك وجوبها انما هو للتوصل إلى تحصيل ذیها، کالآله الموصلة التي لا

تقصّد بالاصالّه و الاستقلال.

و سر هذا واضح، فان المولى - بناء على القول بوجود المقدمه - إذا أمر بذى المقدمه فانه لا بد له لغرض تحصيله من المكلف أن يدفعه و يبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلى غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمه - على هذا - بعثا حقيقيا، لا أنه يتبع البعث إلى ذیها على وجه ينسب إليها بالعرض كما في (الوجه الاول)، و لا أنه يبعثه بعث مستقل لنفس المقدمه و لغرض فيها بعد البعث نحو ذیها كما في (الوجه الثاني)، و لا أن البعث نحو المقدمه من آثار البعث نحو ذیها على وجه يكون معلولا له كما في (الوجه الثالث).

(۱). یعنی شایسته و سزاوار این است که مقصود از تبعیت و تبعی بودن در وجوب غیرى، همین معنای چهارم باشد که وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد هم از نظر اطلاق و هم از نظر اشتراط، اگر وجوب ذی المقدمه مطلق باشد وجوب مقدمه ایضا مطلق است و اگر مشروط باشد وجوب مقدمه ایضا مشروط خواهد بود. بنابراین وجوب غیرى مجازى نبوده و حقیقى می‌باشد منتهى حقیقى تبعی و توصیلى، و منزلت و شأن وجوب مقدمه، منزلت و شأن خود مقدمه خواهد بود به این معنی همان‌طوری که خود مقدمه وسیله و طریق برای تحصیل ذی المقدمه است وجوب آن وسیله و طریق برای تحصیل وجوب ذی المقدمه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۷

و سیأتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوتة.

۳- خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیه فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التي بها یمتاز (۱) عن الوجوب النفسی، و هی أمور:

۱- إن الواجب الغیری كما لا بعث استقلالی (۲) له - كما تقدم - لا إطاعه استقلالیه له، و انما اطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلى ذی المقدمه، بخلاف الواجب النفسی فانه واجب لنفسه و يطاع لنفسه.

۲- إنه بعد أن قلنا إنه لا اطاعه استقلالیه (۳) للوجوب الغیری و انما اطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلى ذی المقدمه فلا بد ألا يكون له ثواب على اطاعته غير الثواب الذی

(۱). مرحوم مظفر جهت امتیاز و جداسازی وجوب غیرى از وجوب نفسی، چهار تا خصیصه و مشخصه‌ای برای وجوب غیرى بیان می‌فرماید که هیچ‌یک از آن خصائص در وجوب نفسی وجود ندارد.

(۲). خصیصه اول این است که واجب غیرى «بعث» و برانگیختن مستقل ندارد و بلکه «بعث» و برانگیختن در واجب غیرى (همانند مقدمه واجب) بخاطر تحصیل واجب نفسی می‌باشد و لذا واجب غیرى اطاعت و امتثال مستقل ندارد، یعنی همان‌طوری که وجوب مقدمه وابسته به ذی المقدمه و بخاطر رسیدن به ذی المقدمه می‌باشد، اطاعت و امتثال از مقدمه وابسته به ذی المقدمه و بخاطر اطاعت و امتثال ذی المقدمه خواهد بود، بنابراین اگر کسی عمل واجبی را که مثلا چهار تا مقدمه دارد، انجام دهد اطاعت و امتثال واحدی انجام داده است.

و اما واجب نفسی اطاعت مستقل و مخصوص به خود دارد.

(۳). خصیصه و امتیاز دوم این است که واجب غیرى همان‌طوری که اطاعت مستقل ندارد ثواب و عقاب ایضا نخواهد داشت، بنابراین اگر کسی واجبی را با پنج تا مقدمه آن انجام دهد تنها ثواب واحدی را که مربوط به ذی المقدمه می‌باشد مستحق می‌شود و

به تعداد مقدمات ثواب داده نخواهد شد و همچنین اگر واجبی را با پنج تا مقدمه آن ترک نماید تنها بخاطر ترک ذی المقدمه یک بار عقاب می‌شود نه آنکه به تعداد مقدمات معاقب گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۸

يحصل على اطاعة وجوب ذی المقدمه، كما لا عقاب على عصيانه غير العقاب على عصيان وجوب ذی المقدمه. و لذا نجد أن من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق اكثر من عقاب واحد على نفس الواجب النفسى، لا انه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

و اما ما ورد في الشريعة من الثواب على بعض المقدمات (۱) مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج او زيارة الحسين عليه السلام و أنه في كل خطوة كذا من الثواب فينبغي - على هذا- ان يحمل على توزيع ثواب نفس العمل (۲) على مقدماته باعتبار ان افضل الاعمال أحمرها و كلما كثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها كثرت حمازة العمل و مشقته، فينسب الثواب إلى المقدمه مجازا ثانيا و بالعرض، باعتبار انها السبب في زيادة مقدار الحمازة و المشقة في نفس العمل، فتكون السبب في زيادة الثواب، لا أن الثواب على نفس المقدمه.

(۱). در مورد خصیصه دوّم دو تا اشکال و اعتراض مطرح شده است، مرحوم مظفر یکی از آنها را فوراً پاسخ می‌دهد و پاسخ اشکال دوّم را به مباحث آینده محوّل می‌نماید:

اشکال اول: آن است که روایات زیادی در شریعت مقدّس اسلام وارد شده است مبنی بر اینکه بعضی از مقدمات ثواب دارد، مثلاً در مورد زیارت کعبه می‌فرماید: اگر کسی پیاده به مکه برود ثواب‌های زیادی بر پیاده‌روی او مترتب می‌شود و همچنین در مورد زیارت قبر امام حسین علیه السلام که اگر کسی با پیاده‌روی به زیارت قبر امام حسین علیه السلام نائل گردد هر گام و قدمی که برمی‌دارد ثواب خواهد داشت.

(۲). ما حصل جواب این است که ثواب‌های مذکور مربوط به خود مقدمات نمی‌باشند بلکه طبق قاعده (بهترین اعمال بازحمت‌ترین آنها است) زیادی مقدمات باعث افزایش صعوبت و حمازت و مشقّت، در خود عمل می‌گردد، لذا بطور مجاز ثواب مستند به مقدمات شده است، به عبارت دیگر نظر بر اینکه مقدمات، باعث زیادی مشقّت در ذی المقدمه شده‌اند و سرانجام سبب زیادی ثواب گردیده‌اند، لذا ثواب، ثانيا و بالعرض و به طور مجاز به مقدمات منسوب شده است و این نه به معنای آن است که ثواب مترتب بر مقدمات باشد، بلکه ثواب مربوط به اصل عمل و ذی المقدمه خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۸۹

و من اجل انه لا ثواب على المقدمه استشكلوا في استحقاق الثواب (۱) على فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب على نفس المقدمه بما هي. (۲) و سیأتی حله ان شاء الله تعالی.

۳- ان الوجوب الغیری لا یكون توصلیا، أى لا یكون فی حقیقته (۳) عبادیا و لا یقتضی فی نفسه عبادیه المقدمه اذ لا یتحقق فیہ قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فی الخاصه الاولى انه لا اطاعة استقلالیة له، بل انما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذیها و اطاعة امر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس امر ذیها.

و من هنا استشكلوا فی عبادیه بعض المقدمات (۴) كالطهارات الثلاث. و سیأتی

(۱). اشکال دوّم آن است که بدون شک به طهارت ثلاث (وضوء، غسل، تیمّم) ثواب مترتب می‌شود و بدون تردید خود مقدمه بما هی مقدمه متعلق ثواب است، و لذا پاسخ مذکور (فینبغی انّ یحمل على ثواب نفس العمل على مقدماته ...) مشکلی را در این زمینه

حل نکرده و نمی‌تواند برای اشکال دوّم جواب و پاسخ باشد، جواب این اشکال (سیّاتی ان شاء الله تعالی) در آینده نزدیک خواهد آمد که طهارت ثلاث امر استحبابی دارند و ترتّب ثواب بر آنها بخاطر همان امر استحبابی، خواهد بود یعنی طهارت ثلاث امر نفسی دارند و بلحاظ امر استحبابی و نفسی، متعلّق ثواب واقع شده‌اند.

(۲). ضمیر (منه) به «استحقاق ثواب» رجوع می‌شود، یعنی آن روایتی که استحقاق ثواب را در رابطه با انجام بعضی از مقدمات کالطهارات الثلاث، بیان نموده است ظهور در آن دارد که ثواب بر خود مقدمه بما هی مقدّمه مترتّب می‌شود.

(۳). خصیصه و امتیاز سوّم این است که وجوب غیری از واجبات توصلی به حساب می‌آید و مقتضی عبادیت در ذات واجب غیری، نهفته نمی‌باشد مثلاً- مقدمه، واجب غیری است و در ذات خود اقتضای عبادیت را ندارد چه آنکه واجب غیری اطاعت و امتثال استقلالی ندارد و لذا قصد امتثال و قصد قربت در آن تحقق نمی‌یابد و خلاصه امتیاز سوّم آن است که واجب غیری توصلی می‌باشد و قصد قربت در آن شرط نخواهد بود.

(۴). یعنی نظر بر اینکه در واجب غیری قصد قربت شرط نمی‌باشد، لذا نسبت به مقدماتی که قصد قربت در آنها شرط می‌باشد، اشکال نموده‌اند، مثلاً در وضو و غسل و تیمم قصد قربت شرط است و در عین حال وجوب آنها غیری و مقدمی می‌باشد، و خلاصه خصیصه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۰

حله ان شاء الله تعالی.

۴- ان الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه (۱) اطلاقاً و اشتراطاً و فعلیه و قوه، قضاء لحق التبعیه، كما تقدم. و معنی ذلك انه كل ما هو شرط فی وجوب ذی المقدمه فهو شرط فی وجوب المقدمه، و ما لیس بشرط لا یكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. و علی هذا قیل یستحیل تحقق وجوب فعلی للمقدمه قبل تحقق وجوب ذیها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، او لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء علی ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذیها. و من هنا استشكلوا فی وجوب المقدمه قبل زمان ذیها (۲) فی المقدمات المفوتة

سوّم ایضا مورد اشکال واقع شده است و پاسخ آن خواهد آمد.

(۱). خصیصه و امتیاز چهارم آن است که به مقتضای حق تبعیت، وجوب غیری مثلاً وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط و در فعلیت و قوه تابع وجوب ذی مقدمه می‌باشد، یعنی هرچه که در وجوب ذی مقدمه شرط باشد در وجوب مقدمه ایضا شرط خواهد بود، مثلاً دخول وقت هم شرط وجوب (صلاة) ذی مقدمه است و هم شرط وجوب (وضو) مقدمه خواهد بود و همچنین وجوب صلاة مشروط به اذن پدر و مادر نمی‌باشد و وجوب وضو ایضا مشروط به اذن پدر و مادر نخواهد بود و همچنین با دخول وقت وجوب صلاة فعلیت پیدا می‌کند و وجوب وضو ایضا فعلیت خواهد داشت و قبل از دخول وقت وجوب صلاة فعلیت ندارد و وجوب وضو ایضا فعلیت نخواهد داشت.

(۲). و لذا در مورد مقدمات که پیش از وجوب ذی مقدمه واجب شده‌اند، اشکال شده است که وجوب مقدمه، پیش از وجوب ذی مقدمه با مقدمیت و تابعیت مقدمه منافات دارد، مثلاً یکی از مقدمات مفوتة وجوب غسل جنابت است که در ماه رمضان باید پیش از طلوع فجر انجام شود ذی مقدمه که صوم باشد بعد از طلوع فجر واجب می‌شود و مقدمه آنکه غسل جنابت باشد پیش از طلوع فجر واجب است، پاسخ این اشکال ایضا در بحث مقدمات مفوتة می‌آید که وجوب مقدمه معلول برای وجوب ذی مقدمه نمی‌باشد و بلکه وجوب مقدمه معلول امر مولی خواهد بود که پس از حصول شوق نسبت به مقدمه، مولی امر صادر می‌کند و مقدمه را واجب می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۱

كوجوب الغسل - مثلاً - قبل الفجر لادراك الصوم على طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب في وقته، و لهذا سميت مقدمة مفوته باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتاً للواجب في وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا يجب قبل وقته فكيف تفرض فعلياً وجوب مقدمته؟ و سيأتي ان شاء الله تعالى حل هذا الاشكال في بحث المقدمات المفوتة.

۴- مقدمة الوجوب

قسموا المقدمة إلى قسمين مشهورين: (۱)

۱- (مقدمة الوجوب)، و تسمى المقدمة الوجوبية. و هي ما يتوقف عليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب على قول مشهور. و قيل انها تؤخذ في الواجب على وجه تكون مفروضة التحقق و الوجود على قول آخر، و مع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. و مثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و كالبلوغ و العقل و القدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات. و يسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المشروط).

(۱). مقدمه را به دو قسم تقسیم نموده‌اند:

قسم اول: مقدمه وجوب است که وجوب واجب بر آن توقف دارد، یعنی شرط وجوب واجب می‌باشد، بعضی‌ها گفته‌اند که این مقدمه‌ای که شرط وجوب است در خود واجب بر وجه مفروضه الوجود و التحقق، اخذ شده است، علی‌ای حال واجب نسبت به قسم اول از مقدمه واجب مشروط خواهد بود، مانند استطاعت که مقدمه حج است و وجوب حج متوقف بر استطاعت است و حج نسبت به استطاعت واجب مشروط می‌باشد و دیگر مانند بلوغ و عقل و قدرت نسبت به همه واجبات.

قسم دوم: مقدمه واجب است که وجود واجب متوقف بر آن می‌باشد مانند: طهارت که مقدمه صلاه می‌باشد و صلاه نسبت به طهارت، واجب مطلق به حساب می‌رود بحث واجب مشروط و مطلق تحت عنوان (الخاتمه) در مبحث اوامر بیان گردید و غرض از مطرح ساختن تقسیم مذکور، این است که بحث و نزاع در مقدمه واجب مربوط به مقدمه وجودیه می‌باشد که آیا مقدمه وجودی واجب علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی دارد یا ندارد و مقدمه وجودیه از محل بحث و نزاع بیرون می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۲

۲- (مقدمة الواجب)، و تسمى المقدمة الوجودية. و هي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبة إليها مطلقاً و لا تؤخذ بالنسبة إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، و السفر بالنسبة إلى الحج و نحو ذلك. و يسمى الواجب بالنسبة إليها (الواجب المطلق).

(راجع عن الواجب المشروط و المطلق الجزء الاول ص ۱۴۱).

و المقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني أعنى المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. و السر واضح لانه إذا كانت المقدمة الوجوبية مأخوذة على انها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعة لاجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. و ذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «أقضى ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لاجل امتثال الامر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

۵- المقدمة الداخلية (۱)

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية و خارجية.

(۱). مقدمه وجودی که محل بحث و نزاع در بحث مقدمه می‌باشد، به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌شود:

۱- مقدمه داخلی همان جزء و اجزایی است که واجب مرکب را تشکیل می‌دهد مثلاً صلاة از اجزایی مانند رکوع و سجود و ... مرکب شده است و نظر بر اینکه وجود مرکب، متوقف بر اجزا خود می‌باشد، لذا هر یک از اجزاء مقدمه برای وجود مرکب خواهد بود، بنا بر این رکوع یکی از مقدمات صلاة است و همچنین سجود مقدمه دیگری برای صلاة است کذلک اجزای دیگر، و نظر بر اینکه هر یک از اجزاء، داخل در قوام مرکب می‌باشد و مرکب منهای اجزاء وجود مستقلاً ندارد لذا هر یک از اجزاء را مقدمه داخلی نام گذارده‌اند.

۲- مقدمه خارجی آن است که وجود واجب بر آن توقف دارد و علاوه وجود مستقل و خارج از وجود واجب خواهد داشت، مانند: (وضو) که مقدمه صلاة است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۳

۱- «المقدمة الداخلية»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. و انما اعتبروا الجزء مقدمة فباعبار ان المركب متوقف في وجوده (۱) على أجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين. (۲) و انما سميت (داخلية) فلأجل أن الجزء داخل في قوام المركب، و ليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء.

۲- «المقدمة الخارجية»: و هي كل ما يتوقف عليه الواجب و له وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

و الغرض من ذكر هذا التقسيم (۳) هو بيان أن النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل

(۱). یعنی وجود مرکب بر وجود اجزاء خود توقف دارد و هر یک از اجزای مرکب، مقدمه داخلی برای مرکب به حساب می‌آید، به عبارت دیگر اجزاء مرکب به اعتبار ماهیت لا بشرط مقدمه است و خود مرکب به اعتبار ماهیت بشرط شیء (بشرط اجتماع و اتصال همه اجزاء) ذی المقدمه خواهد بود که مقدمه بر ذی المقدمه از نظر رتبه تقدم دارد و تغایر هر دو بالا اعتبار می‌باشد، با این بیان دو تا اشکالی که بر مقدمه داخلی وارد شده است پاسخ داده می‌شود، اشکال اول این است که مقدمه باید سابق بر ذی المقدمه باشد و اشکال دوم این است که مقدمه باید با ذی المقدمه تغایر داشته باشد.

(۲). یعنی وجود «اثنين» بر وجود «واحد» توقف دارد و وجود «واحد» بر اثنين توقف نخواهد داشت، و لذا (واحد) مقدمه برای اثنين است.

(۳). غرض از مطرح نمودن مقدمه خارجی و داخلی آن است که آیا نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمه داخلی می‌شود و یا آنکه اختصاص به مقدمه خارجی دارد؟

جماعتی قائل شده‌اند که نزاع مقدمه واجب، مقدمه داخلی را شامل نمی‌شود و مدرک آن‌ها بر این قول یکی از دو امر می‌باشد. امر اول: این است که جزء را نمی‌توانیم مقدمه بدانیم چه آنکه مقدمه آن است که ذی المقدمه بر آن توقف دارد، و مرکب بما هو مرکب عین اجزاء می‌باشد و اگر بگوییم که اجزا مقدمه برای مرکب می‌باشد معنایش این است که شیئی متوقف بر خود باشد و این غلط است، بنابراین قضیه (مقدمه داخلی مشمول نزاع باشد) به انتفا موضوع، منتفی خواهد بود.

امر دوم: این است که بر فرض قبول مقدمه بودن اجزاء، اگر نزاع مقدمه واجب بر مقدمه داخلی را شامل شود لازم می‌آید که مقدمه

داخلی به دو تا وجوب (نفسی و غیره) متصف

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۴

المقدمة الداخلية او ان ذلك يختص بالخارجية؟

و لقد انكر جماعة شمول للداخلية. و سندهم في هذا الانكار أحد أمرين:

(الاول) انكار المقدمية للجزء رأسا، (۱) باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالاسر

شود و اجتماع دو وجوب در يك شيئي محال خواهد بود، مثلا- ركوع به اعتبار اينكه جزء واجب است، وجوب نفسی دارد و به اعتبار اينكه مقدمه داخلی، برای صلاة است وجوب غیري باید داشته باشد و اجتماع وجوب نفسی و غیري در يك شيئي محال است، و لذا باید مقدمه داخلی را از دایره نزاع مقدمه واجب، بیرون نماییم و بگوییم که نزاع در مقدمه واجب شامل مقدمات داخلی نمی شود تا چنان استحاله لازم نیاید.

مرحوم مظفر از ادامه بحث در مورد مقدمه داخلی که مشمول نزاع هست یا نه؟ اعلام انصراف می نماید و بالاخره مرحوم مظفر صریحا نظر خود را اعلام فرموده که آیا مقدمه داخلی مشمول نزاع مقدمه واجب هست یا خیر؟

و لکن از عبارت (و لا- بهمنای بیان الوجه فيه بعد الاتفاق علی الاستحالة...) استفاده می شود که مرحوم مظفر استحاله اجتماع دو وجوب را در يك شيئي قبول دارد و سرانجام نتیجه می گیریم که مرحوم مظفر مقدمه داخلی را مشمول نزاع مقدمه واجب نمی داند و مقدمه داخلی از دایره نزاع باید اخراج گردد، بنابراین همان طوری که نتیجه بحث در امر چهارم این شد که مقدمه وجوبی از محل بحث خارج است نتیجه بحث در امر پنجم این می شود که مقدمه داخلی ایضا از محل نزاع بیرون می باشد، و نزاع در مقدمه واجب به مقدمه خارجی اختصاص دارد.

(۱). لفظ «مقدمه» به دو معنا بکار می رود:

۱- مقدمه یعنی آن چیزی که وجود آن در خارج غیر از وجود ذی المقدمه است به این معنا که ذی المقدمه وجودی دارد و مقدمه وجود جدای از آن خواهد داشت، منتهی وجود ذی المقدمه بر وجود مقدمه توقف دارد.

۲- مقدمه یعنی مطلق آن چیزی که وجود شیئی بر آن توقف دارد و لو آنکه در خارج وجود جدای از وجود ذی المقدمه نداشته باشد، اطلاق مقدمه به معنی اول بر جزء و اجزاء صحیح نمی باشد و اما اطلاق مقدمه به معنای دوم بر جزء و اجزاء صحیح خواهد بود، علی ای حال آنهایی که مقدمه بودن جزء و اجزاء را برای مرکب انکار نموده اند شاید جهتش این باشد که مرکب با اجزای خود تغایر ندارد و بلکه مرکب ذاتا عین اجزاء و اجزاء عین مرکب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۵

فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه.

(الثانی) بعد تسلیم ان الجزء مقدمه، و لکن يستحيل اتصافه بالوجوب الغیری ما دام انه واجب بالوجوب النفسی، لان المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسی، و ليس المركب الا اجزاء بالاسر، فينبسط الواجب علی الاجزاء. (۱) و حیثند لو وجب الجزء بالوجوب الغیری ایضا لا تصف الجزء بالوجوبین.

و قد اختلفوا فی بیان وجه استحالة اجتماع الوجوبین، و لا بهمنای بیان الوجه فيه بعد الاتفاق علی الاستحالة.

و لما كان هذا البحث لا تتوقع منه فائدة عملية حتى مع فرض الفائدة العملية في مسألة وجوب المقدمة، مع أنه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نظوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء. (۲)

۶- الشرط الشرعی

ان المقدمة الخارجیة تنقسم إلى قسمین: عقلیة و شرعیة. (۳)

می‌باشد و تغایر اعتباری (که اجزاء لا بشرط اعتبار شود و مرکب بشرط شیء لحاظ گردد) در اینکه اجزاء مقدمه باشد و مرکب ذی المقدمه، کفایت نخواهد کرد.

(۱). یعنی واجب بر اجزای خود منبسط و پراکنده می‌شود به این معنی که وجوب واجب بر اجزاء پخش می‌شود و هریک از اجزاء وجوب نفسی خواهند داشت.

(۲). یعنی ما روی می‌گردانیم از آن بحث یک نوع روی گرداندنی که «طالب» را (اگر بخواهد) به مطولات و کتبی که بحث مذکور را مفصلاً مطرح نموده‌اند، محول می‌نماییم.

(۳). مقدمه خارجی که مورد نظر در بحث مقدمه واجب می‌باشد، به مقدمه عقلی و مقدمه شرعی تقسیم شده است.

مقدمه عقلی آن چیزی است که وجود واجب، متوقف و وابسته به آن می‌باشد و این وابستگی واقعیت داشته باشد و عقل بدون دخالت شرع، آن را درک نماید، مانند توقف «حج» بر «پیمودن مسافت».

مقدمه شرعی مقدمه‌ای است که مقدمات آن و توقف و وابستگی واجب، بر آن، تنها از طریق شرع ثابت شده باشد و عقل از درک آن وابستگی عاجز باشد، مانند: طهارت بدن و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۶

۱- (المقدمة العقلیة): هی کل امر یتوقف علیه وجود الواجب توقفا واقعا یدرکه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، کتوقف الحج علی قطع المسافة.

۲- (المقدمة الشرعیة): هی کل امر یتوقف علیه الواجب توقفا لا یدرکه العقل بنفسه، بل یتثبت ذلك من طریق الشرع، کتوقف الصلاة علی الطهارة و استقبال القبلة و نحوهما. و یسمى هذا الامر ایضا (الشرط الشرعی)، باعتبار أخذه شرطا و قیدا فی المأمور به عند الشارع، مثل قوله علیه السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطیة الطهارة للصلاة.

و الغرض من ذکر هذا التقسیم بیان ان النزاع فی مقدمه الواجب هل یشمل الشرط الشرعی؟

و لقد ذهب بعض أعاضم مشایخنا- علی ما یظهر من بعض تقریرات درسه- إلى ان الشرط (۱) الشرعی کالجزء لا یکون واجبا بالوجوب الغیری، و سماه (مقدمه داخلیة)

طهارت ثوب و استقبال قبله و طهارت از حدث، که هر کدام مقدمه شرعی برای صلاة می‌باشند و نظر بر اینکه شارع مقدس با فرمایش خود (لا صلاة الا بطهور) طهارت را، مثلا شرط و قید برای صلاة قرار داده است، لذا مقدمه شرعی بنام «شرط شرعی» ایضا یاد شده است.

و آنچه که شک و تردید در آن راه ندارد این است که مقدمه عقلی مشمول بحث مقدمه واجب بوده و داخل در محوطه نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

و اما مقدمه شرعی مورد اختلاف واقع شده است که آیا مشمول نزاع مقدمه واجب می‌باشد و یا آنکه همانند مقدمه داخلی و مقدمه وجوبی از حیثه بحث و نزاع مقدمه واجب خارج خواهد بود؟ و مرحوم مظفر بدین لحاظ مقدمه عقلی و شرعی را مطرح نموده است.

(۱). قبل از بررسی نظر و اعتقاد مرحوم محقق نائینی و مناقشه آن، که از ناحیه محقق اصفهانی (ره) ارائه شده است دو نکته را باید بطور دقیق مورد توجه قرار بدهیم:

نکته اول: این است که مقدمه به اعتبار دخول و عدم دخول آن در مأمور به به عنوان قید و یا تقید، به سه قسم تقسیم می‌شود:
قسم اول: مقدمه داخلی به معنی الاخص آن است که مقدمه قیدا و تقیدا داخل در مأمور به باشد مثلاً قراءه که جزء صلاه می‌باشد به عنوان «قید» داخل در حقیقت صلاه است و به
اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۷
عنوان تقید ایضا داخل در حقیقت صلاه می‌باشد.

قسم دوم: مقدمه داخلی به معنی الاعم آن است که تقید به آن داخل در مأمور به می‌باشد و به عنوان قید خارج از مأمور به خواهد بود، مثلاً: استقبال القبلة یکی از شرایط صلاه است که به عنوان تقید داخل در مأمور به می‌باشد به این معنی که مأمور به: صلاه آن‌چنان‌ای است که روبرو قبله انجام شود و خود استقبال قبله خارج از مأمور به خواهد بود.
به عبارت واضح‌تر (استقبال قبله) قیدی است که کیفیت خاصی را در صلاه به وجود می‌آورد و امر شارع به صلاه با همان کیفیت، تعلق می‌گیرد و آن کیفیت داخل در مأمور به خواهد بود و خود قید خارج از مأمور به می‌باشد و این قسم دوم را به مقدمه خارجی به معنی الاعم ایضا تعبیر می‌کنند.

قسم سوم: مقدمه خارجی به معنی الاخص آن است که نه به عنوان قید و نه به عنوان تقید داخل در مأمور به نمی‌باشد، مثلاً: یکی از مقدمات صلاه، آن است که باید در مکانی انجام شود یعنی وجود صلاه توقف بر وجود مکانی از مکان‌ها دارد.

نکته دوم: فرق بین شرط و جزء در آن است که جزء قیدی آن‌چنان‌ای است که خود (قید) و تقید به آن قید، هر دو داخل در مأمور به می‌باشد، و اما شرط، قید آن‌چنان‌ای است که خود قید خارج از مأمور به می‌باشد و تقید به آن قید، داخل در مأمور به خواهد بود و در مورد شرط تعبیر مشهوری است بین علماء که می‌گویند:

(القید خارج و التقید جزء) یعنی شرط قیدی است که خارج از مأمور به می‌باشد و تقید بشرط، جزء مأمور به خواهد بود، البته جزء تحلیلی مراد است مثلاً صلاه مقید و مشروط به طهارت است و صلاه مشروط به طهارت به دو جزء، منحل می‌شود که ذات صلاه جزء تحلیلی شماره (۱) است و تقید صلاه به طهاره، جزء تحلیلی شماره (۲) خواهد بود.

پس از بیان دو نکته مذکور می‌رویم به سراغ مذهب و نظریه مرحوم محقق نائینی، ایشان می‌فرماید: شرط شرعی همانند جزء می‌باشد و در سابق بیان شد که جزء شیء مقدمه داخلی شیء، است و مقدمه داخلی (و جزء) وجوب نفسی دارد و دوباره متصف بوجوب مقدمی و غیره نخواهد شد و همچنین مقدمه شرعی (شرط شرعی) مقدمه داخلی به معنی الاعم نام دارد و به وجوب نفسی واجب خواهد بود به این کیفیت که بطور مسلم تقید بشرط جزء مأمور به و داخل در مأمور به می‌باشد مثلاً تقید صلاه به طهارت داخل در مأمور به

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۸

بالمعنی الاعم)، باعتبار ان التقیید لما كان داخلًا فی المأمور به و جزء له فهو واجب بالوجوب النفسی. و لما كان انتزاع التقیید انما یکون من القید- ای منشأ انتزاعه هو القید- و الامر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، اذ لا- وجود للعنوان المنتزع الا- بوجود منشأ انتزاعه- فیکون الامر النفسی المتعلق بالتقیید متعلقًا بالقید؛ و إذا كان القید واجبا نفسیا فكیف یکون مره أخرى واجبا بالوجوب الغیری؟

و لكن هذا كلام لا يستقیم عند شیخنا المحقق الاصفهانی رحمه الله؛ (۱) و قد ناقشه فی

خواهد بود و همه قبول دارند که تقیید داخل در مأمور به می‌باشد و این تقیید که جزء مأمور به هست، یکی شیئی انتزاعی است و منشأ انتزاع آن، همان قید است (یعنی خود طهارت) و عنوان منتزاع (یعنی تقیید) بدون منشأ انتزاع (یعنی قید- طهارت) تحقق‌پذیر نخواهد بود، بنابراین در هر جایی که عنوان منتزاع محقق شود، خود منشأ انتزاع حتما در آنجا حضور خواهد داشت.

بنابراین اگر عنوان منتزاع (که تقیید به طهارت باشد) متعلق امر نفسی واقع بشود و وجوب نفسی داشته باشد، بدون شک منشأ انتزاع (که خود طهارت باشد) ایضا متعلق امر نفسی بوده و به وجوب نفسی واجب شده است و چیزی که وجوب نفسی داشته باشد دوباره به وجوب غیري واجب نخواهد شد و سرانجام با تحلیل مذکور به این نتیجه می‌رسیم که مقدمه شرعی (شرط شرعی) مانند طهارت نسبت به صلاة همانند مقدمه داخلی (مانند رکوع نسبت به صلاة) وجوب نفسی دارد و داخل در مأمور به خواهد بود، و از محل نزاع در مقدمه واجب خارج می‌باشد و تنها «مقدمه عقلی» مورد بحث در مقدمه واجب خواهد بود.

(۱). نسبت به کلام محقق نائینی مرحوم محقق اصفهانی مناقشات چندی دارد و مرحوم مظفر به قول خود (و هو علی حق فی مناقشات) مناقشات ایشان را مورد تأیید و تصویب خود قرار می‌دهد و دو تا از مناقشات را ذکر می‌فرماید.

اما (اولا) مناقشه اول این است که دخول شرط و قید (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلاة) از دو صورت خارج نخواهد بود.

صورت اول: این است که دخول طهارت در صلاة به این معنی است که طهارت در اصل غرض متعلق به صلاة، دخیل است یعنی مصلحت مورد نظر هم به صلاة و هم به طهارت مترتب می‌گردد، به عبارت دیگر مصلحت و غرض مولی به دو چیز تعلق گرفته است، یکی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۴۹۹

صلاة، دیگری طهارت، بنابراین تنها صلاة نمی‌تواند محصل عرض و مصلحت باشد بلکه طهارت قسمت مهم غرض و مصلحت را تأمین خواهد کرد و اگر منظور محقق نائینی از دخول شرط در مأمور به همین صورت اول باشد درست است که شرط و تقیید به آن داخل در مأمور به می‌باشد چه آنکه حسب فرض، صلاة مع الطهارة وافی برای تحصیل غرض و مصلحت می‌باشد و صلاة به تنهایی نمی‌تواند محصل غرض باشد بنابراین طهارت جزء مأمور به و جزء صلاة خواهد بود و همانند صلاة وجوب نفسی دارد و امر نفسی به آن تعلق می‌گیرد و دوباره به وجوب غیري واجب نخواهد شد و لکن اشکال مهمی که پیش می‌آید این است که شرط از شرطیت خارج شده، و تبدیل به «جزء» خواهد شد، یعنی بنا بر صورت اول طهارت که شرط صلاة بود جزء صلاة می‌شود و فرقی بین طهارت و رکوع نسبت به صلاة باقی نمی‌ماند و باید طهارت را همانند رکوع از مقدمات داخلی به معنی الاخص بدانیم نه از مقدمات داخلی به معنی الاعم، بنابراین اگر شرط، داخل در حقیقت مأمور به باشد بین اجزاء و شرایط فرقی وجود نداشته باشد.

و حال آنکه فرق بین اجزاء و شرایط از آفتاب مشهورتر است و نظر بر اینکه فرق بین اجزاء و شرایط از واضحات است، لذا دخول شرط را در مأمور به به کیفیت صورت اول که بیان شد قابل قبول نمی‌باشد، بنابراین «شرط شرعی» وجوب نفسی ندارد و بلکه همانند «شرط عقلی» وجوب تبعی و مقدمی باید داشته باشد، و لذا «مقدمه شرعی» همانند «مقدمه عقلی» داخل در بحث مقدمه واجب خواهد بود.

و امّا صورت دوم آن است که دخول شرط (یعنی طهارت) در مأمور به (یعنی صلاة) به این معنی است که تنها در فعلی شدن غرض، دخالت دارد، یعنی مصلحت و غرض، متعلق به ذات صلاة است و «طهارت» مورد تعلق غرض و مصلحت نمی‌باشد بلکه طهارت در فعلی شدن غرض مؤثر است، به عبارت دیگر تحصیل غرض و مصلحت به توسط مأمور به (یعنی صلاة)، مشروط به طهارت است که در این صورت تقیید به طهارت داخل در مأمور به است و خود قید (یعنی طهارت) خارج خواهد بود و امر نفسی تنها (صلاة) را واجب می‌نماید چه آنکه تنها (صلاة) ذی مصلحت است و متعلق غرض می‌باشد و طهارت با امر نفسی واجب نمی‌شود و لذا طهارت با امر تبعی و مقدمی باید واجب بشود.

و فرق بین «شرط شرعی» و «شرط عقلی» وجود ندارد و هر دو در محل نزاع بحث مقدمه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۰

مجلس بحثه بمناقشات مفیده. و هو علی حق فی مناقشات:

اما (اولا) فلان هذا القيد المفروض دخوله في الأمور به؛ لا يخلو اما ان يكون دخيلا في اصل الغرض من الأمور به؛ و اما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه؛ و لا ثالث لهما.

فان كان من قبيل (الاول) فيجب ان يكون مأمورا به بالامر النفسى، و لكن بمعنى ان متعلق الامر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقيّد و القيد فيكون القيد و المقيّد معا داخلين. و السر في ذلك واضح، لان الغرض يدعو بالاصالة إلى ارادة ما هو واف بالغرض و ما يفى بالغرض - حسب الفرض - هو الخاص بما هو خاص أى المركب من المقيّد و القيد، لا أن الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لان المفروض ان ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. و على هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر أجزائه الاخرى، و لا فرق بين جزء و جزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الاعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، (۱) كما لا وجه لتسميته بالشرط.

و ان كان من قبيل (الثاني) فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا او عقليا و مثل هذا لا يعقل ان يدخل في حيز الامر النفسى، لان الغرض - كما قلنا - لا يدعو بالاصالة الا إلى ارادة ذات ما يفى بالغرض و يقوم به في الخارج، و اما ما له دخل في تأثير السبب أى في فعلية الغرض فلا يدعو اليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد ان يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الاصلى و ينتهى اليه.

و لا فرق بين الشرط الشرعى و غيره في ذلك، و انما الفرق ان الشرط الشرعى لما كان لا يعلم دخله في فعلية الغرض الا من قبل المولى كالطهارة و الاستقبال و نحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد ان ينه المولى على اعتباره و لو بأن يأمر به، اما بالامر المتعلق بالمأمور به أى يأخذه قيده فيه كأن يقول مثلا صل عن طهارة، او بأمر مستقل كأن يقول

واجب، داخل مى باشند. (۱). «بقول مطلق» يعنى مقدمه داخلى به معنى الاخص.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۱

مثلا: تطهر للصلاة. و على جميع الاحوال لا تكون الارادة المتعلقة به في عرض ارادة ذات السبب حتى يكون مأمورا به بالامر النفسى، بل الارادة فيه تبعية و كذا الامر به.

فان قلتم - على هذا (۱) - يلزم سقوط الامر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم (۲) الاشتراط عدم سقوط الامر بالسبب بفعله من دون شرطه، و الا كان الاشتراط لغو او عبثا.

و اما (ثانيا) فلو سلمنا دخول التقييد (۳) فى الواجب على وجه يكون جزءا منه فان

(۱). خلاصه اشكال اين است كه اگر طهارت، متعلق مصلحت و غرض نباشد و امر نفسى آن را شامل نگردد و مصلحت و غرض منحصر به صلاة باشد لازمه اين سخن، اين است كه با انجام صلاة بدون طهارت، بايد امر نفسى (صل) ساقط شود و حال آنكه ساقط نمى شود.

(۲). جواب اشكال مذکور اين است كه ما گفتيم تنها صلاة ذى مصلحت متعلق غرض و مأمور به بامر نفسى مى باشد و در عين حال مشروط به طهارت خواهد بود، بنابراین اتيان صلاة زمانى باعث سقوط امر مى گردد كه با طهارت انجام شود و آلا اگر با طهارت

انجام نشود لازمه تخلف از شرط، عدم سقوط امر خواهد بود.

(۳). مناقشه دوم بر کلام نائینی (ره) از این قرار است، او فرمودند که مثلاً طهارت قید و شرط صلاۀ است و این طهارت یک کیفیت خاصی را در صلاۀ به وجود می‌آورد که به «تقیید» تعبیر می‌شود و آن کیفیت و تقیید داخل در صلاۀ و جزء صلاۀ است و خود طهارت که منشأ ایجاد تقیید و کیفیت هست ایضا داخل در صلاۀ و جزء صلاۀ می‌باشد.

به مرحوم نائینی می‌گوییم سخن شما را تا اینجا که تقیید داخل در صلاۀ است قبول داریم ولی اینکه خود طهارت داخل در صلاۀ و جزء صلاۀ باشد قبول نداریم چه آنکه طهارت منشأ تقیید و مقدمه برای تقیید می‌باشد و «مقدمه جزء» نمی‌تواند «جزء» باشد مثلاً یکی از اجزای صلاۀ سجده است و این سجده مقدمه‌ای دارد که فرود آمدن به زمین باشد که بدون فرود آمدن به زمین، سجده محقق نمی‌شود، هیچ کسی نگفته است که فرود آمدن به زمین داخل در صلاۀ و جزء صلاۀ می‌باشد، بنابراین با آنکه طهارت مقدمه و سرمنشأ ایجاد تقیید و آن کیفیت خاص می‌باشد در عین حال جزء صلاۀ و مقدمه داخلی صلاۀ، نخواهد بود، نتیجه این می‌شود که سخن مرحوم نائینی مبنی بر اینکه «شرط شرعی» داخل در مأمور به است و به وجوب نفسی واجب می‌باشد اساس و پایه‌ای ندارد و سرانجام مقدمه و شرط شرعی همانند

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۲

هذا لا یوجب ان یکون نفس القید و الشرط الذی هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقیید مقدمه داخلی، بل هو مقدمه خارجی، فان وجود الطهاره - مثلاً - یوجب حصول تقیید الصلاۀ بها، فتکون مقدمه خارجی للتقیید الذی هو جزء حسب الفرض. و هذا یشبه المقدمات الخارجیه لنفس اجزاء المأمور به الخارجیه، فکما ان مقدمه الجزء لیست بجزء فکذلک مقدمه التقیید لیست جزءا. و الحاصل انه لما فرضتم فی الشرط ان التقیید داخل و هو جزء تحلیلی فقد فرضتم معه ان القید خارج، فکیف تفرضونه مره اخرى انه داخل فی المأمور به المتعلق بالمقید.

۷- الشرط المتأخر

لا شک فی ان من الشروط الشرعیة (۱) ما هو متقدم فی وجوده زمانا علی

مقدمه و شرط عقلی داخل در نزاع مقدمه واجب خواهد بود.

(۱). بعضی از شروط شرعی، در وجود خود از نظر زمان، بر مشروط تقدّم دارد مانند طهارت که نفس عمل وضو و غسل و تیمّم مقدمه برای صلاۀ است و باید مقدم بر صلاۀ باشد.

بعضی از شروط شرعی از نظر زمان، مقارن با مشروط است مانند: استقبال قبله و طهارت لباس و ستر عورت که مقدمه برای صلاۀ می‌باشند و باید مقارن و هم‌زمان با صلاۀ باشند.

این دو نوع از شروط شرعی جای خلاف و نزاع نمی‌باشند.

قسم سوم از شروط شرعی، شروطی هستند که از نظر زمان متأخر از مشروط می‌باشند که به (شرط متأخر) عنوان شده است مانند: اشتراط صوم نهار، بغسل متأخر یعنی غسل در شب که به فتوای بعضی از فقها روزه روز ماه رمضان بر زنی که مبتلا به استحاضه کثیره است، واجب است و صحت آن مشروط به شرط متأخر است که غسل در شب آینده باشد و همچنین بیع فضولی مشروط به شرط متأخر است که اجازه بعدی مالک باشد.

و این قسم سوم (یعنی شرط متأخر) مورد نزاع واقع شده است که آیا چنین شرطی که در وجود خود، از نظر زمان متأخر از مشروط

باشد، امکان دارد یا غیر ممکن خواهد بود؟

و انگیزه نزاع و خلاف آن است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده‌اند و بطور مسلم در شرط عقلی تأخر مقدمه از ذی المقدمه محال است چه آنکه شرط و مقدمه در جایی مطرح است که تأثیر و تأثر در کار باشد، به عبارت دیگر شرط و مقدمه عقلی مربوط به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۳

المشروط كالوضوء و الغسل بالنسبة إلى الصلاة و نحوها، بناء على ان الشرط نفس الافعال لا اثرها الباقي إلى حين الصلاة. (۱)
و منها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال و طهارة اللباس للصلاة.

و انما وقع الشك في (الشرط المتأخر). أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط او لا يمكن؟
و من قال بعدم امكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذی المقدمه،
لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون

تكوینیات است و به آنجا که تأثیر و تأثر و علت و معلول در میان باشد و شرط متأخر در شروط عقلیه اگر از امکان برخوردار باشد معنایش آن است که وجود معلول پیش از وجود علت امکان داشته باشد و وجود معلول پیش از وجود علت بدون شک محال خواهد بود، کسانی که شرط متأخر را در شروط عقلیه غیر ممکن دانسته‌اند بدین لحاظ است که شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه نموده‌اند و چنین پنداشته‌اند که تأخر شرط شرعی همانند تأخر شرط عقلی محال و غیر ممکن می‌باشد و لذا شروط متأخری که در شریعت اسلام وارد شده است را تأویل برده‌اند.

علی ای حال علماء بخاطر انگیزه مذکور، در مورد شرط متأخر شرعی اختلاف نموده‌اند، بعضی‌ها شرط متأخر را ممکن دانسته‌اند و بعضی‌ها آن را محال پنداشته‌اند.

مرحوم مظفر از ناحیه بعضی از مشایخ عظام خود (مرحوم محقق اصفهانی) راه حل برای شرط متأخر شرعی بیان می‌فرماید و سرانجام ثابت می‌نماید که شرط متأخر محذوریتی ندارد و حساب آن جدای از حساب شرط عقلی بوده و امکان‌پذیر خواهد بود.

(۱). در مورد شرط بودن طهارت (وضو و غسل و تیمم) برای عبادت بین علماء نزاع شده است که آیا شرط عبادت همان نفس عمل وضو و غسل و تیمم است و یا آنکه شرط عبادت، همان اثر معنوی و حالت روانی است که از عمل وضو و غسل و تیمم حاصل می‌گردد اگر شرط عبادت، نفس عمل باشد طهارت شرط متقدم می‌باشد و اگر شرط عبادت همان اثر معنوی و حالت روانی باشد، طهارت شرط مقارن خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۴

علته التامة. و إذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلى ما سيوجد بعد.

و منشأ هذا الشك و البحث ورود بعض الشروط الشرعية التي ظاهرها تأخرها في الوجود عن المشروط، و ذلك مثل الغسل الليلي للمستحاضة الكبرى الذي هو شرط- عند بعضهم- لصوم النهار (۱) السابق على الليل. و من هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة. (۲)

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقليات اختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى امکان الشرط المتأخر (۳) في

(۱). زنی که مبتلا به استحاضه کثیره می‌باشد در ایام ماه رمضان شبانه باید غسل نماید بعضی از علماء غسل شبانه را شرط روزه

فردای آن شب می‌دانند و بعضی از علماء غسل شبانه را شرط برای روزه روز گذشته می‌دانند که در این صورت غسل شبانه شرط متأخر خواهد بود و بدین لحاظ مرحوم مظفر (عند بعضهم) فرموده است.

(۲). در بیع فضولی اگر اجازه مالک بعد از وقوع بیع حاصل شود بعضی‌ها اجازه مالک را کاشف می‌دانند و بعضی‌ها آن را ناقل می‌شناسند، کاشف به این معنی است که اجازه مالک از صحت بیع و از جعل ملکیت برای خریدار در زمان وقوع بیع، کشف می‌نماید و معنای ناقل بودن این است که پس از تحقق اجازه مالک مبیع به خریدار منتقل می‌شود و ملکیت برای خریدار پس از اجازه، جعل خواهد شد.

بنابراین اجازه مالک زمانی می‌تواند شرط متأخر برای جعل ملکیت باشد که کاشف باشد و اگر ناقل باشد شرط متأخر نبوده و بلکه شرط مقارن خواهد بود.

(۳). بهترین توجیه را که بعضی از اعظام در مورد امکان شرط متأخر ارائه نموده است از این قرار می‌باشد که شرط متأخر گاهی مربوط به مأمور به و متعلق حکم می‌باشد و گاهی مربوط به خود حکم خواهد بود.

(و امّا فی شرط المأمور به) شرط متأخر تنها چیزی را که به اثبات می‌رساند و کشف می‌نماید این است که مطلوب مولی تنها حصّه‌ای خاص از مأمور به می‌باشد مثلاً در مثال صوم مستحاضه مأمور به (صوم) می‌باشد و یک حصه آن (صوم بدون غسل در لیل) می‌باشد و حصه دیگر آن، صومی است که به دنبال آن در لیل غسل انجام شود، و شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) هیچ‌گونه تأثیری نسبت به مأمور به ندارد تا تأخیر مؤثر از اثر، لازم شود بلکه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۵

الشرعیات و بعضهم ذهب إلى استحالة قياسا على الشرط العقلي كما ذكرنا آنفا، و الذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد في الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

و أحسن ما قيل في توجیه امکان الشرط المتأخر في الشرعیات ما عن بعض مشایخنا الاعظام قدس سرّه فی بعض تقریرات درسه. و خلاصته: ان الکلام تارة يكون في شرط المأمور به، و اخرى في شرط الحكم سواء كان تکلیفيا أم وضعيا.

اما فی (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لانه ليس معناه الا أخذه قيدا في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصة من المأمور به هي المطلوبة. و كما يجوز ذلك في الامر السابق و المقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. (۱) نعم إذا رجع الشرط (۲) الشرعی إلى شرط واقعی كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعی بلا فرق.

و سرّ ذلك انّ المطلوب (۳) لما كان هو الحصّة الخاصة من طبعی المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبة. و لا

کاشف از آن است که مطلوب مولی حصه‌ای خاص از طبیعت مأمور به خواهد بود، یعنی مطلوب مولی (صومی) است که به دنبال آن غسل در لیل انجام شود، بنابراین اخذ شرط متأخر شرعی، در مأمور به محذوریته ندارد.

(۱). مرجع (هی) «الخصیة الخاصیة» می‌باشد، «امر السّابق» یعنی شرط متقدّم، و «المقارن» یعنی شرط مقارن، «اللاحق» یعنی شرط متأخر.

(۲). این عبارت تا جمله «بلا فرق»، یک مطلب پُرانتزی را بیان می‌نماید: که اگر شرط متأخر (یعنی غسل در لیل) رافع حدث اکبر، از مستحاضه بشود استحاله لازم می‌آید و شرط متأخر محال می‌شود بخاطر آنکه مؤثر متأخر از اثر خواهد بود و این محال می‌باشد و لکن ما نمی‌گوییم که «غسل در شب» رافع حدث در روز سابق می‌باشد و گفتیم که شرط متأخر هیچ‌گونه اثری در مشروط ندارد و

تنها کشف می‌کند که مطلوب مولی «حصه خاص» است.

(۳). این عبارت مربوط می‌شود به عبارت قبل از (نعم اذا رجع الشرط ...) و مشار الیه (ذلک) (عدم وجود مانع در شرط متأخر و جایز بودن شرط متأخر همانند شرط متقدم و مقارن) می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۶

محدور فی ذلک انما المحذور فی تأثیر المتأخر فی المتقدم. (۱)

و اما فی (شرط الحکم) سواء كان الحکم تکلیفیا ام وضعیا، (۲) فان الشرط فيه

(۱). یعنی شرط متأخر زمانی محدودیت دارد که نسبت به مشروط متقدم خود تأثیر داشته باشد، مثلا: غسل شبانه شرط متأخر است و (صوم فی یوم السابق) مشروط و مأمور به متقدم می‌باشد اگر غسل شبانه نسبت به صوم فی یوم السابق مؤثر باشد یعنی رفع حدث از آن (صوم) بنماید در این صورت محدودیت تقدم اثر بر مؤثر لازم می‌آید و اما اگر قائل شویم که غسل شبانه تأثیری ندارد و تنها کاشف از آن است که مطلوب مولی (صوم) مع الغسل فی اللیل، می‌باشد در این صورت محدودیتی لازم نخواهد آمد.

(۲). توجه بعضی از اعظام در موردی که شرط متأخر مربوط به حکم تکلیفی و یا حکم وضعی باشد از این قرار است که وجود و حصول ذهنی برای شرط متأخر در مقابل جعل حکم، فرض می‌شود، مثلا- در مورد حکم وضعی آقای عمرو کتاب زید را با بیع فضولی به آقای بکر فروخته است، جعل ملکیت برای بکر مشروط است و اجازه زید که بعد از ده روز حاصل می‌گردد، شرط متأخر می‌باشد و شرط متأخر (یعنی اجازه مالک) دو تا وجود دارد:

۱- وجود واقعی و خارجی که بعد از ده روز محقق می‌شود.

۲- وجود ذهنی و فرضی.

اجازه مالک از نظر وجود واقعی و خارجی متأخر از مشروط است، ولی با وجود فرضی و ذهنی خود، مقارن با مشروط می‌باشد، به این معنی که در حین وقوع بیع فضولی، شارع حصول و تحقق اجازه را فرض نموده است و هم‌زمان با وجود فرضی اجازه «ملکیت» را برای بکر (خریدار) جعل و انشاء نموده است، بنابراین اجازه مالک با وجود فرضی خود مقارن با مشروط (جعل ملکیت) می‌باشد و به این کیفیت ثابت می‌شود که شرط متأخر در مورد حکم، ایضا محدودیتی ندارد، منتهی فعلیت حکم تا زمان تحقق شرط متأخر، مراعا و معلق می‌باشد، به این معنی که ملکیت بکر (خریدار) از زمان وقوع بیع حاصل می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند، منتهی فعلیت آن مراعا و وابسته به تحقق اجازه مالک است، یعنی با تحقق اجازه مالک کشف می‌شود که ملکیت خریدار، از زمان وقوع بیع فعلیت داشته و حاصل بوده است نه آنکه بعد از اجازه مالک، ملکیت خریدار فعلیت پیدا کند و حاصل بشود، چنانچه در واجب مرکب مانند (صلاة) که وجوب تکبیره الاحرام مشروط به تحقق تشهد و سلام می‌باشد و وجوب تکبیره الاحرام در حین انجام آن، فعلیت دارد، منتهی فعلیت آن مراعی و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۷

معناه أخذ مفروض الوجود و الحصول فی مقام جعل الحکم و انشاءه، و کونه مفروض الوجود لا یفرق فيه بین ان یکون متقدما او مقارنا او متأخرا، کأن يجعل الحکم فی الشرط المتأخر علی الموضوع المقید بقید أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

و یتقرب ذلک إلى الذهن بقیاسه علی الواجب المركب التدريجی الحصول فان التکلیف فی فعلیته فی الجزء الاول و ما بعده یبقی مراعی إلى ان یحصل الجزء الاخیر من المركب، و قد بقیت (۱)- إلى حین حصول کمال الاجزاء- شرائط التکلیف من الحیاة و القدرة و نحوهما.

و هکذا یفرض الحال فیما نحن فيه، فان الحکم فی الشرط المتأخر یبقی فی فعلیته مراعی إلى ان یحصل الشرط الذی أخذ مفروض

الحصول، فکما أن الجزء الاول من المركب التدريجي الواجب في فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجبا و فعلى الوجوب من اول الامر لا أن فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، و كذا باقى الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها و لكن في فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من اول الامر في فرض حصول الشرط في ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم، و لا يخلو عن مناقشة، و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

وابسته به انجام تشهد و سلام می‌باشد و تکبیره الاحرام به عنوان واجب انجام می‌شود منتهی با فرض حصول و اتیان بقیه اجزاء، و با انجام جزء اخیر کشف می‌شود که وجوب جزء اول (یعنی تکبیره الاحرام) در زمان انجام آن، فعلیت داشته است نه آنکه وجوب جزء اول پس از انجام جزء اخیر فعلیت پیدا کند.

بنابراین شرط متأخر محذوریتی بار نمی‌آورد، این بود خلاصه نظر مرحوم محقق اصفهانی، گرچه توجیه محقق اصفهانی خالی از مناقشه نمی‌باشد و این مختصر گنجایش بحث بیشتر در این زمینه را ندارد.

(۱). فاعل (بقت) «شرايط التکليف» است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۸

۸- المقدمات المفوتة

ورد في الشريعة المطهرة (۱) وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها في الموققات

(۱). مقدمه مفوته تنها در واجب موقت مطرح می‌باشد (واجب موقت آن است که وقت مخصوص در آن اعتبار شده باشد) و در شریعت مقدّس اسلام مقدمات مفوته فراوان به چشم می‌خورد و مقدمه مفوته پیش از فرارسیدن زمان ذی المقدمه، واجب خواهد بود که با ترک آن ذی المقدمه ایضا ترک خواهد شد و نظر بر اینکه ترک مقدمه مفوته باعث ترک ذی المقدمه می‌شود لذا نام (مفوته) را به خود اختصاص داده است و مرحوم مظفر سه مورد از مقدمات مفوته را ذکر نموده است.

۱- مثلا- زمان حج روز عرفه است و مقدمات حج از قبیل طی مسافت و تهیه مقدمات سفر و ... پیش از فرارسیدن موسم واجب می‌باشند.

۲- زمان صوم از طلوع فجر به بعد می‌باشد و قبل از طلوع فجر غسل جنابت و حیض بر شخص جنب و حیض واجب می‌باشد.

۳- اگر مکلف علم پیدا کند که بعد از دخول وقت صلاة به جهت غسل و یا وضو به آب دسترسی نخواهد داشت بنا بر قول بعضی از فقها وضو و غسل پیش از دخول وقت صلاة، واجب می‌باشد.

مورد چهارم را ما اضافه می‌نماییم، مثلا: اگر مکلف احکام حج را یاد نداشته باشد پیش از فرارسیدن موسم حج تعلم احکام واجب می‌باشد.

در مورد مقدمات مفوته دو تا مطلب (که مرحوم مظفر به حکمین العقلین الواضحين) تعبیر فرموده است از نظر عقل و شرع مورد قبول بوده و مسلم و قطعی خواهد بود.

یکی اینکه اتیان مقدمه مفوته از نظر عقل و شرع لازم و واجب است چه آنکه ترک آن باعث تفویت واجب می‌شود.

دیگر اینکه ترک کننده مقدمه مفوته مستحق عقاب خواهد بود، البته استحقاق عقاب بخاطر ترک واجب است نه بخاطر ترک خود

مقدمه و دو مطلب مذکور از دو جهت قابل اشکال می‌باشد.

جهت اول: این است که مقدمه تابع ذی المقدمه است و مخصوصا اگر تبعیت را به معنای معلول بودن تابع، و علت بودن متبوع، تفسیر نماییم، چگونه ممکن است که مقدمه پیش از زمان ذی المقدمه واجب باشد و چگونه واجب تابع پیش از زمان وجوب متبوع قابل تصور و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۰۹

كوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول أيامه. و وجوب الغسل من الجنابه للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء او الغسل - علی قول- قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... و هكذا.

و تسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب في وقته كما تقدم.

و نحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الاتيان بها، لان تركها موجب لتفويت الواجب في ظرفه، و يحكم ايضا بان التارك لها يستحق العقاب على الواجب في ظرفه بسبب تركها.

و لأول وهلة يبدو أن هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان على القواعد العقلية البديهية في الباب من جهتين.

اما (اولا) فلأن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها، علی ای نحو فرض من انحاء التبعیه، لا سيما إذا كان من نحو تبعیه المعلول لعلته علی ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع في زمان سابق علی زمان فرض الوجوب المتبوع؟

فرض خواهد بود؟

جهت دوم: این است که مثلا آقای مستطیع مقدمات حج را ترک می‌نماید و سرانجام قدرت انجام حج از او سلب می‌گردد، چرا باید عقاب شود؟ در صورتی که او تنها مقدمه را ترک کرده و ترک مقدمه به طور مسلم عقاب ندارد و در زمان ترک مقدمه حج بر او واجب نبوده است و در زمانی که حج واجب شده او قدرت بر انجام نداشته و قاعدتا بخاطر نداشتن قدرت باید تکلیف از او ساقط شود و چگونه می‌توان تارک مقدمه را مستحق عقاب دانست در صورتی که واجبی را ترک نکرده است؟

مرحوم مظفر جهت رفع اشکال مذکور که از دو جهت مطرح بود، سه تا راه حل بیان می‌فرماید.

راه حل اول: از ناحیه مرحوم صاحب فصول می‌باشد و راه حل دوم از جانب مرحوم شیخ انصاری ارائه شده است و راه حل سوم را از بعضی از علماء نقل می‌نماید و هر سه تا راه حل را مردود می‌شناسد و راه حل چهارمی از استاد خود مرحوم محقق اصفهانی نقل می‌نماید و آن را راه حل واقعی می‌شناسد و مورد تأیید قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۰

و اما (ثانیا) فلأنه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلا. و اما في ظرفه فينبغي ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمته و القدرة شرط عقلي في الوجوب.

و لأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التي يبدو كأنها متعارضة- و ان كان يستحيل التعارض في الاحكام العقلية و بديهيات العقل- حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب (۱) عن زمان الواجب و تقدمه عليه، اما في خصوص الموققات او في مطلق الواجبات، (۲) على اختلاف المسالك. و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلکم الاحكام العقلية، لانه حينما يفرض تقدم وجوب ذی المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب،

(۱). حاول یعنی دقت نظر بکار بردند. جماعتی از متأخرین علماء علم اصول، جهت تصحیح مقدمه مفوتة و رفع اشکال از آن، بین زمان وجوب و زمان واجب تفکیک نمودند و زمان وجوب را به جلو آوردند.

به عبارت دیگر زمان وجوب را به حدی (کش) دادند که مقدمه و زمان مقدمه را فرا بگیرد، مثلا: در مورد حج قائل شدند که یوم عرفه زمان برای خود واجب است و اما زمان وجوب حج قبل از زمان واجب می‌باشد یعنی به محض حصول استطاعت، حج بر ذمه مستطیع واجب می‌شود و لکن زمان خود واجب یوم عرفه خواهد بود.

بنابراین وجوب مقدمات حج، سابق بر زمان حج است نه سابق بر وجوب حج.

بالاخره اشکال مذکور رفع خواهد شد، یعنی وجوب مقدمه بعد از وجوب ذی المقدمه می‌باشد و استحقاق عقاب برای تارک المقدمه علی القاعده خواهد بود چه آنکه در حین ترک مقدمه وجوب ذی المقدمه فعلیت داشته است همین مطلب را «یعنی جدا کردن زمان وجوب را از زمان واجب و به جلو انداختن زمان وجوب را از زمان واجب» از راه‌های مختلفی ثابت نموده‌اند، مثلا مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق مطلب مزبور را ثابت کرده و شیخ انصاری (ره) از طریق دیگری و بعضی از علماء از طریق سومی که بحث مفصل در این زمینه خواهد آمد.

(۲). راه حلی که صاحب فصول ارائه می‌نماید مربوط به خصوص واجبات موقت است و اما راه حلی که شیخ انصاری ارائه می‌نماید مربوط به مطلق واجبات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۱

و كان استحقاق العقاب علی ترك الواجب علی القاعدة لان وجوبه كان فعليا حين ترك المقدمه.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب علی زمان الواجب و بأى مناط؟ فهذا ما اختلفت فيه الانظار و المحاولات.

فأول المحاولين لحل هذه الشبهة- فيما يبدو- صاحب الفصول (۱) الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب علی طريقه (الواجب المتعلق) الذى اخترعه كما اشرنا اليه فى الجزء الاول ص ۱۴۳ و ذلك فى خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت فى الموقتات

(۱). ما حصل فرمایش صاحب فصول (ره) در رابطه با حل اشکال مقدمه مفوته و تصحیح آن از قرار ذیل می‌باشد که واجبات موقت یا منجز می‌باشد و یا معلق.

منجز آن است که زمان وجوب با زمان واجب یکی باشد، مثلا زمان وجوب صلاة ظهر، زوال شمس است، چنانچه زمان خود صلاة ظهر ایضا زوال شمس می‌باشد که به محض زوال شمس واجب که صلاة باشد فعلیت پیدا می‌کند و وجوب آن ایضا فعلی می‌شود. واجب معلق آن است که زمان وجوب قبل از زمان واجب باشد مثلا زمان حج که واجب است یوم العرفه می‌باشد و زمان وجوب قبل از یوم العرفه می‌باشد، یعنی با حصول استطاعت وجوب حج فعلیت پیدا می‌کند منتهی فعلیت آن معلق است تا زمانی که موسم حج فرارسد، به عبارت دیگر وقت و زمان در واجب موقت، قید و شرط برای واجب می‌باشد نه برای وجوب به این معنی، آنچه که وابسته و معلق به حضور زمان می‌باشد واجب و خود عمل است و اما تحقق وجوب وابستگی به زمان و حضور وقت نخواهد داشت، بنابراین وجوب حج پیش از موسم محقق بوده و موسم شرط و قید برای اعمال حج است نه برای وجوب حج، و لذا مقدمات حج پس از تحقق وجوب حج انجام می‌گیرد.

و همچنین در مثال (صوم) وجوب صوم پیش از طلوع فجر محقق بوده و وجوب غسل قبل از طلوع فجر، سابق بر وجوب صوم نبوده و بلکه لا حق بر وجوب صوم است و طلوع فجر، زمان خود عمل و خود واجب می‌باشد نه زمان وجوب.

کوتاه سخن مرحوم صاحب فصول از طریق واجب معلق ثابت نموده که در مقدمات مفوته وجوب ذی المقدمه سابق بر وجوب مقدمه خواهد بود و اشکال مذکور خودبخود رفع خواهد گردید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۲

وقت للواجب فقط لا للوجوب، أى ان الوقت ليس شرطا و قيدا للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب- على هذا الفرض- متقدم

على الوقت و لكن الواجب معلق على حضور وقته. و الفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف فى المشروط للوجوب و فى المعلق للفعل. و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذیها.

و لكن نقول: على تقدير امکان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب (۱) فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دليل و نفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذیها لا يكون وحده دليلا على ثبوت الواجب المعلق لان الطريق فى تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سیأتى بیان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثانیة- ما نسب إلى الشيخ الانصارى (۲) من رجوع القيد فى جميع

(۱). مرحوم مظفر در مقام ردّ نظریه صاحب فصول می فرماید اولاً: تفکیک بین زمان وجوب و زمان واجب و مقدم بودن زمان وجوب بر زمان واجب غیر ممکن است و ثانیاً: برفرض که تفکیک مذکور و تقدم زمان وجوب بر زمان واجب از امکان برخوردار باشد، ولی اینکه زمان، قید برای واجب و اصل عمل باشد نه برای وجوب، نیاز و احتیاج به دلیل دارد و التزام به واجب معلق، بدون دلیل امکان پذیر نمی باشد و تنها تصحیح و توجیه مقدمه مفوته نمی تواند دلیل باشد چه آنکه راه حلّ دیگری برای توجیه و تصحیح مقدمه مفوته، موجود خواهد بود.

(۲). راه حلّ دوم که به شیخ انصارى (ره) نسبت داده شده است این است که در همه واجبات چه موقت و چه غیر موقت، قید و شرط به مفاد ماده مربوط می شود نه به هیئت، مثلاً- (حجّ) صیغه امر است مفاد هیئت آن وجوب است، چه آنکه در باب اوامر خواندیم که هیئت صیغه امر دلالت بر وجوب دارد، بنابراین وجوب، مدلول و مفاد هیئت است و واجب مفاد و مدلول ماده خواهد بود.

مرحوم شیخ انصارى می فرماید: تمامی شروط و قیود چه وقت باشد و یا غیر وقت به مفاد ماده که واجب باشد مربوط می شود، مثلاً اذا زالت الشمس فصلّ، زوال شمس یکی از قیود زمانی می باشد و قید برای خود صلاة است نه قید برای وجوب آن.

و همچنین استطاعت که قید غیر زمانی است مربوط به خود حج است نه مربوط به وجوب

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۳

شرائط الوجوب إلى المادة و ان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة، سواء كان الشرط هو الوقت او غيره كالاستطاعة للحج و القدرة و البلوغ و العقل و نحوها من الشرائط العامة لجميع التكالیف. و معنى ذلك ان الوجوب الذى هو مدلول الهيئة فى جميع الواجبات مطلق دائماً غیر مقید بشرط ابداء، و كل ما يتوهم من رجوع القيد إلى الوجوب فهو راجع فى الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة، غاية الامر ان بعض القیود مأخوذة فى

آن و همچنین قدرت و بلوغ همه اینها شرط و قید واجب هستند نه وجوب بنابراین وجوب در همه واجبات مطلق می باشد و مقید به چیزی نخواهد بود و در هر موردی که توهم شود که قید به وجوب برمی گردد در حقیقت و واقع آن قید مربوط به واجب خواهد بود نه به وجوب و ضابطه شرط واجب آن است که تحصیل آن واجب می باشد.

اگر کسی اشکال نماید که بنا بر تحلیل مزبور استطاعت از شرایط واجب است و شرط واجب، واجب التحصیل می باشد بنابراین تحصیل استطاعت باید واجب باشد؟ در جواب می فرماید: غایه الامر ان بعض القیود مأخوذة فى الواجب ... یعنی قیودی که در واجب اخذ می شود به دو وجه می باشد بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول و مفروض الوقوع اخذ می شود مانند استطاعت که برفرض حصول استطاعت حج واجب خواهد شد که تحصیل این گونه قیود لازم و واجب نمی باشد.

و اما بعضی از قیود بنحو مفروض الحصول اخذ نمی شود که تحصیل آنها واجب است مانند: طی مسافت و غیره.

کوتاه‌سخن: مرحوم شیخ انصاری همه قیود را به واجب ارجاع نمود و سرانجام ثابت گردید که وجوب، مقید به زمان و غیر زمان نبوده و بلکه زمان وجوب قبل از زمان واجب می‌باشد یعنی وجوب مقدمات مفوت‌ه در زمانی خواهد بود که وجوب ذی المقدمه فعلیت دارد و اشکال تقدّم وجوب مقدمه بر وجوب ذی المقدمه لازم نخواهد آمد.

چه آنکه وجوب ذی المقدمه همیشه فعلی می‌باشد و پیش از زمان واجب وجوب تحقق دارد.

مؤلف: مرحوم شیخ انصاری گرچه از نظر ظاهر واجب معلق را که صاحب فصول فرموده بود انکار می‌نماید ولی در حقیقت مفاد سخن او عین همان واجب معلق می‌شود (به تقریرات‌ها مراجعه کنید).

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۴

الواجب علی وجه یکون مفروض الحصول و الوقوع کالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و مثل هذا لا يجب تحصيله و یکون حکمه حکم ما لو كان شرطاً للوجوب، و بعضها لا یکون مأخوذاً علی وجه یکون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلاً إلى الواجب لان الواجب یکون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

و علی هذا التصوير فالوجوب یکون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، و شأنه في ذلك شأن الوجوب علی القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما في الموقنات بالنسبة إلى الوقت فاذا كان الواجب استقبالياً فلا مانع من وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها.

و المحاولة الثالثة - ما نسب إلى بعضهم (۱) من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما في المحاولتين الاوليتين، و لكنه مأخوذ فيه علی نحو الشرط المتأخر. و علیه فالوجوب یکون سابقاً علی زمان الواجب نظیر القول بالمعلق فیصح فرض وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها لفعلياً الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

و كل هذه المحاولات مذکورة في كتب الاصول المطولة و فيها مناقشات و ابحاث طویله لا یسعها هذا المختصر، و مع الغرض عن المناقشة في امكانها في أنفسها لا دلیل علیها الا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، اذ كل صاحب محاولة منها یعتقد ان التخلص من اشکال وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، ینحصر في المحاولة التي يتصورها فالدلیل الذي يدل علی وجوب المقدمه المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده علی محاولته.

و الذي اعتقده انه لا - موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، (۲) فان الصحيح - كما افاده شیخنا الاصفهانی قدس سره - ان وجوب المقدمه ليس

(۱). راه حلّ سوّم آن است که برعکس راه حلّ اوّل و دوّم قید زمان مربوط به وجوب است، مثلاً یوم العرفه قید و شرط وجوب حج است، منتهی شرط متأخر می‌باشد یعنی وجوب حج پس از حصول استطاعت فعلی می‌شود، منتهی شرط متأخر دارد که همان فرارسیدن موسم باشد در این صورت زمان وجوب، مقدّم بر زمان واجب است و وجوب مقدمه مفوت‌ه اشکالی ندارد چه آنکه در زمان وجوب مقدمه، وجوب ذی المقدمه فعلیت خواهد داشت.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: راه‌حل‌های ثلاثه هر کدام مناقشه‌ای دارد که در کتب اصولی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۵

به طور مفصل بحث شده است، راه‌حل‌های ثلاثه هیچ کدام دلیل قانع‌کننده ندارد و تنها به منظور تصحیح و توجیه مقدمه مفوت‌ه، ارائه شده است و تنها تصحیح مقدمه مفوت‌ه نمی‌تواند دلیل بر التزام به راه‌حل‌های مذکور باشد، چه آنکه برای تصحیح مقدمه مفوت‌ه و رفع اشکال از آن، راه حل چهارمی وجود دارد که مرحوم محقق اصفهانی فرموده است. [۸]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۵۱۵

ابراین اگر بتوانیم با راه حل چهارم اشکال (تقدم وجوب مقدمه بر زمان ذی المقدمه) را رفع نماییم، دیگر دلیلی وجود ندارد که راه حل های مذکور را بپذیریم و همه آن راه حل ها، اساس و اعتبار خود را از دست می دهند.

خلاصه فرمایش محقق اصفهانی در رابطه با رفع اشکال در مقدمه مفوّته از این قرار است:

که سرمنشأ اشکال و شبهه این است که وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه فرض شده، در این صورت اگر وجوب مقدمه مقدم بر وجوب ذی المقدمه باشد اشکال تقدم معلول بر علّت لازم می آید، ولی ما (علی رغم اینکه اذهان از فرض معلولیت وجوب مقدمه و علّیت وجوب ذی المقدمه، پر شده است) می گوئیم وجوب مقدمه «بر فرض ثبوت آن» معلول وجوب ذی المقدمه نخواهد بود، بنابراین اگر وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی المقدمه باشد، هیچ گونه اشکالی لازم نمی آید و حتی نه تنها تقدم وجوب مقدمه اشکالی ندارد، بلکه باید وجوب مقدمه مقدّم بر زمان ذی المقدمه باشد.

توضیح: علّت وجوب مقدمه امر مولی می باشد نه وجوب ذی المقدمه، به این کیفیت که اولاً برای مولی شوق نسبت به صدور اعمال حج (مثلاً) از مکلف پیدا می شود و به تبع این شوق، شوق دیگری نسبت به انجام مقدمات حج در مولی به وجود می آید و به دنبال این دو تا شوق (اگر مانعی در کار نباشد) دو تا اراده حتمی در مولی به وجود می آید که یکی از آن اراده ها باعث صدور امر نسبت به خود حج می شود و یکی از آن اراده ها، باعث صدور امر نسبت به مقدمات حج خواهد شد و نظر بر اینکه در صدور امر نسبت به خود حج که ذی المقدمه است، مانع وجود دارد (مانع این است که زمان حج فراتر رسیده است) لذا شوق مولی نسبت به ذی المقدمه به اراده حتمی که صدور امر باشد تبدیل نمی شود، ولی صدور امر نسبت به مقدمات حج مانعی ندارد چه آنکه زمان انجام مقدمات فراتر رسیده است و لذا شوق مولی نسبت به مقدمات به اراده حتمی تبدیل می شود و امر نسبت به مقدمات صادر می گردد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۶

معلولاً لوجوب ذیها ولا مترشحاً منه، فلیس هناك اشکال فی وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها حتی نلتجئ إلی احدی هذه المحاولات لفك الاشکال، و کل هذه الشبهة انما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلولیه وجوب المقدمه لوجوب ذیها، و هو فرض لا واقع له ابداء، و ان كان هذا القول یدو غریبا علی الاذهان المشبعة (۱) بفرض ان وجوب ذی المقدمه علة لوجوب المقدمه، بل نقول اکثر من ذلك: (۲) انه يجب فی المقدمه المفوتة ان يتقدم وجوبها علی وجوب ذیها، إذا كنا نقول بان مقدمه الواجب واجبه، و ان كان الحق - و سیأتی - عدم وجوبها مطلقاً.

و لبيان عدم معلولیه وجوب المقدمه لوجوب ذیها: نذكر ان الامر - فی الحقیقه - هو فعل الامر، سواء كان الامر نفسياً ام غریباً، فالامر هو العلة الفاعلیه له دون سواه، و لكن کل امر انما یصدر عن اراده الامر لانه فعله الاختیاری و الاراده بالطبع مسبوقة بالشوق إلی فعل المأمور به، أي ان الامر لا بد ان یشتاق اولاً إلی فعل الغیر علی ان

بنابراین وجوب مقدمات معلول امر است و امر معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه از شوق به ذی المقدمه منبثق و جدا گشته است و در زمان صدور امر نسبت به مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولی موجود است و زمانی که وقت ذی المقدمه فرا برسد شوق به ذی المقدمه تبدیل به اراده حتمی می شود و باعث صدور امر نسبت به ذی المقدمه خواهد شد.

بنابراین (دقت کنید، وجوب مقدمه معلول (امر) خواهد بود و امر به مقدمه معلول شوق به مقدمه است و شوق به مقدمه منبثق و جدا شده ای از شوق به ذی المقدمه می باشد و در زمان وجوب مقدمه شوق به ذی المقدمه در مولی موجود است و تقدم معلول بر علّت لازم نمی آید و تقدم وجوب مقدمه مفوّته بر زمان وجوب ذی المقدمه هیچ گونه اشکال و محذوریتی را در پی نخواهد داشت. این بود خلاصه راه حل چهارم که محقق اصفهانی ارائه فرمودند.

(۱). یعنی ذهن های سیر شده و پر شده. الاذهان المشبعة

(۲). «ذلک» به «عدم» وجود اشکال در مقدمه مفوتّه اشاره می‌باشد یعنی علاوه بر اینکه وجوب مقدمه مفوتّه، اشکالی ندارد وجوب مقدمه مفوتّه باید مقدّم بر وجوب ذی المقدمه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۷

یصدر من الغير، فاذا اشتاقه لا بد ان يدعو الغير و يدفعه و يحثه على الفعل فيشتاق إلى الامر به. و إذا لم يحصل مانع من الامر فلا محالة يشتد الشوق إلى الامر حتى يبلغ الارادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب و ذلك بتوجيه الامر نحوه. هذا حال كل مأمور به، و من جملته (مقدمه الواجب)، فانه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قبل المولى لا بد ان نفرض حصول الشوق أولا في نفس الأمر إلى صدورها من المكلف، غاية الأمر ان هذا الشوق تابع للشوق إلى فعل ذی المقدمه و منبثق منه، لان المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء و احبه اشتاق و أحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. و إذا لم يكن هناك مانع من الامر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الارادة الحتمية التي تتعلق بالامر بها فيصدر حينئذ الامر. إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمه متقدمه بالوجود الزماني على ذیها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه الا - إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في امثله المقدمات المفوتّه، فانه لا شك في ان الأمر يشتاقها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدمه يتحول إلى الارادة الحتمية بالامر، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا.

اما ذو المقدمه فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الامر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا امر قبل الوقت، و ان كان الشوق إلى الامر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

و الحاصل ان الشوق إلى ذی المقدمه و الشوق إلى المقدمه حاصلان قبل وقت ذی المقدمه، و الشوق الثاني منبثق و منبثق من الشوق الاول و لكن الشوق إلى المقدمه يؤثر اثره و يصير ارادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الامر، دون الشوق إلى ذی المقدمه لوجود المانع من الامر.

و على هذا، فتجب المقدمه المفوتّه قبل وجوب ذیها و لا محذور فيه، بل هو امر لا بد منه و لا يصح أن يقع غير ذلك.

و لا تستغرب ذلك فان هذا امر مطرد حتى بالنسبة إلى افعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعا، و لما كانت المقدمات متقدمه بالوجود زمانا على ذیها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتى يبلغ درجة الارادة الحتمية

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۸

المحرکة للعضلات فيفعلها، مع ان ذی المقدمه لم يحن وقته بعد، و لم تحصل له الارادة الحتمية المحرکة للعضلات و انما يمكن ان تحصل له الارادة الحتمية إذا حان وقته بعد طی المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية للمقدمه متقدمه زمانا على ارادة ذیها، و على قياسها الارادة التشريعية، فلا بد أن تحصل للمقدمه المتقدمه زمانا قبل ان تحصل لذیها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلي للمقدمه على الوجوب الفعلي لذیها زمانا، على العكس مما اشتهر، و لا محذور فيه بل هو المتعين.

و هذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئا فشيئا قصدا و ارادة، كما في الافعال التدريجية الوجود.

و قد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمه لوجوب ذیها فلا نعيد، و قلنا إنه ليس معناه معلوليته لوجوب ذی المقدمه و تبعيته له وجودا كما اشتهر على لسان الاصوليين.

(فان قلت): ان وجوب المقدمه - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمه (۱) اطلاقا و اشتراطا، و لا - شك في ان الوقت - على الرأى المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمه، فيجب ان يكون ايضا وجوب المقدمه مشروطا به، قضاء لحق التبعية.

(قلت): ان الوقت على التحقيق ليس شرطا للوجوب (۲) بمعنى انه دخيل في مصلحة

(۱). ما حصل اشكال این است که خود مرحوم مظفر در مباحث گذشته قبول فرمودند که وجوب مقدمه از نظر اشتراط و اطلاق تابع وجوب ذی المقدمه می باشد مثلا در مثال صوم وجوب صوم (که ذی المقدمه است) مشروط به طلوع فجر است (که وقت باشد) و وجوب مقدمه (یعنی غسل) ایضا باید مشروط به طلوع فجر باشد و حال آنکه طبق تحلیل و بررسی که در رابطه با راه حل چهارم انجام شد، وجوب مقدمه (غسل) مشروط به طلوع فجر نمی باشد و بلکه پیش از تحقق طلوع فجر وجوب مقدمه (یعنی غسل) محقق و ثابت خواهد بود.

(۲). خلاصه جواب این است طلوع فجر شرط وجوب ذی المقدمه نمی باشد یعنی همان طوری که وجوب مقدمه (یعنی غسل) نسبت به وقت (یعنی طلوع فجر) مطلق است وجوب صوم ایضا نسبت به طلوع فجر مطلق خواهد بود به این معنا که طلوع فجر نسبت به مصلحت امر صوم دخالت ندارد چنانچه استطاعت نسبت به امر حج دخالت دارد که بدون حصول

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۱۹

الامر كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و ان كان دخيلا في مصلحة المأمور به، و لكنه لا يتحقق البعث قبله، (۱) فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود (۲) بمعنى عدم الدعوة اليه (۳) لانه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت.

و السر واضح لان البعث حتى البعث الجعلى (۴) منه يلازم الانبعاث امكانا و وجودا فاذا امكن الانبعاث امكن البعث و الا فلا، و اذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال

استطاعت امر حج صادر نمی شود و طلوع فجر در مصلحت مأمور به که (صوم) باشد دخالت دارد یعنی صوم باید بعد از طلوع فجر انجام شود، بنابراین، این سؤال پیش می آید که اگر طلوع فجر شرط وجوب صوم نباشد پس چه کاره خواهد بود؟

می گوئیم وقت (طلوع فجر) در وجوب صوم مفروض الوجود اخذ شده است، به این معنی که صوم واجب است به فرض تحقق طلوع فجر و طلوع فجر از تحت قدرت مکلف بیرون است، لذا تحصیل طلوع فجر از مکلف خواسته نشده است (دقت فرمایید) بنابراین در عین حالی که طلوع فجر شرط وجوب صوم نمی باشد پیش از تحقق طلوع فجر وجوب صوم محقق نخواهد بود و الا اگر پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق باشد همان واجب معلق صاحب فصول از کار درمی آید، بنابراین پیش از طلوع فجر وجوب صوم محقق نمی باشد، چه آنکه پیش از حصول طلوع فجر انبعاث و رفتن به سوی عمل صوم امکان ندارد، بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضا ممکن نخواهد بود، و اما وجوب غسل پیش از طلوع فجر محقق است بخاطر آنکه انبعاث به غسل امکان دارد و بعث جعلی که همان وجوب باشد ایضا ممکن می باشد.

بنابراین وجوب ذی المقدمه مشروط به وقت نمی باشد و در عین حال وجوب ذی المقدمه پیش از وقت محقق نبوده و وجوب مقدمه ایضا مشروط به وقت نخواهد بود.

(۱). ضمیر (لکنه) ضمیر شأن است و مرجع ضمیر (قبله) (وقت) می باشد.

(۲). ضمیر (یؤخذ) راجع به (وقت) می باشد و (مفروض الوجوب) غلط است و (مفروض الوجود) صحیح می باشد. (۳). ضمیر الیه به (وقت) راجع می شود.

(۴). جعل تکوینی یعنی هل دادن مکلف را به سوی عمل و مأمور به، بعث جعلی یعنی واجب نمودن انجام عمل را بر مکلف.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۰

البعث نحوه حتى الجعلی. و من اجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لانه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث. و هذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر اليها لو ثبت فعدم فعلية الواجب قبل زمان الواجب انما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، (۱) و هذا المانع موجود في ذی المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة. و يتفرع على هذا فرع فقهي (۲) و هو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالتطهات الثلاث من قصد الواجب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

و الحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الاثبات بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذیها و لا مانع عقلي من ذلك. هذا كله من جهة اشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذیها. (۳) و اما من جهة

(۱). یعنی وجوب ذی مقدمه پیش از فرارسیدن زمان ذی مقدمه فعلی نمی‌شود بخاطر وجود مانع که هنوز زمان ذی مقدمه فرانرسیده است، و اما در مقدمه مانع وجود ندارد یعنی زمان مقدمه فرانرسیده است و لذا وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی مقدمه محقق و فعلی خواهد بود.

(۲). یعنی یک فرع فقهي بر وجوب مقدمه (پیش از زمان خود واجب) متفرع می‌شود، یعنی اگر طهارت ثلاث عنوان مقدمه مفوتة را پیدا کنند مثلا پیش از دخول وقت آب در اختیار دارد و اگر وضو نگیرد، پس از دخول وقت آب از دسترس خارج می‌شود، در این فرض پیش از دخول وقت می‌تواند با نیت وجوب، وضو بسازد و نیت وجوب اشکال ندارد، چه آنکه ثابت گردید که مقدمه مفوتة پیش از دخول وقت واجب، وجوب فعلی خواهد داشت.

(۳). در آغاز بحث بیان کردیم که در مورد مقدمات مفوتة از دو جهت اشکال وارد است، تا کنون جهت اول اشکال پاسخ داده شد و اما جهت دوم اشکال که تارک مقدمه مفوتة چرا عقاب داشته باشد؟ می‌فرماید (فيعلم دفعه مّا سبق) دفع اشکال از ما سبق معلوم می‌شود، در ما سبق گفتیم که ابتداء شوق به ذی مقدمه در مولی به وجود می‌آید و پس از آن، شوق أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۱

اشکال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذی المقدمة الموقت يكون تامّ الاقتضاء (۱) و ان لم يصر فعليا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته. و لا-ينبغي الشك في أن دفع التكليف مع تامة اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملمزم. و هذا يعد ظلما في حقه و خروجا عن زى الرقية (۲) و تمردا عليه، فيستحق عليه العقاب و اللوم من هذه الجهة، و ان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلي المنجز.

و هذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة (۳) للحج، فان مثله لا بعد ظلما و خروجا عن زى الرقية و تمردا على المولى، لانه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. و المدار في استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا.

۹- المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية (۴) لا تقع مقدمه الا إذا وقعت على وجه

به مقدمه پیدا خواهد کرد، بنابراین در موقعیتی که مقدمه مفوتة باید انجام شود و یا ترک گردد، شوق به ذی مقدمه در مولی موجود است و این شوق به ذی مقدمه مقتضی تام برای ذی مقدمه خواهد بود.

(۱). یعنی وجوب ذی المقدمه مقتضی تام دارد که همان شوق باشد، و لا ینبغی الشک فی ان دفع التکلیف مع تمامیه اقتضائه ... یعنی بدون شک اگر کسی بی انصافی کند مقدمه مفوته را ترک نماید تکلیف و وجوب ذی المقدمه را (با آنکه مقتضی تام دارد) دفع و ترک نموده و سرانجام غرض مولی را تفویت نموده است و ترک مقدمه مفوته که ترک تکلیف و تفویت غرض مولی را به دنبال دارد، جدا ظلم است و عدوان و خروج از بندگی، و تمرد بر مولی خواهد بود و لذا باید در انتظار عقاب و مجازات باشد.

(۲). «زی» به معنی شکل و طرز، و جمع آن «ازیاء» می باشد.

(۳). یعنی پیش از حصول استطاعت شوق به حج در مولی موجود نمی باشد و لذا (حج) قبل از استطاعت مقتضی ندارد و لذا ترک استطاعت عقاب نخواهد داشت.

(۴). مثلاً طهارت ثلاث، وضو و غسل و تیمم) که هر کدام مقدمه عبادی می باشند و با

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۲

عبادی، و ثبت ایضا ترتب الثواب علیها بخصوصها. و مثالها منحصر فی الطهارات الثلاث. الوضوء و الغسل و التیمم.

و قد سبق فی الامر الثانی الاشکال فیها من جهتين: من جهة ان الواجب الغیری لا یكون الا توصلیا، فکیف یجوز ان تقع المقدمه بما هی مقدمه عباده، و من جهة ثانیة ان الواجب الغیری بما هو واجب غیری لا استحقاق للثواب علیه.

و فی الحقیقه ان هذا الاشکال لیس الا اشکالا علی اصولنا التي اصلناها للواجب الغیری، فنقع فی حیره فی التوفیق بین ما فهمناه عن الواجب الغیری و بین عبادیه هذه المقدمات الثابته عبادیتها، و الا فکون هذه المقدمات عبادیه یتستحق الثواب علیها امر مفروغ عنه لا یمکن رفع الید عنه.

فاذن، لا بد لنا من تصحیح ما اصلناه فی الواجب الغیری بتوجیه عبادیه المقدمه علی وجه یلائم توصلیه الامر الغیری، و قد ذهب الآراء اشتاتا فی توجیه ذلك.

و نحن نقول علی الاختصار: (۱) انه المتیقن الذی لا ینبغی ان یتطرق الیه الشک من

دلیل (یعنی روایات) ثابت شده است که در طهارات اولاً- قصد قربت لازم است و ثانیاً انجام آنها ثواب دارد و ترک آنها عقاب خواهد داشت و این مطلب از مسلمات دین و از بدیهیات شرع مقدس اسلام به حساب می آید و این طهارات ثلاث از دو جهت باعث اشکال شده است.

جهت اول: این است که در امر ثانی خواندیم «واجب غیری» توصلی بوده و قصد قربت در آن شرط نمی باشد و هیچ گاهی حالت عبادی بودن را به خود نمی گیرد.

جهت دوم: این است که «واجب غیری» و مقدمی، باعث ثواب و عقاب نخواهد شد.

البته باید توجه داشت اشکال مزبور به طهارات ثلاث، کاری ندارد، چه آنکه عبادیت آنها و همچنین ترتب ثواب بر آنها قابل تردید نمی باشد بلکه اشکال مزبور صدمه بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نموده و می خواهد کمر آنها را بشکند، و لذا باید عبادیت طهارات ثلاث را توجیه نماییم تا نقص و ابرامی بر اصول و قواعد واجب غیری وارد نشود و در مورد توجیه عبادیت طهارات ثلاث، آراء و نظرهای گوناگونی وجود دارد.

(۱). یکی از توجیهات این است که بدون شک صحت صلاة مثلاً- بر وضو توقف دارد، البته نه بر مجرد وضو بلکه بر وضوء مع

القصد القریه. به عبارت دیگر وضوی عبادی مقدمه و شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۳

احد، ان الصلاة- مثلاً- ثبت من طریق الشرع توقف صحتها علی احدى الطهارات الثلاث، و لکن لا تتوقف علی مجرد افعالها کیفما

اتفق وقوعها، بل انما تتوقف علی فعل الطهارة إذا وقع علی الوجه العبادي أي إذا وقع متقربا به إلى الله تعالى. فالوضوء العبادي- مثلا- هو الشرط و هو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

و عليه، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الامر الغيري به، لان الامر الغيري- حسبما فرضناه- انما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو. فلم تنشأ عباديته من الامر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصيلية الامر الغيري، بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الامر الغيري به. و من هنا يصح استحقاق الثواب عليه لانه عبادة في نفسه. و لكن ينشأ من هذا البيان اشكال آخر، (۱) و هو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الامر الغيري، فما هو الامر المصحح لعباديتها، و المعروف انه لا- يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق امر بها ليتمكن قصد امتثاله، لان قصد امتثال الامر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. و ليس لها في الواقع الا الامر الغيري. فرجع الامر بالاخير إلى

صحت صلاة می باشد و امر غیري به وضوی عبادي تعلق می گیرد و وضو همراه با عبادیت و عبادي بودنش موضوع و متعلق امر غیري خواهد بود.

بنابراین عبادیت و قصد قربت در وضو از ناحیه امر غیري نیامده است و استحقاق ثواب بر وضو بخاطر همان عبادیت و قصد قربتی است که وضو پیش از آمدن امر غیري، همراه خود داشته است، بدین کیفیت ثابت می شود که قاعده واجب غیري (مبنی بر اینکه امر غیري عبادیت و استحقاق ثواب را به دنبال نمی آورد) از نقض و اشکال مزبور) مصون و محفوظ خواهد بود.

(۱). بیان مذکور باعث می شود که اشکال دیگری سر بجنباند و قیافه منحوس و خوفناک خود را نشان بدهد که اگر وضو پیش از تعلق امر غیري بر آن، عبادیت داشته باشد پس این عبادیت از کجا آمده و آیا وضو غیر از امر غیري امر دیگری دارد که مصحح عبادیت وضو بشود؟

و به طور مسلم وضو غیر از امر غیري امر دیگری ندارد، و از طرف دیگر در عبادیت هر عبادتی «امر» لازم است تا با قصد آن امر، عبادت انجام شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۴

الغیری (۱) لتصحیح عباديتها.

علی انه يستحيل ان يكون الامر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها- حينئذ- علی سبق الامر الغيري، و المفروض ان الامر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه انما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم، و هو خلف محال، او دور علی ما قيل.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

و احسنها (۲)- فيما أرى بناء علی ثبوت الامر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب و بناء علی ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الامر المتعلق بها- هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الامر النفسى الاستجابى لها فى حد ذاتها السابق علی الامر الغيري بها. و هذا الاستجاب باق حتى بعد فرض الامر الغيري، و لكن لا بحد الاستجاب الذى هو

(۱). پس سرانجام کار، این می شود که فقط وضو هست و امر غیري و بس و اگر با امر غیري عبادیت وضو ساخته شود علاوه بر عود اشکال اصلی، دور محال و خلف لازم خواهد آمد، به این کیفیت که اگر عبادیت وضو با امر غیري ثابت شود باید امر غیري مقدم بر عبادیت وضو باشد و حال آنکه فرض بر این بود که عبادیت وضو قبل از امر غیري محقق می باشد و لازم می شود که عبادیت وضو مقدم بر امر غیري باشد و هم مؤخر از آن باشد و این محال خواهد بود.

(۲). مرحوم مظفر (ره) می‌فرماید: بهترین جواب از اشکال مذکور (البته بر فرض ثبوت امر غیري یعنی وجوب مقدمه واجب و بر فرض که عبادیت عبادت تنها با قصد امر محقق شود) این است که آری وضو غیر از امر غیري امر دیگری دارد که عبارت است از امر نفسی استجابی که این امر استجابی پیش از آمدن امر غیري در ذات وضو تعلق داشته است و پس از تعلق امر غیري به وضو، نفس استجاب باقی خواهد بود، البته استجاب به معنی جواز ترک باقی نمی‌ماند بلکه استجاب به این کیفیت باقی می‌ماند که استجاب مرتبه ضعیفی از وجوب است و وقتی که امر غیري آمد آن مرتبه ضعیف شدت پیدا می‌کند و وجوب استمرار و تداوم همان استجاب است و امر غیري، وضویی را که فی نفسه عبادیت دارد از مکلف می‌خواهد، بنابراین عبادیت وضو از ناحیه همان امر نفسی استجابی آمده و نه آنکه از ناحیه امر غیري آمده باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۵

جواز الترك اذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز تركها، و ليس الاستجاب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لا ينعدم، بل يثبت وجوده؛ فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلى مرتبة أقوى، و هو وجود واحد مستمر. وإذا كان الامر كذلك فالامر الغيري حينئذ يدعو إلى ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الامر الغيري حتى يلزم الاشكال.

و لكن هذا الجواب - على حسنه - غير كاف بهذا المقدار من البيان لدفع الشبهة. (۱) و سر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الامر الاستجابي النفسى بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الامر الاستجابي فقط، مع أنه لا يفتى بذلك احد، و لا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امتثال امرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول (اكمالا للجواب): انه ليس مقصود المجيب (۲) من كون استجابها النفسى

(۱). یعنی جواب مذکور با بیانی که ذکر شد برای دفع شبهه کافی نمی‌باشد چه آنکه اگر تنها امر استجابی نفسی تأمین کننده عبادیت وضو مثلا باشد لازم می‌شود که انجام وضو با قصد امر استجابی صحیح باشد و حال آنکه هیچ کسی از فقها چنین فتوای نداده است و از طرف دیگر بدون شک اگر وضو با قصد امر غیري انجام شود صحیح است و حتی بعضیها قصد امر غیري را بعد از دخول وقت، در صحت وضو شرط نموده‌اند.

(۲). منظور مجیب از اینکه استجاب نفسی وضو، مثلا- تأمین کننده عبادیت آن می‌باشد این نیست که وضو بعد از تعلق امر غیري بر آن، به قصد امر استجابی انجام شود چه آنکه خود آقای مجیب فرمودند که بعد از ورود امر غیري (که پس از دخول وقت وارد می‌شود) استجاب به حد خود که جواز ترک باقی نمی‌ماند، پس چگونه ممکن است که بعد از ورود امر غیري وضو را به قصد و داعی امر استجابی انجام بدهد، بلکه منظور مجیب این است که وضو مثلا- عبادیت خود را از امر نفسی استجابی اخذ می‌کند و بعد از تعلق امر غیري بر آن، باید با قصد امر غیري انجام بشود منتهی آقای مجیب در صدد آن است که ثابت نماید عبادیت وضو از ناحیه امر غیري نمی‌باشد بلکه از ناحیه امر استجابی که قبل از امر غیري وجود داشته خواهد بود به این کیفیت که با آمدن امر غیري، تنها استجاب وضو به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۶

مصححا لعباديتها أن المأمور به بالامر الغيري هو الطهارة المأتى بها بداعى امتثال الامر الاستجابي. كيف و هذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستجاب بحده بعد ورود الامر الغيري، فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتى به بداعى امتثال الامر الاستجابي. بل مقصود المجيب ان الامر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، و لا يمكن أن تكون عباديتها ناشئة من نفس الامر

الغیری بما هو أمر غیری - فلا - بد من فرض عبادیتها لا - من جهة الامر الغیری و بفرض سابق علیه، و لیس هو الا - الامر الاستجابی النفسی المتعلق بها، و هذا یصح عبادیتها قبل فرض تعلق الامر الغیری بها، و ان كان حين توجه الامر الغیری لا - ینقی ذلك الاستجاب بحده و هو جواز الترك، و لكن لا تذهب بذلك عبادیتها، لان المناط فی عبادیتها لیس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبیتها الذاتیه و رجحانها النفسی، و هی باقیه بعد تعلق الامر الغیری.

و إذا صح تعلق الامر الغیری بها بما هی عبادۀ و اندکاک الاستجاب فیہ، بمعنی ان الامر الغیری یکون استمرار لتلك المطلوبیۀ - فانه حینئذ لا ینقی الا الامر الغیری صالحا

حدّ خود که جواز ترک باشد به نابودی کشانده می‌شود و اما عبادیت باقی خواهد بود چه آنکه مناط عبادیت جواز ترک نبوده و بلکه مناط عبادیت وضو، همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی وضو است که پس از ورود امر غیری باقی می‌باشد و این امر غیری استمرار و تداوم همان مطلوبیت و محبوبیت ذاتی بوده و تنها همین امر غیری است که آن وضو را که عبادیتش محفوظ است از مکلف می‌طلبد، بنابراین نظر بر اینکه امر غیری خواهان وضوی عبادی می‌باشد لذا رنگ عبادی بودن را به خود می‌گیرد، البته این رنگ عبادی بودن برای امر غیری نه به خاطر امر غیری بودن آن است، بلکه بخاطر آن است که امر غیری استمرار محبوبیت و مطلوبیت ذاتی وضو است و تداوم بخش رجحان ذاتی وضو است که این رجحان ذاتی از ناحیه امر استجابی برای وضو آمده است، بنابراین در امر غیری انقلابی رخ می‌دهد و امر غیری تبدیل به امر عبادی می‌گردد، البته عبادی بودن امر غیری عارضی می‌باشد و ذاتی نخواهد بود و اشکال، مبنی بر اینکه امر غیری صلاحیت عبادی بودن را ندارد وارد نمی‌شود.

بنابراین عبادیت وضو از ناحیه امر استجابی می‌باشد و امر غیری تأمین کننده عبادیت وضو نخواهد بود و در عین حال پس از دخول وقت، وضو با تیت و جوب و با قصد امر غیری که رنگ عبادی بودن را به خود گرفته است باید انجام شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۷

للدعوة إليها، و یکون هذا الامر الغیری نفسه امرا عبادیا غایه الامر ان عبادیته لم تجئ من اجل نفس کونه امرا غیریا، بل من اجل کونه امتدادا لتلك المطلوبیۀ النفسیۀ و ذلك الرجحان الذاتی الذی حصل من ناحیۀ الامر الاستجابی النفسی السابق.

و علیه، فینقلب الامر الغیری عبادیا، و لكنها عبادیۀ بالعرض لا بالذات حتی یقال ان الامر الغیری توصلی لا یصلح للعبادیۀ.

و من هنا لا یصح الاتیان بالطهارۀ بقصد الاستجاب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لان الاستجاب بحده قد اندک فی الامر الغیری فلم یعد موجودا حتی یصح قصده.

نعم ینقی ان یقال: ان الامر الغیری انما یدعو إلى (۱) الطهارۀ الواقعه علی وجه العبادۀ، لانه حسب الفرض متعلقه هو الطهارۀ بصفه العبادۀ لا ذات الطهارۀ، و الامر لا یدعو الا إلى ما تعلق به، فکیف صح ان یؤتی بذات العبادۀ بداعی امثال امرها الغیری و لا امر غیری بذات العبادۀ؟

و لكن ندفع هذا الاشکال (۲) بأن نقول: إذا كان الوضوء - مثلا - مستحبا نفسیا فهو

(۱). یک اشکال کوچکی باقی مانده است و خلاصه آن اشکال این است که ببینیم امر غیری از مکلف چه چیز را خواهان می‌باشد؟ بطور مسلم امر غیری از آقای مکلف (وضو) را مثلا می‌خواهد، البته نه ذات وضو را، چه آنکه فرض بر این است که متعلق امر غیری همان وضو همراه با عبادت بودنش می‌باشد نه تنها مجرد وضو.

و عبادیت وضو از ناحیه امر نفسی استجابی می‌آید و قاعدتا در مقام امتثال به قصد امر نفسی استجابی باید وضو انجام شود چه آنکه هر عبادتی با قصد امر خود همان عبادت باید انجام شود و در ما نحن فیہ امر عبادیت وضو امر استجابی می‌باشد نه امر غیری و

با قصد امر غیری چگونه وضو مثلا می‌تواند عمل عبادی و مقرب باشد؟

(۲). ما حصل جواب این است که در مقام امتثال و انجام وضو گرچه مستقیما امر استحبابی قصد نشده است ولی در ضمن امر غیری مورد قصد قرار گرفته است چه آنکه امر استحبابی در امر غیری مندرک شده است، یعنی امر استحبابی در شکم امر غیری موجود است و در عین حالی که پس از ورود امر غیری هیچ امر دیگری وجود ندارد و امر استحبابی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۸

قابل لان يتقرب به من المولى، و فعلیه التقرب تتحقق بقصد الامر الغیری المندرک فيه الامر الاستحبابی. و بعبارة أخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسیه فی مرتبه سابقه علی الامر الغیری المتعلق بها و الامر الغیری انما يدعو إلى ذلك، فاذا جاء المكلف بها بداعی الامر الغیری المندرک فيه الاستحباب و المفروض لیس هناك امر موجود غیره - صح التقرب به و وقعت عباده لا محاله، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الامر الغیری (۱) بالمقدمه و بناء على ان مناط عباده العباده هو قصد الامر المتعلق بها. و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الاول فسیأتی فی البحث الآتی الدلیل علی عدم وجوب مقدمه الواجب فلا أمر غیری أصلا. و اما الثاني فلأن الحق انه يكفي فی عباده الفعل ارتباطه بالمولى و الاتیان به

مندک در امر غیری شده است و با قصد امر غیری اگر وضو انجام شود تقرب صحیح است و وضو به عنوان عمل عبادی انجام شده است.

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید: کلّ بحوث گذشته مبتنی بر ثبوت دو تا مبنا بود.

مبنای اول این بود که امر غیری برای مقدمه ثابت باشد یعنی وجوب شرعی مقدمه مورد قبول باشد.

مبنای دوم این بود که مناط عبادت عبادت قصد امر آن عبادت باشد، یعنی قصد قربت را (که معانی متعددی دارد) به قصد امر تفسیر نماییم.

با فرض ثبوت این دو تا مبنا مباحث گذشته مطرح گردید و آن‌همه کشمکش‌ها به جریان افتاد و لکن ما هر دو مبنا را قبول نداریم. امّا مبنای اول را قبول نداریم چه آنکه دلیل بر عدم وجوب شرعی مقدمه واجب، موجود است که در آینده نزدیک به آن آشنا خواهیم شد، بنابراین در مورد طهارت ثلاث امر غیری از اصل وجود ندارد.

و اما مبنای دوم را ایضا قبول نداریم برای اینکه معیار و مناط در عبادت عمل تنها قصد امر نخواهد بود، بلکه «نسبت دادن و ربط دادن عمل را به خداوند» و «انجام دادن عمل را به قصد نزدیک شدن به خداوند» در عبادت بودن آن عمل کفایت می‌نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۲۹

متقربا الیه تعالی. غایه الامر ان العبادات (۱) قد ثبت انها توفیقیه فما لم یثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقیاد و قصد وجه الله بالفعل لا یصح الاتیان بالفعل عباده بل یكون تشریعا محرما. و لا یتوقف ذلك علی تعلق امر المولى بنفس الفعل علی ان یكون امرا فعليا من المولى و لذا قيل: يكفي فی عباده العباده حسنھا الذاتی و محبوبیتھا الذاتی للمولى حتی لو كان هناك مانع من توجه الامر الفعلی بها.

و إذا ثبت ذلك فنقول فی تصحیح عباده الطهارات: (۲) ان فعل المقدمه بنفسه يعد شروعا فی امتثال ذی المقدمه الذی هو حسب الفرض فی المقام عباده فی نفسه مأمور بها.

فیکون الاتیان بالمقدمه بنفسه يعد امتثالا للامر النفسی بذی المقدمه العبادی.

و یکفیی فی عبادیه الفعل کما قلنا ارتباطه بالمولی و الاتیان به متقربا الیه تعالی مع عدم ما یمنع من التعبد به. و لا شک فی أن قصد الشروع بامثال الامر النفسی بفعل مقدماته

(۱). منتهی نظر بر اینکه عبادات توقیفی می‌باشند و توقیفی بودن عبادات ثابت شده است (توقیفی بودن یعنی شکل و مشخصات و اجزا و شرایط هر عبادتی از طریق شارع مقدّس باید معرّفی شود) لذا تا مادامی که ثابت نشود فلان عمل مورد رضای الله است و حسن انقیاد دارد و قصد وجه الله با آن عمل، ممکن خواهد بود، انجام آن عمل به عنوان عبادت جایز نیست و حتی ممکن است سر از تشریح و حرمت در آورد.

و خلاصه در عبادت بودن عمل لازم نیست که امر فعلی از طرف مولی به آن عمل تعلق گرفته باشد و حتی عملی که حسن ذاتی و محبوبیت ذاتی برای مولی دارد و به خاطر وجود مانع از جانب مولی امر فعلی متوجّه آن عمل نشده است در عین حال انجام آن عمل عبادت خواهد بود.

(۲). با توجه به بیان مذکور، عبادت طهارات ثلاث، نیاز به «امر» ندارد و بلکه عبادت آنها به سادگی و راحتی ثابت خواهد شد، مثلا وضو که یکی از مقدمات صلاه است و صلاه امر نفسی و عبادی دارد اگر کسی وضو را به قصد امتثال امر صلاه و به قصد رسیدن به عمل صلاه انجام بدهد عبادت به حساب می‌آید یعنی قصد توصل و رسیدن به صلاه که واجب نفسی است در عبادت وضو کافی خواهد بود و عبادت وضو بدون فرض وجوب غیری و امر غیری و امر استحبابی قابل اثبات می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۰

قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسی العبادی يعد طاعة و انقیادا للمولی.

و بهذا تصحح عبادیه المقدمه و ان لم نقل بوجوبها الغیری و لا حاجه إلى فرض طاعة الامر الغیری.

و من هنا یصح ان تقع کل مقدمه عباده (۱) و یتحق علیها الثواب بهذا الاعتبار و ان لم تکن فی نفسها معتبرا فیها ان تقع علی وجه العباده، کتطهیر الثوب- مثلا- مقدمه للصلاه، او کالمشی حافیا مقدمه للحج او الزیارة غایه الامر ان الفرق بین المقدمات العبادیه و غیرها ان غیر العبادیه لا یلزم فیها ان تقع علی وجه قریب بخلاف المقدمات المشروط فیها ان تقع عباده کالطهارات الثلاث. و یؤید ذلك ما ورد من الثواب علی بعض المقدمات، (۲) و لا حاجه إلى التأویل

(۱). یعنی با توجه بر اینکه در عبادت مقدمه نیاز به وجوب و امر غیری نداریم هر مقدمه‌ای ممکن است حالت عبادت را به خود بگیرد مثلا تطهیر ثوب اگر با قصد تقرب إلى الله انجام شود عبادت خواهد بود منتهی فرق بین مقدمات عبادی و غیر عبادی به این است که مقدمات عبادی باید با قصد قربت انجام شود و مقدمات غیر عبادی لازم نیست با قصد قربت انجام گردد و در عین حال اگر مقدمه غیر عبادی با قصد تقرب انجام شود عبادت خواهد بود.

(۲). یعنی مؤید مطلب مذکور (که در عبادت مقدمه وجوب و امر غیری لازم نمی‌باشد و انجام هر مقدمه‌ای با قصد تقرب إلى الله، عبادت خواهد بود) روایاتی است که ثواب را به خود مقدمه مربوط نموده است، یعنی مربوط ساختن ثواب را بر خود مقدمه مؤید آن است که خود مقدمه با قصد تقرب حالت عبادت را به خود می‌گیرد و در امر سوم ما روایاتی را که ثواب را به خود مقدمه نسبت داده بودند، تأویل نمودیم و گفتیم که ثواب مربوط به ذی المقدمه می‌باشد منتهی نظر بر اینکه مقدمات باعث حمازت ذی المقدمه می‌شود لذا ثواب بین مقدمه و ذی المقدمه تقسیم می‌گردد و هم‌اکنون با اثبات مطلب مذکور نیازی به تأویل مزبور نداریم چه آنکه تأویل مزبور در فرضی لازم است که امر غیری ثابت باشد و عبادت مقدمه و استحقاق ثواب را بر مقدمه هر دو زائده امر غیری باشد (چنانچه مشهور قائل بودند) و حال آنکه ما ثابت کردیم امر غیری وجود ندارد و عبادت مقدمه و استحقاق ثواب بر

مقدمه ربطی به امر غیرى ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۱

الذی ذکرناه سابقا فی الامر الثالث من ان الثواب علی ذی المقدمه یوزع علی المقدمات باعتبار دخالتها فی زیاده حمازه الواجب، فان ذلك التأویل مبنی علی فرض ثبوت الامر الغیری و ان عبادیه المقدمه و استحقاق الثواب علیها لا ینشآن الا من جهه الامر الغیری، اتباعا للمشهور المعروف بین القوم.

فان قلت: ان الامر لا یدعو آلا إلی ما تعلق به (۱)

فلا یعقل ان یرکب الامر بذی المقدمه داعیا بنفسه إلی المقدمه آلا إذا قلنا بترشح امر آخر منه بالمقدمه، فیکون هو الداعی. و لیس هذا الامر الآخر المترشح الا الامر الغیری. فرجع الاشکال جذعا.

قلت: نعم الامر لا یدعو آلا إلی ما تعلق به، (۲) و لکننا لا ندعی ان الامر بذی المقدمه

(۱). مرحوم مظفر با بیان تحلیلی خود تاکنون ثابت نمود که انجام مقدمه به قصد امتثال امر نفسی ذی المقدمه، و به قصد توصل به ذی المقدمه، شروع در امتثال امر نفسی به شمار می آید و عبادیت مقدمه بدون فرض امر غیرى و یا امر استحبابی محرز خواهد شد. ما حصل «فان قلت» این است که امر نفسی تنها به ذی المقدمه تعلق گرفته است و تنها برای ذی المقدمه می تواند داعی باشد و غیر معقول است که امر ذی المقدمه به نفسه داعی برای مقدمه باشد، بنابراین مقدمه به چه داعی ای انجام می شود؟

آلما إذا قلنا: مگر اینکه بگوییم از امر ذی المقدمه امر آخری مترشح می شود و آن امر آخر داعی برای مقدمه خواهد بود و آن امر آخر چیزی غیر از امر غیرى نخواهد بود (فرجع الاشکال جذعا) جذعا یعنی مجددا، پس اشکال اصلی مجددا بازگشت می نماید.

(۲). ما حصل جواب این است که بلی قبول داریم که هر امری فقط متعلق و موضوع خود را می طلبد و تنها داعی برای متعلق خود می باشد یعنی امر ذی المقدمه برای مقدمه نمی تواند داعی باشد و ما هم مدعی نیستیم که امر ذی المقدمه برای مقدمه داعی می باشد ولی آقای (فان قلت) نمی خواهد غصه مقدمه را که بی کلاه و بدون داعی مانده است، بخورد چه آنکه داعی مقدمه (عقل) می باشد، عقل است که داد می زند: باید مقدمه انجام شود تا به انجام ذی المقدمه دسترسی حاصل گردد و در آینده نزدیک بیان خواهیم نمود که از این حکم عقل ثبوت امری غیرى کشف نمی شود و لازم نخواهد آمد که مقدمه امر غیرى دارد که آن امر غیرى مصحح عبادیت مقدمه باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۲

هو الذی یدعو إلی المقدمه، بل نقول ان العقل هو الداعی إلی فعل المقدمه توصلا إلی فعل الواجب، و سیأتی ان هذا الحكم العقلی لا یرکب منه ثبوت امر غیرى من المولی. و لا یلزم ان یرکب امر بنفس المقدمه لتصحیح عبادیتها و یرکب داعیا لیها. و الحاصل ان الداعی إلی فعل المقدمه (۱) هو حکم العقل، و المصحح لعبادیتها شیء آخر هو قصد التقرب بها، و یکفی فی التقرب بها إلی الله ان یأتی بها بقصد التوصل إلی ما هو عباده. لا ان الداعی إلی فعل المقدمه هو نفس المصحح لعبادیتها، و لا ان المصحح لعبادیه العباده منحصر فی قصد الامر المتعلق بها، و قد سبق توضیح ذلك.

و علیه، فان كانت المقدمه ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا یحکم الا باتیانها علی أى وجه وقعت، و لکن لو اتی بها المكلف متقربا بها إلی الله توصلا إلی

(۱). مرحوم مظفر خیلی عالی و زیبا نتایج مباحث گذشته را اعلام می فرماید:

داعی برای انجام مقدمه، حکم عقلی است و مصحح عبادیت مقدمه قصد تقرب به الله می باشد انجام مقدمه به قصد رسیدن به ذی

المقدمه در تحقق تقرب إلى الله کافی خواهد بود و مصحح عبادیت مقدمه که همان قصد تقرب إلى الله باشد داعی مقدمه نمی‌باشد و همچنین عبادیت عبادت منحصر به قصد امر نخواهد بود.

(و علیه ...) بنابراین اگر مقدمه ذات فعل بدون قصد قربت باشد عقل حکم می‌کند که نفس عمل باید انجام شود، مثلا تطهیر از خبث (پاک بودن لباس و بدن از نجاست) یکی از مقدمات صلاۀ است که قصد قربت و بر وجه عبادی بودن، در آن شرط نمی‌باشد عقل حکم می‌کند که باید لباس و بدن مصلی از نجاست تطهیر شود و در عین حال اگر کسی با قصد تقرب إلى الله لباس و بدن خود را تطهیر نماید عملش عبادت بوده و مستحق ثواب خواهد شد و اما اگر مقدمه، عمل عبادی باشد مثلا وضو و غسل و تیمم از مقدمات صلاۀ می‌باشد و هر کدام با صورت عبادی خود مقدمه صلاۀ می‌باشد و لذا عقل حکم می‌کند که هر کدام با قصد تقرب باید انجام شود و ثابت کردیم که مکلف می‌تواند هر یک از طهارات ثلاث را به عنوان عبادت انجام دهد یعنی با قصد تقرب إلى الله همه آنها عبادی خواهند شد چه امر غیرى باشد یا نباشد و چه امر استجابی باشد یا نباشد، بنابراین عبادیت طهارات ثلاث از ناحیه قصد تقرب إلى الله می‌باشد و صدمه و ضرری بر قواعد واجب غیرى (بر فرض ثبوت) وارد نمی‌آید و اشکال و ایرادی در کار نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۳

العبادة صح و وقعت على صفة العبادية و استحق عليها الثواب. و ان كانت المقدمة عملا عباديا كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالاتيان بها كذلك، و المفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك امر غيرى ام لم يكن، و سواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة ام لم تكن. فلا اشكال من جميع الوجوه فى عبادية الطهارات.

النتيجة: مسألة مقدمة الواجب و الاقوال فيها

بعد تقدیم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى اصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذى قلنا إنه آخر ما يشغل بال الاصوليين. (۱)

(۱). مرحوم مظفر بعد از بیان امور تسعه به اصل مسئله وجوب مقدمه می‌پردازد و مجدداً محل نزاع را در مقدمه واجب تذکر می‌دهد و اقوال در مسئله را بیان می‌نماید.

در مورد مقدمه واجب آنچه که مورد قبول همگان می‌باشد و نزاعی در آن راه ندارد، این است که مقدمه واجب بدون شک، وجوب عقلی دارد، یعنی عقل لزوم اتیان آن را درک می‌کند و آنچه که محل نزاع واقع شده است وجوب شرعی مقدمه است که آیا عقل همان طوری که وجوب عقلی مقدمه را درک می‌نماید وجوب شرعی آن را درک می‌نماید یا خیر؟

به عبارت دیگر از نظر عقل ملازمه بین وجوب عقلی و وجوب شرعی آن برقرار است یا نه؟ اگر وجوب شرعی ثابت شود اثبات کننده آن حکم عقل خواهد بود، در مورد وجوب شرعی مقدمه اقوال و گفته‌ها بر اثر مرور زمان رو به کثرت و افزایش بوده و اقوال کثیری به وجود آمده است و مرحوم مظفر ده (۱۰) قول در زمینه وجوب و عدم وجوب مقدمه بیان می‌فرماید و سرانجام اظهار می‌نماید و می‌فرماید حق در مسئله آن است که مقدمه واجب، علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی مطلقاً نخواهد داشت و ما حصل دلیل بر ادعای مزبور از این قرار است که در صفحه ۴۳۶ مطلبی به عنوان کبرای کلی بیان شد که اگر در مورد شیئی از ناحیه عقل در مکلف ایجاد داعی بشود و این داعی عقلی مکلف را به انجام آن شیء وادار نماید دیگر مجالى برای امر مولوی و شرعی

در آن شیء باقی نخواهد بود چه آنکه داعی عقلی، کفایت می‌کند که مکلف را به سوی انجام آن شیء بکشاند و دیگر لازم نیست که از ناحیه مولی و شرع امری نسبت به آن شیء صادر شود و داعی بشود و مکلف را به سوی اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۴

و قد عرفت فی مدخل المسأله موضع البحث فيها، بیان تحریر النزاع. و هو- كما قلنا- الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، اذ قلنا ان العقل يحکم بوجوب مقدمه الواجب ای انه يدرك لزومها- و لكن وقع البحث فی انه هل يحکم ایضا بأن المقدمه واجبه ایضا عند من امر بما يتوقف علیها؟
لقد تكثر الاقوال جدا فی هذه المسأله علی مرور الزمن نذكر أهمها، و نذكر ما هو الحق منها. و هی:
۱- القول بوجوبها مطلقا.

انجام آن شیء بکشاند و مسئله مقدمه واجب از نظر وجود مناط، داخل در همین کبرای کلی خواهد بود، به این توضیح که امر به ذی المقدمه زمانی که از ناحیه شارع صادر شود در نفس مکلف، داعی ایجاد می‌شود که ذی المقدمه و مأمور به را انجام بدهد و همین امر نفسی ذی المقدمه (البته به حکم عقل مبنی بر اینکه انجام مأمور به بدون اتیان مقدمه آن غیر ممکن است) برای مکلف داعی می‌شود که همه مقدمات مأمور به را انجام بدهد.

بنابراین نسبت به اتیان مقدمه، داعی در نفس مکلف موجود است و اگر بگوییم مقدمه وجوب شرعی دارد یعنی شارع مقدس با آنکه به وجود داعی عقلی علم دارد، دوباره امر صادر می‌کند (غیری و یا نفسی) تا آن امر داعی دوم باشد و مکلف را به سوی انجام مقدمه بکشاند تحصیل حاصل است و محال می‌باشد، به عبارت دیگر اگر امر به ذی المقدمه و حکم عقل، نتواند مکلف را برای اتیان مقدمه وادار کند و به عنوان داعی کافی نباشد، هیچ امر دیگری نمی‌تواند داعی باشد و حتی امر دیگر لغو و عبث بوده و تحصیل حاصل خواهد بود.

کوتاه‌سخن وجوب شرعی مقدمه علاوه بر وجوب عقلی آن عبث و بیهوده و لغو می‌باشد، بنابراین مقدمه واجب غیر از وجوب عقلی، وجوب شرعی ندارد و از اینجا است که باید بگوییم وجوب غیری در دنیا وجود ندارد و بحث تقسیم واجب را بوجوب غیری و نفسی از مباحث علم اصول باید خارج شود و در بعضی از روایات که وجوب را به مقدمه نسبت داده است دلیل بر وجوب شرعی مقدمه نخواهد بود، چه آنکه همه اوامری که وجوب مقدمه، از آنها استفاده می‌شود حمل بر ارشاد می‌شود یعنی همه آن اوامر، ناظر به وجوب عقلی مقدمه می‌باشند نه آنکه وجوب شرعی مقدمه را ثابت نمایند.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۵

۲- القول بعدم وجوبها مطلقا «و هو الحق و سیأتی دلیله».

۳- التفصیل بین السبب فلا یجب، و بین غیره كالشرط و عدم المانع و المعد فیجب.

۴- التفصیل بین السبب و غیره ایضا، و لكن بالعکس ای یجب السبب دون غیره.

۵- التفصیل بین الشرط الشرعی فلا یجب بالوجوب الغیری، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسی نظیر جزء الواجب، و بین غیره فیجب بالوجوب الغیری. و هو القول المعروف عن شیخنا المحقق النائینی.

۶- التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره ایضا، و لكن بالعکس، ای یجب الشرط الشرعی بالوجوب المقدمی دون غیره.

۷- التفصیل بین المقدمه الموصوله، ای التي یترتب علیها الواجب النفسی فتجب، و بین المقدمه غیر الموصوله فلا- تجب. و هو المذهب المعروف لصاحب الفصول.

۸- التفصیل بین ما قصد به التوصل من المقدمات فیقع علی صفة الوجوب و بین ما لم یقصد به ذلك فلا یقع واجبا. و هو القول

المنسوب إلى الشيخ الانصاری.

۹- التفصیل المنسوب إلى صاحب المعالم الذي اشار اليه في مسألة الضد، و هو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذبيها. فلا تكون المقدمة واجبة على تقدير عدم ارادته.

۱۰- التفصیل بين المقدمة الداخلية، أى الجزء، فلا تجب، و بين المقدمة الخارجية فتجب.

و هناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلى ذكرها.

و قد قلنا ان الحق في المسألة- كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين- القول الثانى و هو عدم وجوبها مطلقا.

و الدليل عليه واضح بعد ما قلناه ص ۴۳۶ من انه فى موارد حكم العقل بلزوم شىء على وجه يكون حكما داعيا للمكلف إلى فعل

الشیء لا يبقى مجال للامر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة. (۱)

و ذلك لانه إذا كان الامر بذى المقدمة داعيا للمكلف إلى الاتيان بالمأمور به فان دعوته هذه- لا محالة بحكم العقل- تحمله و

تدعوه إلى الاتيان بكل ما يتوقف عليه

(۱). علت یعنی مناط.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۵۳۶

المأمور به تحصيلاً له.

و مع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لا تبقى حاجة إلى داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى- حسب الفرض- بوجود

هذا الداعى، لان الامر المولوى- سواء كان نفسياً ام غيرياً- انما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل

الداعى فى نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لانه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و بعبارة أخرى: ان الامر بذى المقدمة لو لم يكن كافياً (۱) فى دعوة المكلف إلى الاتيان بالمقدمة فأى امر بالمقدمة لا ينفع و لا

يكفى للدعوة إليها بما هى مقدمة. و مع كفاية الامر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة و للدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الامر بها

من قبل المولى، بل يكون عبثاً و لغوا، بل يمتنع لانه تحصيل للحاصل.

و عليه، فالأوامر الواردة فى بعض المقدمات يجب حملها على الارشاد و بيان شرطية متعلقها للواجب و توقفه عليها كسائر الاوامر

الارشادية فى موارد حكم العقل و على هذا يحمل قوله عليه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاة».

و من هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

(انه لا- وجوب غيرى اصلاً، و ينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع اذا لتقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى.

فليحذف ذلك من سجل الابحاث الاصولية).

(۱). منظور از اين تعبير اين نيست كه امر به ذى المقدمه مستقيماً داعى براى مقدمه باشد و در سابق بيان نموديم كه هر امرى

مى تواند داعى براى متعلق خود باشد و بلكه منظور اين است كه حكم عقل با توجه به امر ذى المقدمه داعى براى مقدمه خواهد

بود.

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۵۳۷

تحریر محل النزاع

اختلفوا فی أن الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا یقتضی علی اقوال. (۱)

(۱). عنوان نزاع در مسئله ضدّ این است: الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا یقتضی؟

(امر به شیء آیا اقتضای نهی از ضدّ آن شیء را دارد یا ندارد؟) مثلا آقای مکلف به منظور اقامه صلاه وارد مسجد می شود و به محض ورود، نجاستی را در مسجد مشاهده می کند امر (ازل النجاسة عن المسجد) به مکلف می گوید قبل از همه چیز باید نجاست را از مسجد زائل نماید، نزاع و اختلاف در این است که آیا امر به ازاله اقتضای نهی از ضدّ ازاله را، که صلاه باشد دارد یا نه؟ مرحوم مظفر سه تا واژه را که در عنوان نزاع به کار رفته است توضیح داده و منظور و مراد از آنها را مشخص می فرماید.

۱- (الضدّ)، (ضدّ) در اصطلاح فلسفی به امر وجودی اطلاق می شود (ضدین) یعنی دو امر وجودی که با هم تضاد و تعاند دارند مانند سیاهی و سفیدی، و اما در اصطلاح علم اصول منظور از ضد مطلق امر وجودی و عدمی می باشد، بنابراین (ضدّ) در اصطلاح علم اصول نقیض را ایضا شامل می شود و منظور از کلمه ضد در عنوان نزاع معنای اصولی آن خواهد بود، و بدین لحاظ اصولیین ضد را به ضد عام (ترک) و ضد خاص (مطلق معاند وجودی) تقسیم نموده اند و از همین جا دو تا مسئله ضدّ عام و ضد خاص به وجود می آید.

۲- (الاقتضاء) اقتضا به معنی لابدیت است، لابدیت یعنی بین امر به شیء و نهی از ضدّ آن ملازمه و تلازم برقرار است، به این معنا که (نهی از ضد) لازم امر به شیء می باشد، منتهی گاهی لازم لفظی می باشد که امر به شیء به دلالت مطابقی و یا تضمینی و یا التزامی بر نهی از ضد دلالت دارد و گاهی لازم عقلی خواهد بود که عقل نهی از ضد را لازم امر به شیء می داند منتهی به لزوم بین به معنی اعم.

علی ای حال (اقتضا) در عنوان بحث هر دو نوع لزوم را شامل می شود.

۳- (النهی) منظور از نهی در جمله (یقتضی النهی عن ضده) نهی مولوی و شرعی است که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۸

و لاجل توضیح محل النزاع و تحریر شرح مرادهم من الالفاظ التي وردت علی لسانهم فی تحریر النزاع هذا و هی علی ثلاثة:

۱- (الضدّ)، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافی، فیشمل نقیض

از ناحیه شارع صادر خواهد شد و این نهی از ضدّ، اگر ثابت شود نهی مولوی و تبعی می باشد همانند امر مولوی تبعی که در مقدمه واجب محل بحث بود در بحث نواهی بیان کردیم در مورد موضوع له و معنای مطابقی (نهی) دو تا نظریه وجود دارد:

۱- متقدّمون از علمای علم اصول معنای مطابقی نهی را (طلب ترک) معرفی کردند.

۲- عده‌ای از محققین که مرحوم مظفر یکی از آنها است، معنای مطابقی نهی را (زجر و ردع از منهی عنه می دانند، بنا بر مبنای محققین تفسیر نهی را به (طلب ترک) تفسیر شیئی به لازم آن خواهد بود، چه آنکه طلب ترک از ملازمه (زجر و ردع) می باشد و بنا بر مبنای قدما نزاع جدیدی در مورد نهی مطرح می شود که آیا مطلوب در نهی «ترک» است و یا «کفّ نفس» خواهد بود و طلب ترک محال است چه آنکه ترک شیء عدمی می باشد و نمی تواند متعلّق واقع بشود و لکن نزاع مزبور بنا بر مبنای محققین مطرح نخواهد شد، چه آنکه طبق این مبنای معنای مطابقی نهی (زجر و ردع) است نه آنکه معنای نهی (طلب) باشد تا نزاع شود که متعلّق طلب (کف) است و یا (ترک)؟

علی ای حال مراد از نهی در عنوان نزاع (هل یقتضی النهی عن ضده) باید همان (زجر و ردع) باشد که محققین بیان فرمودند، در این صورت نزاع در مسئله ضد معنا و مفهومی درستی خواهد داشت و اما اگر مراد از نهی (طلب ترک) باشد که قدما معرفی کردند نزاع در مسئله ضد، معنا و مفهومی صحیحی نخواهد داشت مثلا در ضد عام نزاع از این قرار می‌شود که امر به ازاله نجاست اقتضای نهی از ضد عام، ازاله نجاست را دارد یا نه؟ ضد عام یعنی ترک و فرض بر این است که نهی به معنی طلب ترک خواهد بود، بنابراین از ضد یعنی طلب ترک ترک و نفی اثبات است و معنی طلب ترک یعنی طلب فعل مأمور به که ازاله باشد و (الامر بالشئی یقتضی النهی عن ضده العام) عبارت اخری این است که بگوییم: (امر به شئی اقتضای امر به شئی را دارد) و این است که اگر مراد از نهی در عنوان نزاع (طلب ترک) باشد نزاع مسئله ضد، بی معنا خواهد بود و لذا مراد از (نهی) در عنوان نزاع، باید همان (زجر و ردع) باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۳۹

الشیء، ای ان الضد- عندهم- اعم من الامر الوجودی و العدمی. و هذا اصطلاح خاص للاصولیین فی خصوص هذا الباب، و الا فالضد مصطلح فلسفی یراد به- فی باب التقابل- خصوص الامر الوجودی الذی له مع وجودی آخر تمام المعانده و المنافرة و له معه غاية التباعد.

و لذا قسم الاصولیین الضد إلى (ضد عام) و هو الترك ای النقیض، و (ضد خاص) و هو مطلق المعاند الوجودی.

و علی هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتین موضوع احدهما الضد العام و موضوع الاخری الضد الخاص، لا سیما مع اختلاف الاقوال فی الموضوعین.

۲- (الاقتضاء)، و یراد به لابدیه ثبوت النهی عن الضد عند الامر بالشئی اما لكون الامر يدل علیه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة و التضمن و الالتزام، و اما لكونه يلزمه عقلا النهی عن الضد من دون ان يكون لزومه بینا بالمعنى الاخص حتى يدل علیه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم اعم من كل ذلك.

۳- (النهی)، و یراد به النهی المولوی من الشارع و ان كان تبعیا، كوجوب المقدمة الغیری التبعی. و النهی معناه المطابقی- كما سبق فی مبحث النواهی ج ۱ ص ۱۷۳- هو الزجر و الردع عما تعلق به. و فسرہ المتقدمون بطلب الترك، و هو تفسیر بلازم معناه، و لكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقی، و لذا اعترض بعضهم علی ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، و هكذا تنازعوا فی ان المطلوب بالنهی الترك او الكف، و لا- معنی لتزاعهم هذا الا- إذا كانوا قد فرضوا ان معنی النهی هو الطلب فوقوا فی حيرة فی ان المطلوب به ای شئی هو الترك او الكف.

و لو كان المراد من النهی هو طلب الترك- كما ظنوا- لما كان معنی لتزاعهم فی الضد العام، فان النهی عنه معناه- علی حسب ظنهم- طلب ترك ترك المأمور به. و لما كان نفی النفی اثباتا فيرجع معنی النهی عن الضد العام إلى معنی طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الامر بالشئی یقتضی النهی عن ضده العام» تبديلا للفظ بلفظ آخر

و ما اشدّ سخف مثل هذا البحث. ص ۵۴۰

. یعنی چقدر شدید است بی محتوا بودن این بحث.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۰

بمعناه، و يكون عبارة اخرى عن القول «بأن الامر بالشئی یقتضی نفسه». و ما اشدّ سخف مثل هذا البحث.

و لعله لاجل هذا التوهم- أي توهم ان النهی معناه طلب الترك- ذهب بعضهم إلى عينية الامر بالشئی للنهی عن الضد العام.

و بعد بیان هذه الامور الثلاثة (۱) فی تحریر محل النزاع يتضح موضع النزاع و کیفیتہ. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق امر بشئی هل

انه لا بد ان يتعلق نهی المولی بضده العام او الخاص؟ فالنزاع يكون فى ثبوت النهی المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الامر بالشىء. و بعد فرض ثبوت النهی فهناك نزاع آخر فى كیفیة اثبات ذلك. و على كل حال فان مسألتنا- كما قلنا- تنحل إلى مسألتين احدهما فى الضد العام و الثانیه فى الضد الخاص، فینبغى البحث عنهما فى بابین:

۱- الضد العام

لم يكن اختلافهم فى الضد العام من جهة اصل الاقتضاء و عدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء و انما اختلافهم فى كیفیته: (۲)

(۱). پس از بیان امور ثلاثه و توضیح سه تا واژه و مشخص شدن مراد و منظور از آن واژه‌ها، محل نزاع و کیفیت و چگونگی آن در مسئله ضد كاملا واضح می شود که آیا از تعلق امر به شیء، کشف می شود که نهی مولى به ضدّ عام و یا ضدّ خاص آن شیء تعلق گرفته است یا خیر؟

پس کل نزاع در ثبوت و عدم ثبوت نهی مولى از ضد، می باشد و اگر نهی مزبور ثابت شود نزاع دیگری در کیفیت اثبات آن نهی، مطرح خواهد شد که آیا دلالت امر به شیء بر نهی از ضد از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقليه می باشد؟ (۲). در مورد ضدّ عام در دو مرحله نزاع قابل تصوّر است.

مرحله اولّ مربوط به اصل اقتضای است که آیا امر به شیء اقتضای نهی از ترک آن شیء را دارد یا نه؟ مرحله دوّم مربوط به کیفیت اقتضا است که آیا اقتضا از باب دلالت لفظ است و یا از باب ملازمه عقليه.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۱

فقیل: انه على نحو العینة ای ان الامر بالشىء عين النهی عن ضده العام فیدل علیه حینئذ بالدلالة المطابقیه.

و قیل: إنّه على نحو الجزئیة فیدل علیه بالدلالة التضمنیه، باعتبار ان الوجوب ینحل إلى طلب الشىء مع المنع من الترتک، فیکون المنع من الترتک جزءا تحلیلیا فى معنى الوجوب.

و قیل: إنّه على نحو اللزوم البین بالمعنى الاخص، فیدل علیه بالدلالة الالتزامیه.

و قیل: إنّه على نحو اللزوم البین بالمعنى الاعم، او غیر البین، فیکون اقتضاؤه له عقليا صرفا.

و الحق انه لا یقتضیه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أى انه لیس هناك نهی مولى

فانّ الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء و انما اختلافهم فى كیفیته، ظاهرا علماء در مرحله اولّ نزاعی ندارند و در اصل اقتضا اتفاق نظر دارند و تنها در مرحله دوّم یعنی در کیفیت اقتضا اختلاف دارند و لکن مرحوم مظفر پس از نقل اقوال اظهار نظر می فرماید و اصل اقتضا را به باد انکار می گیرد و اصل اقتضا را ریشه کن می نماید.

قول اولّ این است که امر بر شیئی عین نهی از ضدّ عام است، مثلا امر به ازاله عین نهی از ترک ازاله است و (ازل النجاسة) عین (لا تترك الازالة) می باشد.

قول دوّم این است که نهی از ضدّ عام جزء تحلیلی امر به شیء است به این معنی که امر به ازاله به دو جزء منحل می شود ۱. طلب الازالة ۲. منع از ترک ازاله.

که امر به شیء به دلالت تضمینی بر نهی از ترک، دلالت خواهد داشت.

قول سؤم نهی از ترک لازم بین به معنی الاخصص برای امر به شیء است که به دلالت التزامی دلالت دارد، بنا بر سه قول مذکور دلالت امر به شیء بر نهی از ترک از باب دلالت لفظیه خواهد بود.

قول چهارم نهی از ترک لازم بین به معنی الاعم و یا لازم غیر بین برای امر به شیء خواهد بود که بنا بر قول چهارم دلالت امر به شیء بر نهی از ترک از باب ملازمه عقلیه خواهد بود.

قول پنجم: و الحق انه لا- یقتضیه بای نحو من انحاء الاقتضاء... امر به شیء به هیچ نحوی از انحاء اقتضای (نه به اقتضا لفظی و نه به اقتضای عقلی) نهی مولوی از ترک را اقتضا ندارد به این معنی که در (ازل النجاسة) اصلا نهی مولوی وجود ندارد تا امر به شیء اقتضای آن را داشته باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۲

عن الترك یقتضیه نفس الامر بالفعل علی وجه یكون هناك نهی مولوی وراء نفس الامر بالفعل.

و الدلیل علیه: ان الوجوب- سواء كان مدلولاً (۱) لصیغه الامر او لازماً عقلياً لها كما هو الحق- لیس معنی مرکبا بل هو معنی بسیط وجدانی هو لزوم الفعل، و لازم کون الشیء واجبا المنع من ترکه.

و لكن هذا المنع اللازم للوجوب لیس منعا مولویا و نهیا شرعیا، بل هو منع عقلی تبعی من غیر ان یكون هناك من الشارع منع و نهی وراء نفس الوجوب. و سر ذلك واضح، (۲) فان نفس الامر بالشیء علی وجه الوجوب كاف فی الزجر عن ترکه، فلا حاجة إلى جعل للنهی عن الترك من الشارع زیادة علی الامر بذلك الشیء.

(۱). ما حصل دلیل بر مدعای مرحوم مظفر مبنی بر اینکه امر به شیء هرگز اقتضای نهی مولوی از ترک آن شیء را ندارد از این قرار است که وجوب چه مدلول و معنای مطابقی صیغه امر باشد (چنانچه مشهور از علماء قائلند) و چه لازم عقلی صیغه امر باشد (چنانچه مرحوم مظفر و دیگر محققین قائل هستند) در هر دو صورت وجوب یک امر بسیط است (وجوب یعنی لزوم فعل) و مرکب از «طلب شیء» و «منع من التّرك» نخواهد بود و بلکه منع از ترک ازاله لازم عقلی و تبعی وجوب ازاله می باشد که عقل به تبع وجوب ازاله، ترک ازاله را ممنوع می داند و این «منع از ترک» مولوی و شرعی نمی باشد یعنی این چنین نیست که شارع علاوه بر امر «ازل» نهی مولوی صادر کرده باشد و ترک ازاله را ممنوع ساخته باشد.

(۲). یعنی سرّ و انگیزه اینکه (منع من التّرك) عقلی و تبعی است نه شرعی و مولوی، آن است که امر مولوی (ازل) در منع از ترک ازاله، کافی می باشد و احتیاج به اینکه شارع مجدداً نهی صادر کند نخواهد بود و حتی صدور نهی لغو و عبث خواهد بود، بنابراین اگر مراد قائلین به اقتضا همین زجر و منع عقلی تبعی باشد زجر و منع عقلی مسلم است چه آنکه منع و زجر عقلی مقتضای وجوب خواهد بود و لکن محل نزاع منع و زجر مولوی می باشد که امر به شیء اقتضای نهی از ترک آن شیء را دارد یا ندارد؟ و گفتیم که نهی مولوی اصلاً وجود ندارد و بلکه ممتنع خواهد بود و مرحوم مظفر توضیحات بیشتری در این زمینه بیان فرموده است که نیاز به شرح و بسط ندارد و خلاصه نظر صاحب کتاب این شد که امر به شیء اقتضا نهی از ضدّ عام را ندارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۳

فان كان مراد القائلین بالاقتضاء فی المقام أن نفس الامر بالفعل یكون زاجراً عن ترکه، فهو مسلم، بل لا بد منه لان هذا هو مقتضی الوجوب. و لكن لیس هذا هو موضع النزاع فی المسألة، بل موضع النزاع هو النهی المولوی زائدا علی الامر بالفعل. و ان كان مرادهم ان هناك نهیا مولویا عن الترك یقتضیه الامر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غیر مسلم و لا دلیل علیه، بل هو ممتنع.

و بعبارة اوضح و اوسع: ان الامر و النهی متعاكسان، بمعنی انه إذا تعلق الامر بشیء فعلى طبع ذلك یكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه و إلا لخرج الواجب عن كونه واجبا.

إذا تعلق النهی بشیء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا اليه و الا- لخرج المحرم عن كونه محرما ... و لكن معنى هذه التبعیة فى الامر ان يتحقق- فعلا- نهى مولوى عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الامر المولوى بالفعل، كما انه ليس معنى هذه التبعیة فى النهى ان يتحقق- فعلا- أمر مولوى بترك المنهى عنه بالاضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

و السر ما قلناه: ان نفس الامر بالشیء كاف فى الزجر عن تركه، كما ان نفس النهى عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جدید من المولى فى المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

و لأجل هذه التبعیة الواضحة اختلط الامر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الامر بالشیء اقتضاه الامر على نحو العينية او التضمن او الالتزام او اللزوم العقلى.

كما حسبوا- هناك فى مبحث النهى- ان معنى النهى هو الطلب اما للترك او الكف و قد تقدمت الاشارة إلى ذلك فى تحرير النزاع. و هذان التوهمان فى النهى و الامر من واد واحد. و عليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، و لا- نهى، عن الترك وراء طلب الفعل فى الامر.

نعم يجوز للأمر بدلا من الامر بالشیء ان يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله صل: لا تترك الصلاة. و يجوز له بدلا من النهى عن الشیء ان يعبر عنه بالامر بالترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله لا تشرب الخمر: اترك شرب الخمر، فيؤدى

التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الاول المبدل منه، أى ان التعبير الثانى

أصول الفقه (با شرح فارسى)، ج ۱، ص: ۵۴۴

يحقق الغرض من التعبير الاول.

فاذا كان مقصود القائل بأن الامر بالشیء عين النهى عن ضده العام هذا المعنى، أى احدهما يصح ان يوضع موضع الآخر و يحل محله فى أداء غرض الأمر- فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينية المقصودة فى المسألة على الظاهر.

۲- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الامر بالشیء للنهى عن ضده الخاص (۱) يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

و لما ثبت- حسبما تقدم- انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الاولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه و تفرعه عليه.

و على هذا، فالحق ان الامر بالشیء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا سواء كان عاما او خاصا. اما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام و يتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شىء من البيان، فنقول:

ان القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلکان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان

(۱). مسئله دوّم در مبحث ضد، ضد خاص است که آیا امر به شىء اقتضای نهى از ضدّ خاص آن شىء را دارد یا ندارد؟ مثلا ضدّ عام (ازاله) که مأمور به مى‌باشد، ترك ازاله است و ضدّ خاص آن هر امر وجودى است که (ازاله) در ضمن آن، متروک مى‌شود مثل نماز خواندن و یا اعمال ديگر.

نزاع در اين است که آیا امر به ازاله اقتضای نهى از ضدّ خاص آن را که مثلا صلاة باشد دارد یا خير؟

در مبحث ضد عام ثابت نمودیم که امر به شىء اقتضای نهى از ضدّ عام را ندارد به اين معنى که در مثال (ازل النجاسة) غير از امر مولوى و منع عقلى از ترك ازاله نجاست نهى مولوى وجود ندارد و نهى از ضدّ خاص به طريق اولی وجود نخواهد داشت بنابراین امر به شىء اقتضای نهى از ضدّ خاص را ندارد و قول به نهى از ضدّ خاص مبتنى و متفرع بر نهى از ضدّ عام مى‌باشد چه آنکه

قائلین به نهی از ضد خاص، دو تا مسلک دارند و هر دو مسلک متفرع بر ثبوت نهی از ضدّ عام خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۵

و يتفرعان على ذلك:

(الاول) - مسلک التلازم (۱)

و خلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعي و تستلزم حرمة ملازمة الآخر.

و المفروض ان فعل الضد الخاص يلزم ترك الأمور به (أى الضد العام)، كالأكل مثل الملازم فعله لترك الصلاة الأمور بها. و

عندهم ان الضد العام محرم منهي عنه- و هو ترك الصلاة في المثال- فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص و هو الأكل في المثال.

فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلک على ثبوت النهى عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهى مولوی عن الضدّ العام، (۲) فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص

منهيا عنه بنهى مولوی. لان ملزومه ليس منهيا عنه حسب التحقيق الذى مر.

على انا نقول- ثانياً (۳)- بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الضد العام منهي عنه:

(۱). خلاصه مسلک اول این است که ترک مأمور به که ضد عام است ملزوم می‌باشد و فعل اکل مثلاً که در ضمن آن مأمور به،

ترک می‌شود که ضد خاص است، لازم خواهد بود و ضدّ عام که ملزوم است، حرام و منهی عنه می‌باشد ضد خاص که لازم آن

است، ایضا حرام و منهی عنه خواهد بود، به عبارت دیگر دلیل مذکور ترکیب یافته از دو مقدّمه صغری و کبری می‌باشد، صغری

این است که ملازمه بین ضدّ عام (ترک مأمور به) و ضدّ خاص (فعل اکل و با صلات مثلاً) برقرار است، کبرای قیاس این است که

متلازمین حکم واحدی دارند و ضدّ عام نهی مولوی دارد و ضدّ خاص ایضا نهی مولوی خواهد داشت، بنابراین کاملاً واضح است

که نهی از ضد خاص مبتنی بر ثبوت نهی از ضدّ عام است.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید: مسلک مزبور از دو جهت مردود است:

اولاً در مبحث ضدّ عام ثابت نمودیم که در مورد ضدّ عام اصلاً نهی مولوی وجود ندارد و در ضدّ خاص که لازم آن می‌باشد به

طریق اولی وجود نخواهد داشت.

ثانیا (۳). بر فرض اینکه قبول نماییم ضد عام نهی مولوی داشته باشد و لکن ثابت نمی‌شود که ضد خاص ایضا نهی مولوی داشته

باشد چه آنکه کبری را که طرفداران مسلک تلازم ارائه نمودند، قبول نداریم (کبری) این بود که (حرمت و نهی داشتن یکی از

متلازمین حرمت و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۶

ان هذا المسلک ليس صحيحاً في نفسه، یعنی ان کبراه غیر مسلمة، و هی «ان حرمة احد المتلازمين تستلزم حرمة ملازمة الآخر» فانه لا

يجب اتفاق المتلازمين في الحكم لا في الوجوب و لا الحرمة و لا غيرهما من الاحكام، ما دام ان مناط الحكم غير موجود في الملازم

الآخر. نعم القدر المسلم في المتلازمين (۱) انه لا- يمكن ان يختلفا في الوجوب و الحرمة على وجه يكون احدهما واجبا و الآخر

محرمًا، لاستحالة امتثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم احدهما او يجب الآخر. و يرجع ذلك

إلى باب التراحم الذى سيأتى التعرض له.

و بهذا تبطل (شبهة الكعبي) (۲) المعروفة التى اخذت قسطاً وافراً (۳) من ابحاث

نهی داشتن ملازم دیگر را لازم دارد) این کبری قابل تردید و مناقشه می‌باشد برای اینکه لازم نیست که دو شیء متلازم از نظر حکم (وجوب و حرمت اباحه و کراهت و استحباب) با هم اتفاق داشته باشند مثلا استقبال قبله ملزوم است و استدبار ستاره جدی لازم آن می‌باشد و به مناط شرطیت صلاة استقبال قبله واجب است و این مناط در استدبار جدی موجود نیست، لذا واجب نمی‌باشد، (۱). آری آنچه که در متلازمین مسلّم و مورد قبول همگان می‌باشد این است که متلازمین نباید در وجوب و حرمت با هم اختلاف داشته باشند که یکی حرام و دیگری واجب باشد چه آنکه در این صورت، امتثال غیر ممکن خواهد بود.

(۲). شبهه آقای کعبی به دو تا مطلب و اساس پایه گذاری شده است:

مطلب اول: این است که ترک حرام بر فعلی از افعال وجودی توقّف دارد چه آنکه مکلف در لحظات ترک حرام باید مشغول به فعلی از افعال باشد و در یک حالت از حالات اختیاری قرار بگیرد و الا اگر بغیر حرام مشغول نباشد در حرام واقع خواهد شد. مطلب دوم: این است که فعل اختیاری در حدوث و بقای خود احتیاج به مؤثر دارد و شیئی حادث همان طوری که در حدوث خود نمی‌تواند از مؤثر بی‌نیاز باشد در بقای خود ایضا نمی‌تواند بی‌نیاز از مؤثر باشد، با توجه به این دو مطلب نتیجه می‌گیریم که ترک حرام حدوثا و بقاء توقّف بر ایجاد فعلی از افعال اختیاری دارد و افعالی که در ضمن آنها ترک حرام محقق می‌شود باید واجب باشد و لذا فعل مباح به کلی نفی می‌شود و افعال به واجب و حرام منحصر خواهد شد، البته واجب بودن فعل اختیاری یا مبتنی بر این است که افعال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۷

الاصولیین إذا كان مباحا هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب اليه القول بنفي المباح بدعوى ان كل ما يظن من الافعال انه مباح فهو واجب في الحقيقة لان فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب و هو ترك محرم واحد من المحرمات على الاقل.

(الثانی) - مسلک المقدمیه

و خلاصته: دعوی ان ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، ففي المثال المتقدم يكون ترك الاكل مقدمه لفعل الصلاة. و مقدمه الواجب واجبه. فيجب ترك الضد الخاص. (۴)

اختیاری مقدمه برای ترک حرام می‌باشند و ترک حرام واجب است و مقدمه آن ایضا واجب خواهد بود و یا مبتنی بر این است که ترک حرام ملزوم است و افعال اختیاری لازم می‌باشد ملزوم واجب است و لازم آن ایضا باید واجب باشد (دقت فرمایید) بنابراین شبهه کعبی دو تا مبنا دارد، اگر شبهه مزبور مبتنی بر ملازمه باشد بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر (مبنی بر اینکه لازم نیست دو شیء متلازم از نظر حکم متفق باشند و حکم از احد المتلازمین به ملازم دیگر سرایت نمی‌کند) واضح می‌شود و اما اگر شبهه مزبور مبتنی بر این باشد که از باب مقدمه، افعال باید واجب باشد، بطلان آن از بیانات مرحوم مظفر ثابت نمی‌شود و در جای دیگر پاسخ داده شده است.

و لذا مرحوم مظفر قید (اذا كان مباحا هذه الملازمة المدعاة) را ذکر فرمودند که در صورتی بطلان شبهه از بیان مذکور ثابت می‌شود که شبهه مبتنی بر تلازم باشد. قسطا و افرا

(۳). یعنی حصّ و بهره زیاد.

(۴). مسلک دوم قائلین به نهی از ضد خاص «مسلک مقدمیت» است یعنی از طریق وجوب مقدمه واجب، می‌خواهند ثابت کنند که امر به شیء اقتضای نهی از ضد خاص آن شیء را دارد و خلاصه مسلک مقدمیت از این قرار است: مثلا ضدّ خاصّ صلاة که مأمور به می‌باشد (اکل) است و «ترك اكل» مقدمه برای فعل صلاة است و مقدمه واجب، واجب خواهد بود، بنابراین تاکنون وجوب ترک

ضدّ خاصّ که (اکل) باشد ثابت گردید (دقت فرمایید) و اما منهی عنه بودن ضدّ خاصّ (اکل) چگونه ثابت می‌شود؟ به این کیفیت که ترک (اکل) نظر بر اینکه وجوب مقدمی دارد، لذا به نوبه خود مأمور به بامر مقدّمی و تبعی خواهد بود و ضدّ عام این اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۸

و إذا وجب ترك الاكل حرم تركه، أي ترك ترك الاكل، لان الامر بالشئ يقتضى النهى عن الضد العام. و إذا حرم ترك ترك الاكل، فان معناه حرمة فعله، لان نفي النفي اثبات. فيكون الضد الخاص منهيًا عنه. هذا خلاصة مسلك المقدمية. و قد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص على ثبوت النهى عن الضد العام. و نحن اذ قلنا بانه لا نهى مولوى (۱) عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد

مأمور به (یعنی ترک اکل)، ترک ترک اکل می‌باشد، و «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» است، منهی عنه خواهد بود، چه آنکه امر مقدّمی و تبعی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام ترک را دارد، بنابراین ترک ترک اکل که ضد عام برای «ترک اکل» است نهی مولوی دارد و فعل اکل که عبارة اخرای ترک ترک اکل است مسلماً نهی مولوی دارد فثبت اینکه (فعل اکل) که ضد خاص برای صلاة است، منهی عنه بوده و نهی مولوی خواهد داشت.

بدین کیفیت ثابت می‌شود که امر به صلاة مقتضی نهی از ضدّ خاص آن می‌باشد که «اکل» باشد و در عین حال دیدیم که اثبات نهی مولوی داشتن ضدّ خاص متفرّع بر اثبات نهی مولوی داشتن ضدّ عام گردید، تأمل و اغتنم.

(۱). مرحوم مظفر مسلک دوّم قائلین به نهی از ضدّ خاص را از سه جهت به ابطال می‌کشاند:

جهت اول: این است که ضدّ عام هرگز نهی مولوی ندارد، بنابراین «ترک ترک اکل» که ضد عام برای «ترک اکل» بود، نهی مولوی ندارد و حرام نخواهد بود، بنابراین «فعل اکل» که عبارة اخری «ترک ترک اکل» است و ضدّ خاص برای مأمور به (یعنی صلاة) می‌باشد حرمت ندارد و نهی مولوی نخواهد داشت فثبت المطلوب که امر به صلاة اقتضای نهی مولوی از ضدّ خاص آن را که «اکل» باشد ندارد.

جهت دوّم: (احدهما) - انه بعد التّنزل عمّا تقدّم ... بعد از فرض ثبوت نهی مولوی در ضدّ عام و قبول آن، می‌گوییم ما در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب تنها لزوم و وجوب عقلی دارد و وجوب شرعی نخواهد داشت، بنابراین در مثال مورد فرض (ترک اکل) که مقدمه برای صلاة بود، وجوب شرعی ندارد و مأمور به به امر مولوی و شرعی نخواهد بود تا بگوییم که امر مولوی بر «ترک اکل» اقتضای نهی از ضد عام آن را دارد و سرانجام نهی از

اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۴۹

الخاص حرمة مولوية أي لا يحرم فعل الضد الخاص. فثبت المطلوب.

على ان مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

(أحدهما) - انه بعد التّنزل عما تقدم و تسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، و قد سبق ان اثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوى، و عليه لا يكون ترك الضد الخاص واجبا بالوجوب الغيرى المولوى حتى يحرم فعله.

(ثانيهما) انا لا- نسلم ان ترك الضد الخاص مقدمه لفعل المأمور به، و هذه المقدمية- أعني مقدمية الضد الخاص- لا تزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتى اصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، و نحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

و لكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصة (۱) ما يرفع المغالطة فى دعوى

ضد خاص و حرمت ضد خاص ثابت شود.

جهت سوم: (ثانیها) انا لا- نسلم ان ترک الضد الخاص ... این است که مقدمیت ترک ضد خاص برای فعل مأمور به مورد قبول نمی‌باشد مثلا در مثال مورد فرض، ترک اکل، هرگز مقدمه برای فعل صلاۀ نخواهد بود، بنابراین برای سومین بار یکی از پایه‌های مهم مسلک ثانی در هم می‌ریزد، این مقدمیت ترک ضد خاص برای مأمور به مورد بحث در نزد علمای متأخرین واقع شده جزء مسائل دقیق و طولانی شناخته شده است و نحن فی غنی عن البحث عنها بعد ما تقدم ... یعنی ما پس از آنکه در بحث مقدمه واجب ثابت نمودیم که مقدمه واجب و جوب شرعی و مولوی ندارد، دیگر نیازی به این نداریم که راجع به مقدمیت ترک ضد خاص برای مأمور به بحث نماییم چه آنکه مقدمیت ترک ضد خاص چه ثابت بشود و یا نشود (بخاطر آنکه جوب شرعی ندارد) فایده و نتیجه‌ای نخواهد داشت.

(۱). بخاطر کندن ریشه شبهه خلاصه آنچه را که در مورد ادعای مقدمیت ترک ضد خاص، مغالطه را رفع می‌نماید یادآور می‌شویم: کسانی که ترک ضد خاص

را مقدمه برای فعل مأمور به می‌دانند، باید ترک ضد را، عدم مانع بدانند مثلا

صلاۀ که مأمور به است با (اکل) تضاد و تمنع دارد و در یک زمان قابل جمع نمی‌باشند بنابراین در تحقق صلاۀ «ترک اکل» که عدم مانع می‌باشد لازم است و عدم مانع یکی از اجزای علت تامه بحساب می‌آید چه آنکه علت تامه، مرکب از وجود مقتضی و عدم مانع خواهد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۰

مقدمیه ترک الضد، فنقول:

ان المدعی لمقدمیه ترک الضد لضده تبنتی دعواه علی ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلى الضد الآخر للتمانع بین الضدین، اى لا- یمكن اجتماعهما معا، و لا شك فی ان عدم المانع من المقدمات، لانه من متمات العله فان العله التامه- كما هو معروف- تتألف من المقتضى و عدم المانع.

فیتألف دلیله من مقدمتین: (۱)

۱- (الصغری): ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لان الضدین متمانعان.

۲- (الكبرى): ان «عدم المانع» من المقدمات.

فینتج من الشكل الاول ان عدم الضد من المقدمات لضده.

و هذه الشبهه انما نشأت من أخذ كلمه (المانع) (۲) مطلقه، فتخیلوا ان لها معنی

بود. فیتألف دلیله من مقدمتین:

(۱). یعنی دلیل مدعی مقدمیت ترک ضد خاص، از دو مقدمه صغری و کبری تشکیل شده است.

صغری: «ترک اکل» عدم مانع است برای فعل «صلاۀ».

کبری: «عدم مانع» از مقدمات خواهد بود.

نتیجه: عدم «اکل» که ضد خاص برای صلاۀ است از مقدمات فعل صلاۀ می‌باشد بنابراین از قیاس مذکور که شکل اول است نتیجه می‌گیریم که ترک (اکل) یعنی ضد، خاص مقدمه برای فعل صلاۀ می‌باشد و فعل صلاۀ واجب است و مقدمه آن ایضا واجب خواهد بود.

این بود ما حصل دلیل کسانی که ترک ضد مأمور به را مقدمه برای مأمور به می‌دانند.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید:

قیاس مذکور نمی‌تواند مقدمیت ترک ضد را برای فعل مأمور به، نتیجه بدهد و سرانجام مقدمیت ترک ضد، به اثبات نخواهد رسید چه آنکه یکی از شرایط انتاج شکل اول آن است که حدّ وسط باید تکرار شود و در قیاس مذکور حدّ وسط که (عدم مانع) باشد تکرار نشده است، برای اینکه (عدم مانع) در کبری معنای دارد و در صغری معنای دیگری دارد و لذا اصل قیاس فاسد است و تبعا نتیجه آن ایضا فاسد خواهد بود.

توضیح: (تمانع) دو تا معنی دارد:

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۱

واحداً فی الصغری و الکبری فانظم عندهم القیاس الذی ظنوه منتجا، بینما ان الحق ان التمانع له معنیان و معناه فی الصغری غیر معناه فی الکبری، فلم یتكرر الحد الاوسط، فلم یتألف قیاس صحیح.

بیان ذلك: ان التمانع تارة یرد منه التمانع فی الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمة بین الشئین، و هو المقصود من التمانع بین الضدین اذ هما لا یجتمعان فی الوجود و لا یتلاءمان، و أخرى یراد منه التمانع فی التأثير و ان لم یکن بینهما تمناع و تناف فی الوجود و هو الذی یراد بین المقتضیین لأثرین متمنعین فی الوجود اذ یراد منه التمانع فی التأثير احد المقتضیین فان المقتضیین حینئذ یتمانعان فی تأثیرهما فلا یؤثر احدهما الا بشرط عدم المقتضی الآخر. و هذا هو المقصود من التمانع فی الکبری فان التمانع الذی یراد عدمه شرطا لتأثیر المقتضی هو المقتضی الآخر الذی یقتضی ضدّ اثر الاول.

و عدم التمانع اما لعدم وجوده اصلا او لعدم بلوغه مرتبة الغلبة علی الآخر فی التأثير.

و علیه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم التمانع و لکنه عدم التمانع فی الوجود

۱- (تمانع) یعنی دو شیء وجودی که با هم در یکجا جمع نشوند مانند تمناعی که بین ضدّین برقرار است مثلا صلاة و اکل با هم تمناع دارند که در یک زمان قابل جمع نمی‌باشند و وجود هریک از وجود دیگر ممانعت دارد و منظور از تمناع، در ضدّ خاص که می‌گوییم ضدّ خاص مانع مأمور به است و ترک ضدّ خاص عدم مانع است، همین معنای اول تمناع خواهد بود.

۲- معنای دوم تمناع، تمناع در تأثیر است که دو تا مقتضی هر کدام اثر خاصی دارند و تمناع و تنافی بین دو تا اثر، برقرار است و هر دو مقتضی با هم تمناع ندارند مثلا (نار) اقتضای احراق (سوختن) پنبه را دارد و عدم اتصال نار به پنبه اقتضای عدم احراق را دارد و هر دو مقتضی با هم تمناع دارند و بلکه هر دو اثر آنها با هم منافات خواهند داشت یعنی محلّ قابلیت هر دو اثر را که احراق و عدم احراق باشد نخواهد داشت و لذا تأثیر هریک از دو مقتضی، توقّف بر عدم مقتضی دیگر می‌باشد و مراد از «عدم مانع» که مقدمه است، عدم مانع به معنای دوم خواهد بود، بنابراین (عدم مانع) در صغری به معنای اول است و «عدم مانع» در کبری به معنای دوم می‌باشد و این است که حدّ وسط در قیاس مزبور تکرار نشده است و لذا قیاس مذکور مقدمیت ترک ضد خاص را نتیجه نخواهد داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۲

و ما هو من المقدمات عدم التمانع فی التأثير، فلم یتكرر الحد الاوسط. فلا نستنتج من القیاس ان عدم الضد من المقدمات.

و اعتقد ان هذا البیان لرفع المغالطة فیه الكفاية للمتنبه، و اصلاح هذا البیان بذكر بعض الشبهات فیه و دفعها یحتاج إلى سعة من القول لا تتحملها الرسالة. و لسا بحاجة إلى نفی المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ان ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة (۱) مختص بالضد الخاص فقط، و اهمها

(۱). مشهورترین و مهم‌ترین ثمره‌ای که بر بحث ضد مترتب می‌شود این است که اگر امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد فعل ضد بخاطر آنکه منهی عنه می‌باشد و نهی در عبادت مقتضی فساد است، ناصحیح و باطل خواهد بود و اگر اقتضای نهی از ضد را نداشته باشد فعل ضد باطل و فاسد نخواهد بود چه آنکه در این صورت ضد، نهی ندارد تا باعث فساد آن شود، البته ظهور این ثمره دو تا شرط دارد.

یکی اینکه ضد باید ضد خاص باشد و در ضد عام ثمره مذکور قابل تصور نمی‌باشد.

دیگر اینکه ضد باید امر عبادی باشد، مرحوم مظفر چهار تا مورد که هر کدام محل ظهور ثمره مذکور می‌باشد، بیان می‌فرماید که با توضیح آن موارد اصل مطلب کاملاً واضح خواهد شد.

۱- مورد اول آنجایی که تراحم بین واجب و مستحب برقرار شود مثلاً آقای مکلف پس از زوال شمس وارد مسجد می‌شود دو تا امر متوجه مکلف خواهد شد، امر اولی متعلق به صلاة ظهر است و امر دوّمی متعلق به صلاة تحیت مسجد می‌باشد، و این دو امر به اعتبار متعلق خود با هم تضاد دارند و در این فرض بدون شك صلاة ظهر که واجب است بر صلاة تحیت که مستحب می‌باشد، مقدم خواهد بود و اگر مکلف ابتداء صلاة تحیت را که ضد خاص صلاة ظهر است انجام بدهد بنا بر قول به اقتضای امر به شیء نهی از ضد خاص را صلاة تحیت باطل است و ناصحیح خواهد بود چه آنکه در فرض مذکور صلاة تحیت منهی عنها بوده و نهی در عبادت مقتضی فساد می‌باشد.

و اما بنا بر قول به عدم اقتضا، صلاة تحیت فاسد و ناصحیح نخواهد بود، بنابراین بنا بر

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۳

و العمدة فیها هی صحه الضد إذا كان عبادة علی القول بعدم الاقتضاء و فسادة علی القول

قول به اقتضا با دخول وقت صلاة واجب اشتغال به صلاة نافله جائز نمی‌باشد، آری تنها نافله‌های صبح و ظهر و عصر و ... که مربوط به زمان پیش از صلاة صبح و ظهر و عصر و ... می‌باشد استثنی شده‌اند.

۲- مورد دوّم آنجایی است که تراحم بین دو تا واجب باشد که واجب اولی غیر عبادی است و واجب دوّمی عبادی می‌باشد، منتهی واجب اول که غیر عبادی است در نزد شارع از اهمیت بیشتری برخوردار می‌باشد مانند نجات غریق و صلاة، اگر کسی از نجات غریق صرف نظر کرد و در حال غرق شدن غریق مشغول به صلاة گردید بنا بر قول به اقتضا صلاة فاسد است و باطل و بنا بر قول به عدم اقتضا، صلاة صحیح خواهد بود.

۳- مورد سوّم آنجایی است که تراحم بین واجب مضیق و واجب موسّع برقرار می‌شود مانند ازاله نجاست از مسجد، که واجب، غیر عبادی و مضیق است و ضد آنکه صلاة باشد، واجب عبادی و موسّع می‌باشد در این مورد اگر مکلفی به ازاله نجاست اعتنائی نکرد و مشغول صلاة گردید بنا بر قول به اقتضا، صلاة فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صلاة صحیح خواهد بود.

مؤلف: مرحوم مظفر در مورد سوّم برای واجب فوری می‌باشند و واجب فوری یکی از اقسام واجب غیر موقت است و واجب غیر موقت، در مقابل واجب موقت است و واجب موقت به موسّع و مضیق تقسیم می‌شود و مثال واجب مضیق صوم است و مثال واجب موسّع صلاة یومیته خواهد بود.

بنابراین آقای مظفر مثال واجب فوری را که ازاله نجاست باشد برای واجب مضیق ذکر کرده است و شاید مراد ایشان از واجب مضیق همان واجب فوری باشد.

۴- مورد چهارم آنجایی است که تراحم و تضاد بین واجب معین و واجب مخیر بر گزار شود، مثلا آقای مکلف نذر کرده است که در روز پنجشنبه به مسافرت برود و از طرف دیگر خصال کفاره (صوم و اطعام و عتق) بر او واجب است، در این صورت باید مسافرت را که واجب معین است انجام بدهد و از خصال کفاره عتق و یا اطعام را اختیار نماید نه صوم را، و اگر مکلف واجب معین را ترک نمود، و از خصال کفاره صوم را اختیار کرد، بنا بر قول به اقتضا صوم فاسد است و بنا بر قول به عدم اقتضا صوم صحیح می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۴

بالاقتضاء.

بیان ذلک: انه قد يكون واجب (أى واجب كان عبادة او غير عبادة) و ضده عبادة، و كان الواجب ارجح فى نظر الشارع من ضده العبادى، فانه لمكان التراحم بين الامرین للتضاد بين متعلقيهما و الاول ارجح فى نظر الشارع، لا محالة يكون الامر الفعلى المنجز هو الاول دون الثانى.

و حينئذ، فان قلنا بأن الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان الضد العبادى يكون منهيًا عنه فى الفرض، و النهى فى العبادة يقتضى الفساد فاذا اتى به وقع فاسدا. و ان قلنا بان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص، فان الضد العبادى لا يكون منهيًا عنه، فلا مقتضى لفساده.

و ارجحية الواجب على ضده الخاص العبادى يتصور فى اربعة موارد:

۱- أن يكون الضد العبادى مندوبا، و لا شك فى ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناء على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده لا يصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، و لا بد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الامر بها فى خصوص وقت الفريضة كنافلتى الظهر و العصر.

و على هذا فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهى عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذ يحتاج إلى دليل خاص.

۲- أن يكون الضد العبادى واجبا و لكنه أقل أهمية عند الشارع من الاول، كما فى مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

۳- أن يكون الضد العبادى واجبا ايضا و لكنه موسع الوقت و الاول مضيق، و لا شك فى أن المضيق مقدم على الموسع و ان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله اجتماع قضاء الدين الفورى مع الصلاة فى سعة وقتها. و ازالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت.

۴- ان يكون الضد العبادى واجبا ايضا و لكنه مخير و الاول واجب معين، و لا شك فى ان المعين مقدم على المخير و ان كان المخير أكثر أهمية منه لان المخير له بدل دون

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۵

المعين. مثاله اجتماع سفر مندور فى يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر و اختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهيًا عنه فاسدا.

هذه خلاصة بيان ثمره المسألة مع بيان موارد ظهورها، و لكن هذا المقدار (۱) من البيان لا- يكفى فى تحقيقها فان ترتبها و ظهورها يتوقف على أمرين:

(الاول)- القول بأن النهی فی العبادة یقتضی فسادها حتی النهی الغیری التبعی، لانه إذا قلنا بان النهی مطلقا لا یقتضی فساد العبادة او خصوص النهی التبعی لا یقتضی الفساد فلا تظهر الثمرة ابداء. و هو واضح لان الضد العبادی حیثئذ یکون صحیحا سواء قلنا بالنهی عن الضد أم لم نقل.

و الحق ان النهی (۲) فی العبادة یقتضی فسادها حتی النهی الغیری علی الظاهر.

.....

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید ظهور ثمره در موارد اربعه‌ای که بیان گردید به دو امر دیگری وابستگی دارد و اگر آن دو امر به اثبات نرسد از جلوه‌گری و ظاهر شدن ثمره خبری نخواهد بود.

(الاول): امر اول این است که باید ثابت گردد نهی در عبادات حتی نهی تبعی، اقتضای فساد را دارد و اگر قائل شویم که نهی در عبادت مقتضی فساد نمی‌باشد و یا نهی تبعی مقتضی فساد نمی‌باشد در این صورت ثمره مذکور، ظاهر نخواهد شد و بلکه ضد خاص عبادی، بنا بر قول به اقتضا و عدم اقتضا صحیح می‌باشد، چه آنکه نهی در ضد، خاص، باعث فساد آن نمی‌شود.

(۲). مرحوم مظفر می‌فرماید اگر نهی در مورد عبادتی ثابت شود حتی نهی تبعی، مقتضی فساد می‌باشد و دلیل بر مطلب از این قرار است آنهایی که نهی تبعی در عبادت را، مقتضی فساد نمی‌دانند به این جهت است که می‌گویند نهی تبعی از وجود مفسده در منهی عنه، کشف نمی‌کند مثلا به تبع امر (ازل النجاسة) نهی بر صلاة که ضد «ازاله» است تعلق گرفته و این نهی تبعی باعث وجود مفسده در صلاة نخواهد شد و لذا مصلحت صلاة بر سر جای خود باقی بوده و مزاحمی ندارد و با آن صلاة، تقرب إلى الله با قصد مصلحتی که دارد، ممکن خواهد بود، بنابراین نهی تبعی از عبادت، اقتضای فساد عبادت را ندارد، و هذا لیس بشیء می‌فرماید، مدار و معیار در تقرب، وجود مصلحت نمی‌باشد و بلکه معیار در تقرب محبوبیت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۶

و سیاتی تحقیق ذلک فی موضعه ان شاء الله تعالی.

و استعجالا فی بیان هذا الامر نشیر الیه اجمالا- فنقول: ان اقصى ما یقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو ان النهی التبعی لا یکشف عن وجود مفسده فی المنهی عنه و إذا کان الامر كذلك فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فیمکن التقرب فیہ إذا کان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فیہ.

و هذا لیس بشیء- و ان صدر من بعض اعظام مشایخنا- لان المدار فی القرب و البعد فی العبادة لیس علی وجود المصلحة و المفسده فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنویان تشبیها بالقرب و البعد مکانیین، و ما لم یکن الشیء مرغوبا فیہ للمولى فعلا لا یصلح للتقرب به الیه، و مجرد وجود مصلحة فیہ لا یوجب مرغوبیته له مع فرض نهیه و تبعیده.

و بعبارة أخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، و المفروض ان النهی التبعی نهی مولوی، و کونه تبعا لا یخرجه عن کونه زجرا و تنفیرا و تبعیدا عن الفعل و ان کان التباعد لمفسده فی غیره او لفوات مصلحة الغیر. نعم لو قلنا بأن النهی عن الضد لیس نهیا مولویا (۱) بل هو نهی یقتضیه العقل الذی لا یتکشف منه حکم الشرع كما اخترناه

عبادت است، اگر عبادتی محبوبیت نداشته باشد و لو آنکه دارای مصلحت باشد، صلاحیت تقرب را ندارد، بنابراین صلاة که ضد ازاله است با تعلق نهی تبعی و مولوی بر آن، محبوبیت خود را در نزد مولی از دست می‌دهد و صلاحیت تقرب را ندارد و فاسد خواهد بود، بنابراین نهی در عبادت حتی نهی تبعی، اقتضای فساد عبادت را دارد.

(۱). آری اگر قائل شویم که نهی از ضد خاص نهی مولوی نمی‌باشد بلکه نهی و منع عقلی می‌باشد (چنانچه مختار ما همین بود) در این صورت صلاة، صلاحیت تقرب را دارد چه آنکه نهی مولوی ندارد تا فساد آن ثابت شود. علی‌ای حال ظهور ثمره در موارد اربعه‌ای که بیان گردید، توقف دارد بر اینکه نهی در عبادت حتی نهی تبعی باید اقتضای فساد عبادت را داشته باشد.

(الثانی) دوّمین امری که ظهور ثمره مذکور توقف بر ثبوت آن دارد، این است که صحت عبادت نباید وابستگی به وجود امر فعلی داشته باشد و الا اگر عبادت و صحت عبادت، متوقف بر وجود امر فعلی باشد ثمره مذکور قیافه دلربای خود را نشان نمی‌دهد، چه آنکه در

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۷

فی المسألة فان هذا النهی العقلی لا یقتضی تبعیدا عن المولی الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولی. و هذا شیء آخر لا یقتضیه حکم العقل فی نفسه.

(الثانی) - ان صحة العبادت و التقرب لا یتوقف علی وجود الامر الفعلی بها، بل یکفی فی التقرب بها احراز محبوبیتها الذاتیه للمولی، و ان لم یکن هناك أمر فعلی بها لمانع.

اما إذا قلنا بان عبادیه العبادت لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلی، فلا تظهر هذه الثمرة ابدًا، لانه قد تقدم ان الضد العبادی - سواء كان مندوبا او واجبا أقل اهمیه او موسعا او مخیرا - لا یكون مأمورا به فعلا لمكان المزاممة بین الامرین و مع عدم الامر به لا یقع عبادت صحیحة و ان قلنا بعدم النهی عن الضد.

و الحق هو الاول، أي ان عبادیه العبادت (۱) لا تتوقف علی تعلق الامر بها فعلا، بل إذا احرز انها محبوبه فی نفسها للمولی مرغوبه لیدیه فانه یصح التقرب بها الیه و ان لم یأمر بها فعلا لمانع، لانه - كما اشرنا إلى ذلك فی مقدمه الواجب ص ۴۹۵ - یکفی فی عبادیه الفعل ارتباطه بالمولی و الاتیان به متقربا به الیه مع عدم ما یمنع من التعبد به من کون فعله تشریعا او کونه منہیا عنه. و لا تتوقف عبادتیه علی قصد امتثال الامر كما مال الیه صاحب الجواهر قدس سره.

مثال ازاله مثلا صلاة که ضد «ازاله» است بر اثر تراحم با ازاله «امر» خود را از دست می‌دهد، یعنی امر «ازاله» به امر «صلاة» با هم به لحاظ متعلق خود، تضاد دارند و بر اثر تضاد و با توجه به مضیق بودن «ازاله» امر صلاة ساقط می‌شود و جناب «صلاة» سرش بی کلاه بوده و «امر» خود را از دست می‌دهد بنابراین اگر آقای مکلف ترک «ازاله» کرد و مشغول صلاة شد این صلاة بخاطر اینکه امر ندارد اصلا باطل است، چه قائل به اقتضا بشویم و چه عدم اقتضا را بپذیریم در هر دو صورت صلاة باطل است و لذا ثمره مذکور ظهور و بروزی نخواهد داشت.

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید معیار و مدار در عبادت و صحت عبادت محبوبیت آن می‌باشد یعنی محبوبیت عبادت باعث می‌گردد که عبادت، صحیح باشد و وسیله تقرب إلى الله بشود و هرگز صحت عبادت وابستگی به وجود امر فعلی ندارد و بررسی این مطلب در بحث مقدمه واجب گذشت.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۸

هذا، و قد یقال فی المقام - نقلا عن المحقق الثانی تغمده الله برحمته - : (۱) ان هذه

(۱). مرحوم محقق ثانی می‌خواهد ثابت نماید با آنکه صحت عبادت، توقف بر امر داشتن، دارد در عین حال ثمره مذکور جاری خواهد بود، البته در صورتی که تراحم بین اهم و مهم که هر دو مضیق هستند نباشد و بلکه تراحم بین واجب موسع و مضیق و یا

واجب فوری و واجب موسع باشد، مثلا ازاله نجاست، واجب فوری است و ضد آنکه صلاة ظهر باشد واجب موسع می باشد. ما حصل فرمایش محقق ثانی این است که امر در واجب موسع به صرف خود طبیعت صلاة، تعلق دارد و این طبیعت صلاة افراد طولی (صلاة در ساعت اول، در ساعت دوم و سوم و ...) و عرضی (صلاة در مسجد، در خانه و ...)، دارد و بطور مسلم افراد، متعلق امر نمی باشد، یعنی در (صل صلاة الظهر) فقط یک وجوب وجود دارد که به صرف وجود طبیعت صلاة تعلق گرفته است و وجوب صلاة ظهر به تعداد افراد طولی و عرضی آن منحل نخواهد شد، و یکی از افراد طبیعت صلاة همان صلاتی است که ضد خاص و مزاحم برای ازاله می باشد و این فرد از طبیعی صلاة، نظر بر اینکه با ازاله، تضاد و تراحم دارد از مأمور به بودن خارج می شود و لکن در عین حال، یکی از افراد طبیعت است و طبیعت صلاة «امر» دارد و مأمور بها خواهد بود و حتی این فرد مزاحم اگر با ازاله، تضاد نمی داشت مانند بقیه افراد طولی و عرضی طبیعت صلاة، ایضا مأمور به نبود، چه آنکه مأمور به، طبیعت صلاة است، نه فرد طبیعت صلاة و مکلف مختار است که یکی از افراد را انجام بدهد و طبیعت صلاة که مأمور بها است به تحقق یکی از افراد خود تحقق پیدا می کند، بنابراین اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صلاة را که مزاحم با ازاله می باشد، داشته باشد فعل آن فرد از صلاة، فاسد است و فسادش نه بخاطر امر نداشتن بلکه بخاطر نهی داشتن می باشد که نهی در عبادت مقتضی فساد است و اما اگر امر به ازاله اقتضای نهی از فرد صلاة را که مزاحم ازاله است نداشته باشد در این صورت، آن فرد از صلاة که مزاحم است، گرچه امر ندارد و از مأمور به بودن بخاطر مزاحمت خارج می شود، ولی به طور مسلم یکی از افراد طبیعت صلاة که امر دارد، خواهد بود، و لذا با انجام آن فرد، طبیعت صلاة که امر دارد و مأمور بها است، محقق می شود و امثال حاصل می گردد و فسادی در کار نخواهد بود.

به عبارت دیگر، آن فرد از صلاة لازم نیست که امر داشته باشد و خود طبیعت صلاة، امر دارد و آن طبیعت، بر فردی که مورد تعلق نهی تبعی از ناحیه امر به ازاله نباشد، منطبق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۵۹

الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العبادة على تعلق الامر بها، و لكن ذلك في خصوص التراحم بين الواجبين الموسع والمضيق و نحوهما، دون التراحم بين الأهم والمهم المضيقين.

و السر في ذلك: ان الامر في الموسع انما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على أن يأتي به المكلف في أي وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الافراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، و الامر بالمضيق إذا لم يقتض النهي عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لا يكون مأمورا به لا محالة من أجل المزاحمة و لكنه لا يخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

و هذا كاف في حصول امثال الامر بالطبيعة لان انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهري فيتحقق به الامتثال قهرا و يكون مجزيا عقلا عن امثال الطبيعة في فرد آخر، لانه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد و فرد.

و بعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب في الواجب الموسع ينحل إلى وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة في مدة الوقت المحدد على وجه يكون التخيير بينها شرعيا - فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق و لا أمر آخر يصححه فلا تظهر

می شود و امر داشتن طبیعت صلاة در عبادی بودن آن فرد، کافی خواهد بود.

بنابراین فرض که عبادت وابسته به امر داشتن آن عبادت باشد، در عین حال ثمره مذکور در تراحم بین واجبین موسع و مضیق و نحوهما، ظاهر می شود و اما اگر تراحم بین اهم و مهم باشد، و هر دو واجب مضیق باشند مثلا در آخر وقت صلاة، آقای مکلف از دریایی وضو می سازد و شخصی را می بیند که در حال غرق شدن است، امر دائر است بین نجات غریق که اهم است و اتیان صلاة که مهم می باشد، و هر دو واجب، از نظر وقت مضیق هستند، در این فرض تحلیل محقق ثانی قابل تطبیق نمی باشد چه آنکه طبیعت

صلاة تنها يك فرد را دارد و امر باهم به كلی امر به طبیعت صلاة را به سقوط می‌کشاند.

و سرانجام نه تنها فرد اخیر از صلاة که مزاحم نجات غریق است، امر ندارد و بلکه خود طبیعت صلاة، ایضا امر نخواهد داشت، و بدین لحاظ در فرض تراحم بین اهم و مهم که هر دو مضیق می‌باشند، ثمره مورد نظر نمی‌تواند اظهار وجود نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۰

الثمرة، و لكن الامر ليس كذلك، (۱) فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير أن الطبيعة لما كانت لها افراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الافراد، أي يكون مخيرا بين أن يأتي بالفعل في أول الوقت او ثانيه او ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت، و ما يختاره من الفعل في أي وقت يكون هو الذي ينطبق عليه الأمور به و ان امتنع أن يتعلق الامر به بخصوصه لمانع، (۲) بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، (۳) بل من جهة شيء خارج عنه و هو المزاحمة مع المضيق في المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، و لكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، (۴) لأنه يرى ان المانع من تعلق الامر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس

(۱). یعنی ماجرا از این قرار نمی‌باشد.

(۲). مراد از مانع همان مزاحمت است که بخاطر مزاحمت امر، به آن فرد تعلق نمی‌گیرد.

(۳). مرجع ضمیر «له» فرد می‌باشد، همان فردی که طبیعت بر آن منطبق می‌شود منظور این عبارت این است که دو جور (مانع) امکان دارد:

مانع اول این است که از تعلق امر به آن فرد، مانع می‌شود مانند مزاحمت آن فرد با ازاله نجاست که این تضاد و مزاحمت باعث می‌شود، امر (صل) به این فرد مزاحم، تعلق نگیرد و این تضاد، و مزاحمت هیچ‌وقت مانعی از تطبیق طبیعت بر این فرد نخواهد داشت.

مانع دوم این است که از تطبیق طبیعت بر آن فرد ممانعت می‌نماید مانند منهی عنه بودن آن فرد، که اگر امر به شیء یعنی (ازاله) مقتضی نهی از «ضد آن» که فردی از صلاة است باشد، این فرد، منهی عنه می‌شود و نه تنها امر به آن تعلق نمی‌گیرد، بلکه طبیعت صلاة بر آن منطبق نخواهد شد، چه آنکه منهی عنه هرگز نمی‌تواند یکی از افراد طبیعت صلاة باشد.

(۴). مرحوم محقق نائینی سخن محقق ثانی صاحب جامع المقاصد را پسند نکرده است، مرحوم محقق ثانی فرمودند صلاة مزاحم ازاله، مثلا یکی از افراد طبیعت صلاة است و انجام این صلاة مزاحم عبادت می‌باشد، گرچه خود این صلاة که فردی از طبیعت صلاة است بر اثر مزاحمت، امر ندارد ولی طبیعت کلی صلاة امر دارد و آن طبیعت منطبق بر این فرد از صلاة می‌شود و ثمره مورد نظر، ظاهر می‌شود که اگر قائل به اقتضا بشویم صلاة مزاحم منهی عنها می‌شود و حتی طبیعت کلی صلاة بر آن منطبق نخواهد شد، صلاة فاسد و ناصحیح

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۱

شمول الامر المتعلق بالطبيعة له، یعنی انه يرى ان الطبيعة الأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم و لا تشملها، و انطباق الطبيعة بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفي في امتثال الامر بالطبيعة. (۱) و السر في ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان

است و اگر قائل به عدم اجزاء بشویم فعل صلاة مزاحم، صحیح است چه آنکه نهی ندارد و در عین حالی که عبادت عبادت

متوقف بر امر می‌باشد این صلاة مزاحم عبادت است، گرچه خودش امر ندارد ولی مصداق طبیعت صلاة است و آن طبیعت صلاة امر دارد و بدین کیفیت صحت و عبادت صلاة مزاحم ثابت می‌شود و ثمره ظاهر خواهد شد.

مرحوم نائینی می‌فرماید: حتی بر صلاة مزاحم، طبیعت صلاة منطبق نخواهد شد و اصلا «امر» شامل صلاة مزاحم نمی‌شود، چه آنکه طبیعت صلاة بما هی منطبق بر صلاة مزاحم می‌شود ولی طبیعت صلاة بما هی مأمور بها هرگز منطبق بر صلاة مزاحم نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: این صلاة مزاحم بطور کلی از جمع افراد طبیعت صلاة، رانده شده است و طبیعت صلاة بر آن فرد منطبق نمی‌شود چه آنکه این صلاة مزاحم از نظر شرعی غیر مقدور است، به این معنی که مکلف باید (ازاله) را انجام بدهد و با انجام ازاله صلاة مزاحم غیر مقدور می‌شود، و از طرف دیگر «قدرت» با آنکه شرط عقلی است، در عین حال شرعی هم می‌باشد که امر (صل) تنها افرادی را شامل می‌شود که تحت قدرت مکلف باشد و اما صلاة مزاحم که یکی از افراد طبیعت صلاة است مشمول امر (صل) نمی‌باشد و مورد انطباق طبیعت صلاة نخواهد بود، و لذا اگر آقای مکلف از (ازاله) صرف نظر نماید و صلاة مزاحم را انجام بدهد فعل این صلاة مزاحم باطل و فاسد است، نه بخاطر نهی داشتن، بلکه اگر قائل به عدم اقتضا بشویم ایضا صلاة مزاحم باطل است، برای اینکه عبادت و صحت عبادت متوقف به «امر» داشتن است و این صلاة مزاحم، امر ندارد و حتی مشمول طبیعت کلی صلاة نخواهد بود، لذا فاسد و باطل می‌باشد.

(۱) (دقت فرمایید) یعنی محقق نائینی نظرش این است که طبیعت صلاة مأمور بها بما هی مأمور بها، منطبق بر فرد مزاحم نمی‌شود و تنها انطباق طبیعت صلاة بما هی هی نه بما هی مأمور بها، بر فرد مزاحم در امتثال امری که متعلق به طبیعت صلاة شده است کافی نخواهد بود.

بنابراین بنظر می‌رسد که عبارت «و انطباق الطبیعة بما هی مأمور بها» اشتباه می‌باشد و صحیح عبارت این است: (و انطباق الطبیعة بما هی هی) چه آنکه طبیعت صلاة بما هی هی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۲

التخیر بین افراد الطبیعة تخیر عقلی نقول ان التخیر انما هو بین افراد الطبیعة المأمور بها، بما هی مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الافراد التي بينها التخیر.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق افراد الطبیعة المأمور بها بما هی مأمور بها فلأن الأمر انما يتعلق بالطبیعة المقدورة للمكلف بما هی مقدورة، لان القدرة شرط فی المأمور به مأخوذة فی الخطاب، لا أنها شرط عقلی محض و الخطاب فی نفسه عام شامل فی اطلاقه للافراد المقدورة و غیر المقدورة. بیان ذلك: ان الامر انما هو لجعل الداعی فی نفس المكلف، و هذا المعنی بنفسه یقتضی كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعی إلى ما هو ممتنع. فیعلم من هذا أن القدرة مأخوذة فی متعلق الامر و یفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنی ان الخطاب لما كان یقتضی القدرة علی متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق علی قدر سعة دائرة القدرة علیه لا تزید و لا تنقص، أي تدور سعته و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها.

و علی هذا فلا یكون الامر شاملا لما هو ممتنع من الافراد اذ یكون المطلوب به الطبیعة بما هی مقدورة و الفرد غیر المقدور خارج عن افرادها بما هی مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تکلیف العاجز (۱) فهي شرط عقلی لا یوجب تقييد متعلق الخطاب لانه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فیکون متعلق الامر هی الطبیعة بما هی لا بما هی مقدورة، و ان كان بمقتضی حکم العقل لا بد ان یقید الوجوب بها، فالفرد

منطبق بر صلاة مزاحم می‌شود برای آنکه صلاة مزاحم صلاة است نه ملق زدن و این انطباق طبیعت صلاة بما هی هی بر صلاة مزاحم

در امثال نفعی ندارد، و اما طبیعت صلاة بما هی مأمور بها منطبق بر صلاة مزاحم نمی‌شود و جهتش را بیان کردیم و اگر منطبق شود در امثال نفع خواهد داشت.

(۱). یعنی اگر انگیزه شرط قدرت این باشد که تکلیف بر عاجز قبیح است (و این قبح حکم عقل می‌باشد) شرط قدرت، عقلی محض خواهد بود و در این صورت امر (صلّ) به طبیعت صلاة بما هی هی تعلق می‌گیرد و طبیعت بما هی هی همه افرادی را که مقدور عقلی باشد شامل می‌شود و فرد مزاحم گرچه از نظر شرعی مقدور نمی‌باشد و لکن از نظر عقلی مقدور است و طبیعت صلاة بما هی مأمور بها بر فرد مزاحم منطبق خواهد شد و سخن محقق ثانی دوباره جان می‌گیرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۳

المزاحم- علی هذا- هو احد أفراد الطبیعة بما هی التي تعلق بها كذلك.

و تشدید ما أفاده استاذنا (۱) و مناقشته یحتاج إلى بحث اوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقریرات تلامذته.

الترتب

و اذ امتد البحث إلى هنا، (۲) فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة. و هی ان كثيرا من الناس نجدهم يحرصون- بسبب تعاونهم- على فعل بعض العبادات المندوبة في ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب و يفعلون

(۱). یعنی تثبیت و تحکیم و یا مناقشه آنچه را که محقق نائینی فرمودند احتیاج به بحث گسترده‌ای دارد که از حوصله ما که در صدد اختصار گویی هستیم بیرون می‌باشد و به تقریرات شاگردان مرحوم نائینی مراجعه نمایید.
(۲). در رابطه با اقتضای امر به شیء نهی از ضدّ خاص را و توقّف عبادت و صحّت عبادت به وجود (امر)، مشکله فقهی به وجود می‌آید که آن مشکله فقهی در چهار مورد قابل تصوّر است:

۱- مورد اول: این است که اکثر مردم عمل مندوب و مستحب را انجام می‌دهند و عمل واجب را ترک می‌نمایند مثلا اداء دین را که واجب است ترک می‌کنند و ضد آن را که خرج دادن برای عزای امام حسین (ع) باشد انجام می‌دهند مشکله فقهی این است که خرج دادن باطل و بلا ثواب است یا خیر؟

۲- مورد دوم: واجب اهم را ترک می‌کنند و واجب مهم را انجام می‌دهند، مثلا نجات غریق را ترک می‌کنند و صلاة واجب را انجام می‌دهند.

۳- مورد سوم: واجب مضیق مانند ازاله نجاست از مسجد را ترک می‌کنند و واجب موسّع مانند صلاة را انجام می‌دهند.

۴- مورد چهارم: واجب معین مانند مسافرت واجب را ترک می‌کنند و واجب مخیر مانند انتخاب صوم، در خصال کفاره را انجام می‌دهند، مشکله فقهی این است که اعمال مذکور در موارد اربعه باطل و ناصحیح است و یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۴

المندوب، کمن ینذهب للزيارة او یقیم مأتم الحسین علیه السلام و علیه دین واجب الأداء. کما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية في حين ان هناك عليهم واجبا أهم فیرت کونه، او واجبا مضیق الوقت مع ان الاول موسع فیقدمون الموسع علی المضیق، او واجبا معینا مع ان الاول مخیر فیقدمون المخیر علی المعین ... و هكذا.

و یجمع الكل تقدیم فعل المهم (۱) العبادی علی الأهم، فان المضیق أهم من الموسع و المعین أهم من المخیر کما ان الواجب أهم من المندوب (و من الآن سنعبّر بالأهم و المهم و نقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فاذا قلنا بأن صحة العبادة لا تتوقف (۲) على وجود أمر فعلي متعلق به و قلنا بانه لا نهى عن الضد او النهى عنه لا يقتضى الفساد، فلا اشكال و لا مشكلة لان فعل المهم العبادى يقع صحيحا حتى مع فعلية الامر بالا هم غاية الامر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادة.

و انما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد و أن النهى يقتضى الفساد، او قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فان اعمالهم هذه كلها باطله و لا يستحقون عليها ثوابا، لانه اما منهى عنها و النهى يقتضى الفساد و اما لا أمر بها و صحتها تتوقف على الامر.

(۱). یعنی همه موارد چهارگانه تحت یک عنوان جمع می‌شوند و آن عنوان این است:

(تقدیم فعل المهم العبادى على الأهم) و در ادامه بحث از تعبیر اهم و مهم استفاده خواهیم کرد.

(۲). مشكله فقهی مذکور در موارد اربعه زمانی به وجود می‌آید که اقتضای امر به شیء نهی از ضد را قبول نماییم و ایضا صحت عبادت را وابسته به وجود امر بدانیم در این صورت اعمال مذکور در موارد اربعه بی‌ثواب و باطل خواهد بود.

و اما اگر قائل شویم که امر به شیء اقتضای نهی از ضد را ندارد و صحت و عبادت عبادت وابسته به وجود امر نمی‌باشد (کما آنکه مختار مرحوم مظفر هم همین بود) در این صورت مشكله فقهی پیش نمی‌آید و پس از ترك اهم فعل مهم صحیح و با ثواب خواهد بود.

بنابراین مشكله فقهی زمانی وجود دارد که امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد و ثانيا صحت عبادت متوقف بر وجود امر باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۵

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم (۱) العبادى مع وجود الامر بالأهم؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادة فى المهم بنحو (الترتب) (۲) بين الامرين: الامر بالا هم و الامر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهى عن الضد و ان صحة العبادة تتوقف على وجود الامر.

و الظاهر أن اول من أسس هذه الفكرة و تنبه لها المحقق الثانى و شيد أركانها السيد الميرزا الشيرازى كما أحكمها و نقحها شيخنا المحقق النائنى طيب الله مثاهم.

و هذه الفكرة و تحقيقها من اروع (۳) ما انتهى اليه البحث الاصولى تصويرا و عمقا.

و خلاصة فكرة (الترتب): انه لا مانع (۴) عقلا من أن يكون الامر بالمهم فعليا عند

(۱). یعنی در عین اینکه امر به اهم فعلی می‌باشد و آقای مکلف اهم را ترك نموده و به فعل مهم مبادرت می‌نماید، آیا راهی برای تصحيح فعل مهم وجود دارد یا نه؟

(۲). جمعی از علماء جهت رفع مشكله فقهی مذکور و تصحيح اعمالی که در موارد اربعه بیان گردید به مسئله ترتب متوَصِّل شده‌اند، البته مسئله ترتب تنها کاری که می‌تواند انجام بدهد این است که برای عمل مهم عبادى امر درست می‌کند و لذا مسئله ترتب تنها در فرضی کاربرد دارد که صحت عبادت عبادت به وجود امر متوقف باشد و قول به اقتضای نهی از ضد را قبول نکنیم و الا اگر امر به شیء اقتضای نهی از ضد را داشته باشد در این صورت بخاطر منهی عنه بودن ضد خاص مسئله ترتب نمی‌تواند برای ضد خاص «امر» بسازد چه آنکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد و با عنوان واحد لازم می‌شود و محال خواهد بود.

(۳). یعنی زیباترین و شگفت‌انگیزترین.

(۴). ترتب یعنی رتبه‌بندی بین امر باهم که ازاله باشد و امر به مهم که صلاة باشد که امر باهم را در رتبه اول و امر به مهم را در رتبه دوم قرار داده‌اند، مثلا مکلف امر به ازاله را که اهم است عصیان می‌کند، امر به صلاة که مهم است بر مکلف فعلی می‌شود و باید صلاة را انجام بدهد که پس از سقوط امر به ازاله، امر به صلاة زنده می‌شود و فعلیت پیدا می‌کند و این فعلی بودن امر به صلاة، پس از عصیان امر به ازاله که ترتب نام دارد، از نظر عقلی مانع ندارد و محذوریت طلب جمع بین ضدین را به بار نخواهد آورد و گویا مولی فرموده است اولاً: باید ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد باید به انجام صلاة اقدام نماید و دلیل بر وقوع ترتب، خود همان دو دلیلی است که متضمن امر به اهم و امر به مهم می‌باشد و هما کافیان لاثبات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۶

عصیان الأمر بالاهم، فاذا عصی المكلف و ترك الأهم فلا محذور في أن يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتي توضيحه.

و إذا لم يكن مانع عقلي من هذا الترتب فان الدليل يساعد على وقوعه و الدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم و الأمر بالأهم، و هما كافيان لاثبات وقوع الترتب.

و عليه، (۱) ففكرة الترتب و تصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب، أحدهما إمكان الترتب في نفسه، و ثانيهما الدليل على وقوعه.

اما (الاول) و هو إمكانه في نفسه فبيانه: (۲) ان أقصى ما يقال في ابطال الترتب و استحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، و هو فعلية الأمر بالضدين في آن واحد، لان القائل بالترتب يقول باطلاق الأمر بالأهم و شموله لصورتی (فعل الأهم و تركه)، ففي حال فعلية الأمر بالمهم و هو حال ترك الأهم يكون الأمر بالاهم فعليا على قوله، و الأمر بالضدين في آن واحد محال.

و لكن هذه الدعوى (۳) - عند القائل بالترتب - باطله، لان قوله «الأمر بالضدين في

وقوع الترتب.

(۱). بنابراین در رابطه با ترتب در دو مرحله باید بحث نماییم:

مرحله اول: مربوط به اصل امکان ترتب است و مرحله دوم راجع به وقوع ترتب می‌باشد که در هر دو مرحله بحث و بررسی را ادامه می‌دهیم.

(۲). ما حصل سخن در مرحله اول، از این قرار است که دلیل قائلین به بطلان ترتب را مورد توجه قرار داده و آن را رد می‌نماییم قائلین به بطلان ترتب نهایت‌ترین چیزی را که ادعا دارند این است که ترتب مستلزم محال می‌باشد به این کیفیت که امر به ازاله اطلاق دارد و در هر دو صورت فعل و ترک ازاله، فعلی خواهد بود، بنابراین در صورتی که اهم (یعنی ازاله) ترک می‌شود امر ازاله فعلیت دارد و در همین آنی که امر به ازاله فعلیت دارد در فرض ترتب، امر به مهم که صلاة است ایضا فعلیت خواهد داشت، بنابراین در آن واحد امر به ازاله و همچنین امر به صلاة فعلی می‌باشند و فعلی بودن هر دو امر، در آن واحد امر به ضدین در آن واحد است و محال خواهد بود.

(۳). خلاصه رد این استدلال یک جمله است و آن این است که قید (فی ان واحد) مربوط به ضدین نمی‌باشد و درست است که جمع بین ضدین (ازاله و صلاة) در آن واحد محال

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۷

آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فان قید (فی آن واحد) یوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالا إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو في الحقيقة راجع إلى الأمر، و لا استحالة في ان يأمر المولى في آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آن

واحد، لان المحال هو الجمع بین الضدین لا الأمر بهما فی آن واحد و ان لم یستلزم الجمع بینهما.

اما ان «قید فی آن واحد» راجع الی الامر لا الی الضدین فواضح لان المفروض أن الامر بالمهم مشروط بترك الایم فالخطاب الترتیبی لیس فقط لا یقتضی الجمع بین الضدین بل یقتضی عکس ذلك، لانه فی حال انشغال المكلف بامثال الامر بالایم و اطاعته لا أمر فی هذا الحال الا بالایم و نسبة المهم الیه حینئذ كنسبة المباحات الیه، (۱) و اما فی حال ترك الایم و الانشغال بالمهم فان الامر بالایم نسلم انه یكون فعلیا و كذلك الامر بالمهم، و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الایم و خلو الزمان منه ففی هذا الحال المفروض یكون الامر بالمهم داعیا للمكلف الی فعل المهم فی حال ترك الایم فكیف یكون داعیا الی الجمع بین الایم و المهم فی آن واحد.

و بعبارة أوضح: ان ایجاب الجمع لا یمكن أن یتصور الا إذا كان هناك مطلوبان فی عرض واحد، علی وجه لو فرض امکان الجمع بینهما لكان کل منهما مطلوباً، و فی

است و بلکه «فی آن واحد» مربوط به «امر» است امر کردن به ضدین محال نخواهد بود چه آنکه اگر مولی در آن واحد دو تا امر به ضدین را صادر نماید و نظر جمع بین ضدین را نداشته باشد اشکالی پیش نمی آید، مثلاً در یک آن می گوید ازاله را انجام بدهد و اگر انجام نداد صلاة را باید انجام بدهد و در مسئله ترتب، اجتماع ضدین نیست، بلکه اجتماع امرین خواهد بود چه آنکه در فرض ترتب امر به مهم مشروط به ترك اهم است، بنابراین اجتماع ضدین لازم نمی آید.

مرحوم مظفر مطلب را كاملاً توضیح داده است، بنابراین با ردّ دلیل بطلان ترتب امکان ترتب ثابت می شود.

(۱). ضمیر «الیه» به مكلف راجع می شود، یعنی در هنگامی كه مكلف امر به اهم را امتثال می كند و مشغول ازاله نجاست است و مهم كه صلاة است همانند بقیه مباحات خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۸

الترتب لو فرض محالاً- امکان الجمع بین الضدین (۱) فانه لا- یكون المطلوب الا- الایم و لا- یقع المهم فی هذا الحال علی صفة المطلوبة ابدًا، لان طلبه حسب الفرض مشروط بترك الایم فمع فعله لا یكون مطلوباً.

و اما (الثانی) و هو الدلیل علی وقوع الترتب (۲) و أن الدلیل هو نفس دلیلی الامرین، بیانه: ان المفروض أن لكل من الایم و المهم- حسب دلیل كل منهما- حکماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بینهما، كما ان المفروض أن دلیل كل منهما مطلق بالقیاس الی صورتی فعل الآخر و عدمه.

فاذا وقع التراحم بینهما اتفاقاً، فبحسب اطلاقهما یقتضیان ایجاب الجمع بینهما، و لكن ذلك محال، فلا بد أن ترفع الید عن اطلاق احدهما، و لكن المفروض أن الایم اولی و ارجح و لا یعقل تقدیم المرجوح علی الراجح و المهم علی الایم فیتعین رفع الید عن اطلاق دلیل الامر بالمهم فقط، و لا یقتضی ذلك رفع الید عن أصل دلیل المهم، لانه انما نرفع الید عنه من جهة تقدیم اطلاق الایم لمكان المزاحمة بینهما و ارجحیه الایم

(۱). یعنی در فرض ترتب اگر به فرض محال جمع بین ضدین (ازاله و صلاة) ممکن باشد و مكلف هر دو را در یک آن انجام بدهد، در این صورت فعل مهم عنوان مطلوبیت را نخواهد داشت چه آنکه مطلوب بودن مهم زمانی محقق است كه اهم ترك شده باشد و الا در فرض انجام اهم (یعنی ازاله)، مهم (یعنی صلاة) مطلوب نخواهد بود، بنابراین معلوم می شود كه در مسئله ترتب جمع ضدین هرگز مطلوب نمی باشد.

(۲). مرحله دوم مربوط به وقوع ترتب است و دلیل بر وقوع ترتب خود همان دو دلیلی است كه امر به اهم و امر به مهم را ثابت

کرده‌اند، مثلا با قطع نظر از مزاحمت، اهم که ازاله است حکم مستقل دارد و همچنین مهم که صلاة است حکم مستقل دارد و دلیل هر یک اطلاق دارد دلیل ازاله می‌گوید باید ازاله انجام شود چه صلاة انجام بشود و یا انجام نشود دلیل صلاة ایضا چنین است، ولی وقتی که بین هر دو دلیل تراحم اتفاق افتاد طبق فرض، اهم مقدم بر مهم می‌باشد یعنی از اطلاق دلیل صلاة باید صرف نظر شود نه از اصل دلیل، یعنی امر به صلاة مقتد می‌شود بر اینکه ازاله ترک گردد، بنابراین در فرض ترک ازاله دلیل صلاة فعلیت پیدا می‌کند و معنای ترتب همین است و لذا وقوع ترتب با بیان مذکور محرز خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۶۹

و الضرورات انما تقدر بقدرها. (۱)

و إذا رفعنا اليد عن اطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الاهم. و هذا هو معنى الترتب المقصود.

و الحاصل: (۲) ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الامر بالمهم بترك الاهم، و هذا الاشتراط حاصل فعلا بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم امکان الجمع بين امثالهما معا، و بتقديم الراجح على المرجوح الذى لا يرفع الاطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الامر بالمهم على حاله فى صورة ترك الاهم فيكون الامر الذى يتضمنه الدليل مشروطا بترك الاهم.

و بعبارة أوضح: ان دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الاهم و صورة تركه، و لما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الاهم لمكان المزاحمة و تقديم

(۱). ضرورة همان تراحمی است که بین اهم و مهم یعنی ازاله و صلاة اتفاق افتاده است و ریشه این مزاحمت اطلاق و عمومیت دلیل صلاة است و اگر از اطلاق آن صرف نظر شود مزاحمت برطرف می‌شود و برای رفع مزاحمت، ضرورتی ایجاب نمی‌کند که از اصل دلیل صلاة صرف نظر شود، بنابراین اصل دلیل صلاة محفوظ است و پس از ترک اهم باید صلاة انجام شود و ضرورت تنها اطلاق دلیل مهم را خراب می‌کند نه اصل دلیل را.

(۲). ترتب با دلالت اشاره که دلالت عقلی می‌باشد ثابت می‌شود به این کیفیت که چند تا مطلب در کنار هم قرار می‌گیرد و سرانجام ترتب به دلالت عقلی به اثبات می‌رسد و مسئله ترتب جزء ملازمات عقلیه غیر مستقله خواهد بود، اولاً امر «ازل النجاسة» و امر (صل صلاة الظهر) مقتضی آن است که ازاله و صلاة انجام شود ثانيا عقل حکم می‌کند که جمع بین ازاله و صلاة محال است و باید اهم مقدم بر مهم باشد، ثالثا بخاطر رفع مزاحمت از اطلاق دلیل (صل) صرف نظر می‌شود و در فرض ترک اهم دلیل صلاة باقی بوده و فعلی می‌باشد و سرانجام ثابت می‌شود که فعلیت دلیل (صل) مشروط به ترک اهم است، و این اشتراط مدلول هر دو امر با ضمیمه حکم عقل خواهد بود و نوع دلالت، دلالت اشاره است که مربوط به عقل می‌باشد.

و بالاخره ثابت می‌شود که وقوع ترتب دلیل دارد که به دلالت اشاره بر آن دلالت می‌کند، بنابراین مسئله ترتب هم امکان عقلی دارد و هم واقع شده است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۰

الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الاهم بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الاهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الامرين معا بضميمة حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الاشارة (راجع عن معنى دلالة الاشارة الجزء الاول ص ۲۴۱).

هذه خلاصة فكرة (الترتب) على علاقتها، و هناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة و ايضاح تركناها إلى المطولات، و قد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقارير تلامذته.

المسألة الرابعة- اجتماع الأمر و النهی

تحریر محل النزاع (۱)

و اختلف الاصوليون من القديم في أنه هل يجوز اجتماع الامر و النهی في واحد او لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الاشاعرة و جملة من اصحابنا اولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، و عليه جماعة من محققى المتأخرين، و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة و أكثر اصحابنا. و كأن المسألة- فيما يبدو (۲) من عنوانها- من الابحاث التافهة، (۳) اذ لا يمكن أن

(۱). مرحوم مظفر پیش از ورود در اصل بحث، محل نزاع را در مسئله اجتماع امر و نهی مشخص می نماید و می فرماید از قدیم الایام بین اصولیین نزاع و اختلاف مبنی بر اینکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد جایز است یا خیر؟ برقرار بوده و اغلب اشاعره و عده‌ای از پیروان مذهب امامیه همانند فضل بن شاذان و دیگر محققین از متأخرین، جواز اجتماع امر و نهی را قبول نموده‌اند و معتزلیها و علمای شیعه اکثرا اجتماع مزبور را ممنوع می دانند.

(۲). گویا در ابتدا نظر از عنوان مسئله (اجتماع امر و نهی در شیئی واحد) چنین ظاهر می شود که مسئله مزبور از بحث‌های کاذب و بی معنا بر خلاف واقع می باشد، چه آنکه اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال است یعنی خود اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۱

نتصور النزاع في امکان اجتماع الامر و النهی في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع (۴) التکلیف بالمحال كما تقوله الاشاعرة، (۵) لأن التکلیف هنا نفسه محال، و هو الامر و النهی بشیء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محل و فاق بین الجميع.

اذا، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ و ما معناه؟

و الجواب: (۶) ان التعبير باجتماع الامر و النهی من خداع العناوين، (۷) فلا بد من توضیح مقصودهم من البحث، بتوضیح الكلمات الواردة في هذا العنوان، و هي كلمة:

الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي أن نبحت ايضا عن قيد آخر لتصحيح النزاع، و هو قيد (المندوحة) الذي اضافه بعض المؤلفين، و هو على حق. و عليه نقول:

۱- (الاجتماع). (۸) و المقصود منه هو الالتقاء الاتفاقی بین المأمور به و المنهى عنه

و به عبارت دیگر اجتماع مذکور تکلیف آن چنانه‌ای است که محال می باشد، نه آنکه تکلیف به محال باشد و حتی از نظر اشاعره که تکلیف به محال را جایز می دانند اجتماع مزبور محال خواهد بود، بنابراین نزاع مزبور اصلا قابل طرح نمی باشد. من الابحاث التافهة

(۳). یعنی از ابحاث بی معنا و پوچ و کاذب خواهد بود.

(۴). یعنی حتی اگر قائل شویم که تکلیف به محال جایز است.

(۵). مرجع ضمیر (تقوله) «عدم امتناع تکلیف به محال» می باشد یعنی اشاعره تکلیف محال را جایز نمی دانند و لکن تکلیف به محال را جایز می دانند، تکلیف به محال مانند تکلیف به غیر مقدور مانند (طر الى السّماء) و تکلیف محال مانند اینکه یک شیئی هم محبوب مولی باشد و هم مبعوض مولی.

(۶). مرحوم مظفر سه کلمه از کلمات که در عنوان نزاع به کار رفته‌اند و همچنین واژه (مندوحه) را مورد بررسی قرار می‌دهند و توضیحات قابل توجهی را ارائه می‌نمایند و سرانجام ثابت می‌شود که طرح نزاع مزبور صحیح خواهد بود.

(۷). یعنی عنوان اجتماع امر و نهی از عناوین فریبده است که انسان را به اشتباه می‌اندازد.

(۸). یکی از کلمات در عنوان نزاع کلمه «اجتماع» است و اجتماع به معنای ملاقات و برخورد نمودن است و این اجتماع گاهی غیر حقیقی و موردی است و گاهی حقیقی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۲

فی شیء واحد. و لا- يفرض ذلك الا- حيث يفرض تعلق الامر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الاول، و لكن قد يتفق نادرا أن يلتقى العنوانان فی شیء واحد و يجتمعا فيه، و حينئذ يجتمع - أي يلتقى - الأمر و النهی.

و لكن هذا الاجتماع و الالتقاء بين العنوانين على نحوين:

۱- ان يكون اجتماعا مورديا، یعنی انه لا يكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلا تقارنا و تجاوزا في وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب و ثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة و لا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الأجنبية، و لا هما ينطبقان على فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردي لم يقل أحد بامتناعه، و ليس هو داخلا في مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الأجنبية في أثناء الصلاة فقد عصى و أطاع في آن واحد و لا تفسد صلاته.

۲- ان يكون اجتماعا حقيقيا و ان كان ذلك في النظر العرفي و في بادئ الرأي، یعنی انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف (الصلاة في المكان المغصوب).

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع في مسألتنا، المفروض فيه أنه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغضب المنهى عنه؛ و لكن قد يتفق للمكلف صدفة أن يجمع بينها بأن يصلى في مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به و هو الصلاة مع العنوان

اجتماع موردی آن است که دو تا عمل جدای از هم یکی مأمور به می‌باشد و دیگر منهی عنه، منتهی هر دو عمل در کنار و جوار هم قرار گرفته‌اند، مثلا- آقای مکلف در اثناء صلاة به زن نامحرم نظر نماید، نظر کردن، منهی عنه است و حرام و صلاة مأمور به است و واجب، این نوع اجتماع از محل بحث بیرون است، چه آنکه اجتماع مذکور مورد قبول همه می‌باشد.

اجتماع حقیقی آن است که دو تا عنوان در عمل واحدی جمع شود مانند صلاة در زمین غصبی که همین عمل واحد، یعنی ارکان مخصوصه، نظر بر اینکه مصداق و فرد برای غصب است منهی عنه و متعلق نهی خواهد بود و محل نزاع همین اجتماع حقیقی می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۳

المنهى عنه و هو الغصب و ذلك في الصلاة المأني بها في مكان مغصوب فيكون هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة و لعنوان الغصب معا. و حينئذ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلا فيما هو مأمور به من جهة فيقتضى أن يكون المكلف مطيعا للأمر ممتثلا، و داخلا فيما هو منهى عنه من جهة أخرى فيقتضى أن يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

۲- (الواحد)- (۱) و المقصود منه الفعل الواحد باعتبار أن له وجودا واحدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الأجنبية و الصلاة فان وجود احدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى (الاجتماع الموردي) كما تقدم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العنوانين فيه لا- يخلو من حالتين: احدهما أن يكون

الالتقاء بسبب ماهیته الشخصیة و ثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهیته الكلیة كأن يكون الكلی نفسه مجمعا للعنوانین كالكون الكلی الذی ینطبق علیه أنه صلاة و غضب.

و علیه فالمقصود من الواحد فی المقام: الواحد فی الوجود، فلا معنی لتخصیص النزاع بالواحد الشخصی.

و بما ذکرنا ینظر خروج الواحد بالجنس عن محل الکلام، و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهی عنه متغایرین وجودا و لکنهما یدخلان تحت ماهیة واحدة كالسجود لله و السجود للسنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان

(۱). یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (واحد) است، واحد دو تا معنا دارد:

۱- واحد در مقابل متعدّد، مانند صلاة در دار غضبی که در دار غضبی صلاة، شیء واحدی است که محل اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه، واقع شده است و شیئی متعدّدی نمی‌باشد که یکی متعلق امر باشد و دیگری متعلق نهی.

۲- واحد در مقابل کلی که همان جزئی حقیقی می‌باشد که صدق بر کثیرین ندارد در محل نزاع مراد از واحد معنای اول می‌باشد، بنابراین واحد شخصی و هم واحد کلی داخل در محل نزاع می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۴

السجود و لا شک فی خروج ذلك عن محل النزاع.

۳- (الجواز)- (۱) و المقصود منه الجواز العقلی، أى الإمكان المقابل للامتناع و هو واضح، و یصح ان یراد منه الجواز العقلی المقابل للقبح العقلی و هو قد یرجع إلى الاول باعتبار ان القبح ممتنع علی الله تعالی.

و الجواز له معان آخر كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعیین، و الجواز بمعنی الاحتمال. و کلها غیر مرادة قطعا.

إذا عرفت تفسیر هذه الکلمات الثلاث (۲) الواردة فی عنوان المسألة یتضح لك جيدا تحریر النزاع فیها، فان حاصل النزاع فی المسألة یرکون انه فی مورد التقاء عنوانی المأمور به و المنهی عنه فی واحد وجودا هل یجوز اجتماع الأمر و النهی؟ و معنی ذلك:

إنه هل یصح ان یرقی الامر متعلقا بذلك العنوان المنطبق علی ذلك الواحد و یرقی

(۱). جواز چهار تا معنا دارد:

(۱). جواز به معنی امکان عقلی که در مقابل امتناع است.

(۲). جواز به معنی حسن عقلی که در مقابل قبح است.

(۳). جواز به معنی مباح شرعی که در مقابل وجوب و حرمت است.

(۴). جواز به معنی احتمال.

مقصود از جواز در محل نزاع به معنای اول آن می‌باشد و در عین حال معنای دوم اگر اراده شود ایضا صحیح است، چه آنکه معنای دوم به معنای اول برمی‌گردد به این معنا که در مورد خداوند حسن ممکن است و قبح ممتنع خواهد بود.

(۲). پس از تفسیر کلمات ثلاث، محل نزاع کاملا مشخص و واضح می‌شود که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر؟

به این معنا مثلا صلاة در دار غضبی که محل اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه می‌باشد، آیا می‌تواند متعلق امر و نهی باشد؟ اگر اجتماع امر و نهی جایز باشد صلاة مذکور همان طوری که باعث سقوط تکلیف می‌شود باعث عصیان هم خواهد شد و اگر جایز نباشد صلاة مذکور یا باعث سقوط تکلیف می‌شود که در این صورت، عصیان محقق نمی‌شود و یا باعث عصیان می‌شود که در این صورت، تکلیف ساقط نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۵

النهی كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا و عاصيا معا في الفعل الواحد. أو انه يتمتع ذلك و لا- يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط او منهي عنه فقط، اي أنه اما أن يبقى الامر على فعليته فقط فيكون المكلف مطيعا لا غير، او يبقى النهي على فعليته فقط فيكون المكلف عاصيا لا غير.

و القائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله (۱) إلى أحد رأيين:

۱- أن يرى ان العنوان بنفسه هو متعلق التكليف و لا يسرى الحكم إلى المعنون

(۱). قائل به جواز اجتماع امر و نهی، یکی از دو مطلبی را که ذیلا ذکر می‌شود به عنوان سند و دلیل قول خود باید بپذیرد و الا اگر هیچ‌یک از آن دو مطلب را ملتزم نشود قول به جواز، بی‌اساس و بلا دلیل خواهد بود.

مطلب اول این است که نفس عنوان را متعلق تکلیف دانسته و به عدم سرایت حکم از عنوان به معنون معتقد باشد، مثلا عمل ارکان مخصوصه در مکان غضبی مصداق برای دو تا عنوان است (عنوان صلاه و عنوان غضب) و «امر» صلّ به عنوان «صلاه» تعلق دارد و (نهی) لا- تغصب به عنوان «غضب» متعلق است و حکم و جوب و حرمت به معنون که ارکان مخصوص باشد سرایت نمی‌کند یعنی آنچه که واجب است صلاه کلی می‌باشد و آنچه که حرام است غضب کلی می‌باشد، منتهی صلاه و غضب در یک معنون که «ارکان مخصوصه در مکان غضبی» باشد جمع شده‌اند، بنابراین آنچه که وحدت دارد معنون است و متعلق امر و نهی نمی‌باشد و آنچه که متعلق امر و نهی می‌باشد متعدّد است که همان عنوان خواهد و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی‌آید.

مطلب دوم: این است که متعلق تکلیف و حکم حرمت و جوب، معنون است منتهی تعدّد عنوان باعث می‌گردد که معنون ایضا متعدّد بشود، یعنی معنون اگرچه از نظر ظاهر، عمل واحدی است، و لکن با نظر دقیق و فلسفی متعدّد می‌باشد و سرانجام ماجرای صلاه در مکان غضبی عین ماجرای نظر کردن به زن نامحرم در اثنای صلاه خواهد بود که متعلق امر و نهی متعدّد است و در کنار هم قرار گرفته‌اند. [۹]

أصول الفقه (با شرح فارسی)؛ ج ۱؛ ص ۵۷۵

تاه سخن: با التزام به یکی از دو مطلب مذکور قول به جواز سر و سامانی پیدا خواهد کرد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۶

فانطبق عنوانين على فعل واحد لا يلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلا يتمتع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهي عنه في واحد، لانه لا يلزم منه اجتماع نفس الامر و النهي في واحد.

۲- أن يرى ان المعنون على تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفي، ففي الحقيقة- و ان كان فعل واحد في ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين- هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لاحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردي الذي قلنا: إنه لا بأس فيه من الاجتماع.

و على هذا فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهي عنه في وجوده. و لا- تلزم سرياه الامر إلى ما تعلق به النهي و لا- سرياه النهي إلى ما تعلق به الامر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا و عاصيا في آن واحد كالناظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة.

و بهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الامر و النهي، و في الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الامر و النهي في واحد، بل اما أنه يرجع

إلى القول باجتماع عنوان المأمور به و المنهى عنه فى واحد دون أن يكون هناك اجتماع بين الامر و النهى، و اما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردى فقط، فلا يكون اجتماع بين الامر و النهى و لا بين المأمور به و المنهى عنه.

و اما القائل بالامتناع فلا بد أن يذهب (۱) إلى أن الحكم يسرى من العنوان إلى

(۱). قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باید هر دو مطلب مذکور را انکار نماید و سرانجام اجتماع امر و نهی در شیئی واحد بوده و استحاله عقلی را به بار می‌آورد، بنابراین در مثال صلاة در مکان غضبی یا تنها «امر» باید باقی باشد و از نهی خبری نباشد و یا آنکه تنها نهی باقی باشد و از «امر» خبری نباشد، و به عبارت دیگر صلاة در مکان غضبی یا متعلق امر می‌باشد و یا متعلق نهی خواهد بود، نه آنکه امر و نهی هر دو به آن تعلق بگیرد و لذا تعبیر مرحوم صاحب معالم (که کلمه «توجه» را جای کلمه «اجتماع» قرار داده است) نیکو و جالب می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۷

المعنون و أن تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون. فانه لا- یمکن حیثند بقاء الامر و النهی معا و توجههما متعلقین بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لانه یلزم اجتماع نفس الامر و النهی فی واحد، و هو مستحیل، فاما أن یبقی الامر و لا نهی او یبقی النهی و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم فی تحریر النزاع اذ عبر بكلمة (التوجه) بدلا عن كلمة (الاجتماع) فقال: «الحق امتناع توجه الامر و النهی إلى شیء واحد...»

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة (۱)

و من التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف أن المسألة هذه ينبغي أن تدخل فى الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الامر و النهى فى شیء واحد حقيقى.

توضیح ذلك: انه إذا قلنا بان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و أن تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الامر و النهى فى واحد الثابتين شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا:

(۱). ما حصل فرمایش مرحوم مظفر این است که مسئله جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی جزء مسائل عقلیه غیر مستقله می‌باشد و ربطی به عالم الفاظ ندارد، چه آنکه در فرض امتناع اجتماع امر و نهی مسئله مورد بحث به صورت قیاس استثنایی درمی‌آید که صغرای آن ریشه شرعی دارد و کبرای آن عقلی می‌باشد.

صغرای قیاس این است: (اگر عنوان مأمور به و منهى عنه در شیئی واحد، اجتماع نمایند و امر و نهی با فعلیت خود باقی باشند اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محقق می‌شود) این صغرای قیاس محصول انکار همان دو مطلب و رأی است که قبلا بیان گردید و در عین حال این صغرا ریشه شرعی دارد که با ثبوت امر و نهی شرعی تحقق می‌یابد.

و کبرای قیاس این است: (و لکن اجتماع امر و نهی در شیئی واحد محال می‌باشد) این کبرا عقلی می‌باشد.

و نتیجه این است: (امر و نهی با فعلیت خود باقی نمی‌باشند) بنابراین نتیجه و کبرای قیاس عقلی می‌باشد و مسئله مورد بحث در فرض امتناع اجتماع ... جزء مسائل عقلیه غیر مستقله خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۸

إذا التقى عنوان المأمور به و المنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار فان بقى الامر و النهى فعليين معا فقد اجتمع الامر و النهى فى واحد.

(و هذه هي الصغرى).

و مستند هذه الملازمة في الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون و ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. و انما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الامر و النهى شرعا بعنوانيهما.

ثم نقول: و لكنه يستحيل اجتماع الامر و النهى فى واحد. (و هذه هي الكبرى)

و هذه الكبرى عقلية تثبت فى غير هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالى فيثبت به نقيض المقدم، و هو عدم بقاء الامر و النهى فعليين معا.

و اما بناء على الجواز (۱) فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

و لا يجب فى كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية و غيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية على تقدير جميع الاقوال، بل يكفى ان تقع صغرى على احد الاقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية و العقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها للتفويض صغرى اصالة الظهور، مع أن المسألة لا تقع صغرى لاصالة

(۱). بنا بر قول به جواز که مبتنی بر التزام یکی از دو رأی بود صغرای مذکور داخل در کبرای عقلی مزبور نمی‌باشد و این عدم دخول صغرا، در کبرای عقلی بنا بر قول به جواز، باعث نمی‌شود که مسئله از مسائل عقلی نباشد، چه آنکه عقلی بودن مسئله، مشروط به این نیست که بنا بر همه اقوال عقلی باشد، بلکه در عقلی بودن مسئله، کافی است که بنا بر یکی از اقوال عقلی باشد، مثلا بحث حجیت خبر واحد بنا بر قول به حجیت آن در طریق استنباط واقع می‌شود و بنا بر قول به عدم حجیت آن در طریق استنباط واقع نمی‌شود و در عین حال بحث از حجیت خبر واحد جزء مسائل اصولی خواهد بود.

و مسائل اصولیه لفظیه همیشه بنا بر یکی از اقوال داخل در کبرای اصالة الظهور می‌باشند و بنا بر اقوال دیگر، داخل در کبرای اصالة الظهور نمی‌باشند و در عین حال جزء مسائل اصولی لفظی خواهند بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۷۹

الظهور على جميع الاقوال فيها كمسألة دلالة صيغة افعال على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظي او المعنوي لا يبقى لها ظهور فى الوجوب او غيره.

و لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية (۱) او كلامية او اصولية لفظية. و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا فى اول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

(۱). خلاصه سخن مسئله مورد بحث اولاً جزء مسائل عقلیه غیر مستقلة است، چه آنکه معیار مسئله عقلیه غیر مستقلة این بود که یکی از مقدمات قیاس، غیر عقلی باشد و مقدمه دیگران عقلی باشد و این ملاک و مناط، در مسئله مورد بحث موجود است و ثانیاً مسئله مورد بحث مسئله اصولی می‌باشد، نه فقهی، و نه کلامی خواهد بود چه آنکه معیار در اصولی بودن آن است که در طریق استنباط احکام کلی شرعی واقع شود و بدون آنکه کبرای دیگری به آن ضمیمه شود خود به تنهایی باعث تحصیل احکام شود و این معیار در مسئله مورد بحث موجود است که صحت و فساد صلاة در مکان غضبی استنباط می‌شود و بعضیها قائل شده‌اند که مسئله مورد بحث از مسائل فقهی می‌باشد چه آنکه در حقیقت بحث از مسئله مورد بحث، بحث از عوارض فعل مکلف است که آیا عبادت مکلف در مکان غضبی صحیح است و یا فاسد است، بنابراین مسئله مورد نظر جزء مسائل فقهی خواهد بود و از بیانات سابق معلوم گردید که این قول وجهی ندارد چه آنکه بحث در مسئله مذکور ابتداءً مربوط به صحت و فساد عبادت در مکان غضبی نخواهد

شد بلکه بحث ابتداء مربوط به سرایت حکم از عنوان به معنون است نه آنکه مربوط به عوارض فعل مکلف باشد، بنابراین مسئله مورد بحث جزء مسائل فقهی نمی‌باشد، و بعضی‌ها توهم کرده‌اند که مسئله، جزء مسائل علم کلام است، بخاطر آنکه بحث در این مسئله؛ از استحاله و امکان اجتماع امر و نهی می‌باشد و بحث از استحاله و امکان، با مسائل کلامی مناسبت دارد، و این توهم ایضا بی‌اساس است، چه آنکه در مسائل کلامی همیشه سخن از احوال مبدأ و معاد مطرح است و مسئله مورد بحث گرچه مسئله عقلی است ولی هیچ‌گاهی بحث در آن مربوط به احوال مبدأ و معاد نمی‌باشد بلکه سخن از سرایت و عدم سرایت حکم، از عنوان به معنون خواهد بود و علی‌هذا لا وجه لتوهم کون هذه المسألة فقهیة او کلامیة او اصولیة لفظیة، و هو سار واضحاً کوضوح الشمس فی وسط السماء.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۰

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع (۱)

و بعد ما حررناه من بیان النزاع فی المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها علی أحد رأین: اما القول بان متعلق الاحكام هی نفس العنوانات دون معنواتها، و اما القول بان تعدد العنوان يستدعی تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان و عدم تعدده حیثیة تعلیلیة فی مسألتنا و من المبادئ التصدیقیة (۲) لها علی أحد احتمالین، لا أنها هی نفس محل النزاع فی الباب،

(۱). خلاصه مناقشه و ایرادی که بر کفایه، وارد است این است که محل نزاع در مسئله مورد بحث جواز و امتناع اجتماع امر و نهی در شیئی واحد است، منتهی اگر کسی قائل به جواز باشد باید یکی از دو مطلب و رأی را به عنوان دلیل بر مدعای خود بپذیرد یا باید متعلق تکلیف را نفس عنوان بداند که در این صورت «امر» و «نهی» به عنوان، تعلق می‌گیرد و عنوان متعدّد است و محذوری لازم نخواهد آمد و یا آنکه ملتزم شود که تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون می‌شود، در این صورت اگر متعلق امر و نهی معنون باشد، ایضا محذور اجتماع ضدّین لازم نمی‌آید چه آنکه معنون در حقیقت متعدّد است.

بنابراین معلوم گردید که «تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون می‌شود» از مقدّمات و مبادی تصدیقیه مسئله مورد بحث می‌باشد و لکن مرحوم صاحب کفایه همین (تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون می‌شود) را که جزء مبادی تصدیقیه است، محل نزاع قلمداد نموده و فرموده است که محل بحث و نزاع در حقیقت این است که: (آیا تعدّد عنوان باعث تعدّد معنون می‌شود یا خیر؟) و مبادی تصدیقیه مسئله را موضوع نزاع قرار دادن، خلط و اشتباه بزرگی است که کفایه الاصول مرتکب شده است.

(۲). مثلاً- در علم نحو الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و ... جزء مسائل علم نحو است و تعریف کلمه و کلام جزء مبادی تصویری علم نحو می‌باشد و امّا اینکه چرا فاعل مرفوع و مفعول منصوب و ... جزء مبادی و مقدّمات تصدیقیه علم نحو خواهد بود، در ما نحن فیه، اصل مسئله مورد نزاع، جواز و امتناع اجتماع امر و نهی است و اما تعدّد معنون به تعدّد عنوان، دلیل بر جواز می‌باشد، به عبارت دیگر جزء مبادی تصدیقیه مسئله مورد بحث است، البته بنا بر یکی از احتمالات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۱

فان البحث هنا لیس الا عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك کل من بحث هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلی المناقشة فیما أفاده فی (کفایه الاصول) فی رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنون و عدمه.

فانه فرق عظیم بین ما هو محل النزاع و بین ما یبتنی علیه النزاع فی أحد احتمالین.

فلا- وجه للخلط بينهما و ارجاع احدهما إلى الآخر، و ان كان في هذه المسألة لا بد للاصولی من البحث عن أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار أن هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق أن بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. (۱) و معنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الامر في مورد آخر

(۱). مندوحة به معنای وسعت و گشادگی است و مقصود از مندوحة در مقام، یعنی مکلف در وسعت و تمکن است که صلاة را در غیر مکان غضبی اتیان نماید، بعضی از علماء محل نزاع را به قید مندوحة مقید نموده‌اند یعنی نزاع در صورتی تحقق می‌یابد که مکلف به سوء اختیار خود صلاة را در مکان غضبی انجام بدهد و اگر مکلف قدرت بر اتیان صلاة در خارج از مکان غضبی نداشته باشد، نزاع مطرح نخواهد شد چه آنکه در این صورت بین امر و نهی تراحم برقرار می‌شود و باتفاق همه علماء فعلی بودن تکلیف نهی و امر محال است بخاطر آنکه امتثال محال می‌باشد بنابراین، صورت غیر مندوحة از محل نزاع خارج است و مرحوم مظفر «مقید بودن محلّ، نزاع به قید مندوحة» را مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌فرماید نزاع مذکور این چنین نیست که از یک جهت مطرح باشد و از جهات دیگر مطرح نباشد چنانچه مرحوم صاحب کفایه نزاع را من جهة دون جهات اخرى مطرح نموده است (تعدد معنون به تعدد عنوان) بلکه نزاع مذکور من ایه جهة مورد فرض می‌باشد و لذا مندوحة لازم خواهد بود.

به بیان آخر اگر مندوحة نباشد یعنی مکلف قدرت بر اتیان صلاة در خارج از مکان غضبی نداشته باشد بین تکلیف امر و نهی (صلّ و لا تغصب) تراحم به وجود می‌آید و توجه هر دو اصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۲ غیر مورد الاجتماع.

و نظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف. و انما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين على عدم جواز الاجتماع في صورة عدم وجود المندوحة، و ذلك فيما إذا انحصر امتثال الامر في مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

و السر واضح فانه عند الانحصار تستحيل فعلية التكليفين لاستحالة امتثالهما معا لانه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصی النهی و ان تركه فقد عصی الامر، فيقع التراحم حينئذ بين الامر و النهی.

و ظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، اذ ليس النزاع جهتيا- كما ذهب اليه صاحب الكفاية- أي من جهة كفاية تعدد العنوان في تعدد المعنون و عدمه و ان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتى لا نحتاج إلى هذا القيد.

بل النزاع- كما تقدم- هو في جواز الاجتماع و عدمه من اية جهة فرضت و ليس جهتيا. و عليه فما دام النزاع غير واقع في الجواز في صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لا تدخل في محل النزاع في مسألتنا.

فوجب- اذا- تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

الفرق بين بابي التعارض و التراحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض و باب التراحم، ثم بينهما و بين مسألة الاجتماع. (۱) و لا بد من بيان الفرق بينها

لتنکشف جيدا حقیقه النزاع فی

تکلیف به سوی مکلف، تکلیف به محال است و در این فرض به قواعد باب مزاحمت باید رجوع شود که اگر مرجح در کار باشد ذو المرجح مقدم است و اگر مرجح در بساط نباشد مکلف مخیر می‌باشد (که بحث آن خواهد آمد) علی ای حال، عدم مندوحه باعث می‌شود که بین هر دو تکلیف تراحم برقرار باشد و از بحث اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود.

(۱). مرحوم مظفر اولاً فرق میان باب تعارض و باب تراحم را بیان می‌فرماید و ثانیاً فرق

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۳

مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال فی التفرقة: (۱) انه لا شبهة فی أن من موارد التعارض بین الدلیلین ما إذا كان بین الدلیلی الامر و النهی عموم و خصوص من وجه، و ذلك من اجل العموم من وجه بین متعلقی الامر و النهی، أى العموم من وجه الذى يقع بین عنوان المأمور به و عنوان المنهى عنه، بينما ان التراحم بین الوجوب و الحرمة من موارد ایضا العموم من وجه بین الامر و النهی من هذه الجهة. و كذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فیما إذا كان بین عنوانی المأمور به و المنهى عنه عموم من وجه.

فیتضح انه مورد واحد- و هو مورد العموم من وجه بین متعلقی الامر و النهی- یصح ان یکون مورداً للتعارض و باب التراحم و مسألة الاجتماع، فما المائر و الفارق؟

فنقول: ان العموم من وجه انما يفرض (۲) بین متعلقی الامر و النهی فیما إذا كان

بین باب تراحم و باب تعارض و بین باب اجتماع امر و نهی را یادآور می‌شود و ثالثاً پس از فرقه‌های مذکور حقیقت نزاع در مسئله مورد بحث کاملاً کشف خواهد شد و چکیده ۶ صفحه بحث همین سه مطلبی است که بیان گردید، یعنی مرحوم مظفر سه مطلب مذکور را در حدود ۶ صفحه بحث کرده است.

(۱). یعنی رمز مشکل بودن مسئله تفرق و فرق گذاردن بین باب تراحم و تعارض و اجتماع امر و نهی، این است که هر سه باب در موردی محقق می‌شوند که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد، یعنی تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی در موردی که بین متعلق امر و نهی، عموم و خصوص من وجه باشد تحقق پیدا می‌کنند و این است که فرق گذاردن بین هر سه باب خیلی مشکل است.

(۲). مرحوم مظفر فرق گذاردن بین هر سه باب را از اینجا آغاز می‌نماید و ما حصل فرق از این قرار است، عنوانی که در متعلق خطاب اخذ می‌شود، به دو نحوه خواهد بود.

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ در متعلق خطاب به نحو عموم استغراقی می‌باشد که همه افراد را به نحو عطف به «واو» شامل می‌شود، یعنی حکم به تعداد افراد، منحل خواهد شد، در این صورت هر کدام از دو دلیل، مورد اجتماع و تلاقی را شامل می‌شود و سرانجام هر کدام در مورد تلاقی، حکم مخالف خود را نفی می‌کند مثلاً مولی فرموده: اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق، بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است که هر دو دلیل در عالم فاسق،

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۴

العنوانان يلتقيان فی فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان و معنونه او من قبيل الكلّي و فرده. و هذا بدیهی. و لكن العنوان المأخوذ فی متعلق الخطاب من جهة عمومه علی نحوین:

تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هریک بنحو عموم استغراقی می‌باشد، لذا «اکرم کلّ عالم» می‌گوید باید «عالم فاسق» اکرام شود و به دلالت التزامی وجوب عدم اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند و همچنین «لا تکرّم کلّ فاسق» می‌گوید همه فساق نباید اکرام شود فاسق عالم را هم شامل می‌شود، و به دلالت التزامی وجوب اکرام را از فاسق نفی خواهد کرد، بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نمایند و این نحوه اول از باب تعارض خواهد بود.

بنابراین تعارض چند تا مشخصه مخصوص به خود دارد:

۱- عنوان به نحو عموم استغراقی اخذ می‌شود.

۲- در مورد تلاقی هر دو دلیل حجّیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

نحوه دوّم: (ان یکون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مطلق الوجود...) این است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ می‌شود که افراد خود را به نحو عطف به «او» شامل می‌شود، مثلاً- مولی فرموده: «صلّ و لا تغصب» که وجوب به طبیعت صلاة و حرمت به طبیعت غضب تعلق گرفته است و هر کدام صرف الوجود را طلب دارند و شمول آنها نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می‌باشد، بنابراین در مورد تلاقی (صلاة در مکان غضبی) هر کدام از دو دلیل، دیگری را تکذیب نمی‌کنند چه آنکه مورد اجتماع مصداق هریک از دو متعلق هر دو دلیل می‌باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلاة و غضب رفته است، بنابراین نحوه دوّم اخذ عنوان، مورد تراحم می‌باشد و در همین نحوه دوّم اگر مندوحه باشد از باب اجتماع امر و نهی می‌باشد و اگر مندوحه نباشد از باب تراحم خواهد بود.

این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی.

و سرانجام معلوم می‌گردد که حقیقت نزاع، در مسئله اجتماع امر و نهی آنجایی است که عنوان به نحو عموم بدلی اخذ شود و دو دلیل از نظر امتثال در موردی مزاحم هم گردد و مکلف مندوحه را هم داشته باشد، در خصوص این مورد نزاع شده است که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۵

۱- أن یکون ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مصادیقه علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات، فیکون شاملا فی سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحکوم بالحکم الآخر، فیعبد فی حکم المتعرض لحکم خصوص موضع الالتقاء. و لو من جهة کون موضع الالتقاء متوقع الحدوث- علی وجه یکون من شأنه ان ینبه علیه المتکلم فی خطابه، فیکون أخذ العنوان علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبيه و نحوه. و لا نضایقک ان تسمى مثل هذا العموم: العموم الاستغراقی كما صنع بعضهم.

و المقصود أن العنوان إذا أخذ فی الخطاب علی وجه یسع جمیع الافراد بما لها من الکثرات و المميزات یکون فی حکم المتعرض لحکم کل فرد من افراده، فیکون نافیا بالدلالة الالتزامیة لكل حکم مناف لحکمه.

۲- أن یکون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیا فی مطلق الوجود المضاف إلى طبیعة العنوان من دون ملاحظه کونه علی وجه یسع جمیع الافراد، أي لم تلحظ فیہ الکثرات و المميزات فی مقام الامر بوجود طبیعة و لا- فی مقام النهی عن وجود طبیعة الاخری، فیکون المطلوب فی الامر و المنهی عنه فی النهی صرف وجود طبیعة. و لتسم مثل هذا العموم: العموم البدلی كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذا فی الخطاب علی (النحو الاول) فان موضع الالتقاء یکون العام حجة فیہ کسائر الافراد الاخری، بمعنی أن یکون متعرضا بالدلالة الالتزامیة لنفی أي حکم آخر مناف لحکم العام بالنسبة إلى الافراد و خصوصیات المصادیق.

و فی هذه الصورة لا بد أن یقع التعارض بین دلیلی الامر و النهی فی مقام الجعل و التشريع لانهما یتکاذبان بالنسبة إلى موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامیة فی کل منهما علی نفی الحکم الآخر بالنسبة إلى موضع الالتقاء.

و التحقیق ان التعارض بین العامین من وجه انما یقع بسبب دلالة کل منهما بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم الآخر، و من أجلها یتکاذبان. و الا فالدالتان المطابقتان بانفسهما فی العامین من وجه لا یتکاذبان؛ فلا یتعارضان ما لم یلزم من ثبوت مدلول احدهما نفی مدلول الاخری، فلیس التنافی بین المدلولین المطابقین الا تنافیا بالعرض لا بالذات.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۶

و من هنا یعلم أن هذا الفرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذاً فی الخطاب علی (النحو الاول) - ینحصر فی كونه مورداً للتعارض بین الدلیلین، و لا- تصل النبوءة إلى فرض التراحم بین الحكمین فیہ، و لا إلى النزاع فی جواز اجتماع الامر و النهی و عدمه، لان مقتضى القاعدة فی باب التعارض هو تساقط الدلیلین عن حجیتهما بالنسبة إلى مورد الالتقاء فلا یجوز فیہ الوجوب و لا الحرمة. و لا يفرض التراحم او مسألة النزاع فی جواز الاجتماع الا حیث يفرض شمول الدلیلین لمورد الالتقاء و بقاء حجیتهما بالنسبة الیه. أى انه لم یکن تعارض بین الدلیلین فی مقام الجعل و التشریح.

و ان كان العنوان مأخوذاً علی (النحو الثانی) فهو مورد التراحم أو مسألة الاجتماع و لا یقع بین الدلیلین تعارض حیثئذ، و ذلك مثل قوله: صلّ، و قوله: لا- تغصب، باعتبار انه لم یلحظ فی کل من خطاب الامر و النهی الكثرات و المميزات علی وجه یسع العنوان جمیع الافراد و ان كان نفس العنوان فی حد ذاته و اطلاقه شاملاً لجمیع الافراد، فانه فی مثله یكون الامر متعلقاً بصرف وجود الطبیعة للصلاة و امتثاله یكون بفعل أى فرد من الافراد، فلم یکن ظاهراً فی وجوب الصلاة حتى فی مورد الغصب علی وجه یكون دالاً- بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لحرمة الغصب فی المورد. و كذلك النهی یكون متعلقاً بصرف طبیعة الغصب فلم یکن ظاهراً فی حرمة الغصب حتى فی مورد الصلاة علی وجه یكون دالاً بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لوجوب الصلاة.

و فی مثل هذین الدلیلین إذا كانا علی هذا النحو یكون کل منهما أجنباً فی عموم عنوان متعلق الحكم فیہ عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى انه غیر متعارض بدلالته الالتزامیة لنفی الحكم الآخر، فلا یتکاذبان فی مقام الجعل و التشریح.

فلا یقع التعارض بینهما اذ لا دلالة التزامیة لكل منهما علی نفی الحكم الآخر فی مورد الالتقاء، و لا تعارض بین الدالتین المطابقتین بما هما، لان المفروض ان المدلول المطابق من کل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبی فی نفسه عن العنوان المتعلق للحکم الآخر.

و حیثئذ إذا صادف أن ابتلی المكلف بجمعها علی نحو الاتفاق فحاله لا- یخلو عن احد امرین: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بینهما، و لكنه هو الذى جمع بینهما بسوء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۷

اختیاره و تصرفه، و اما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بینهما.

فان كان (الاول) - فان المكلف حیثئذ یكون قادراً علی امتثال کل من التکلیفین فیصلی و یترك الغصب، و قد یصلی و یغصب فی فعل آخر. فاذا جمع بینهما بسوء اختیاره بأن صلی فی مكان مغصوب، فهنا یقع النزاع فی جواز الاجتماع بین الامر و النهی، فان قلنا بالجواز كان مطیعاً و عاصياً فی آن واحد، و ان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان یكون مطیعاً لا غیر إذا رجحنا جانب الامر او عاصياً لا غیر إذا رجحنا جانب النهی، لانه حیثئذ یقع التراحم بین التکلیفین فیرجع فیہ إلى اقوى الملائکین.

و ان كان (الثانی) - فانه لا محالة یقع التراحم بین التکلیفین الفعلیین، لانه - حسب الفرض - لا معارضة بین الدلیلین فی مقام الجعل و الانشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف علی التفریق بین الامثالین، فیدور الامر - حیثئذ - بین امتثال الامر و بین امتثال النهی، اذ لا یمکنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذى ینبغى ان یعول علیه فی سر التفریق بین بابی التعارض و التراحم و بینهما و بین مسألة الاجتماع فی مورد العموم من

وجه بین متعلقی الخطایین خطاب الوجوب و الحرمة، و لعله یمكن استفادته من مطاوی کلماتهم و ان كانت عباراتهم تضییق عن التصریح بذلك، بل اختلفت کلمات اعلام اساتذتنا رضوان الله علیهم فی وجه التفریق.

فقد ذهب صاحب الکفایة إلی (انه لا یكون المورد من باب الاجتماع (۱) الا إذا

.....

(۱). مرحوم مظفر (ره) پس از بیان تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی، می‌خواهد تفرقه و جداسازی‌ای که از ناحیه صاحب کفایه در این زمینه ارائه شده است را یادآور بشود، و در پایان، فرق گذاری را که مرحوم محقق نائینی راجع به باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی ارائه فرموده ذکر می‌نماید و بحث در زمینه تفرقه را به پایان می‌برد.

ما حصل فرمایش صاحب کفایه راجع به تفرقه بین باب تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی از این قرار است: که اگر در مورد اجتماع دو دلیل وجوب و حرمت، مناط حکم وجوب و حکم حرمت، احراز شود در این صورت مورد اجتماع، از باب تراحم و اجتماع امر و نهی خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۸

أحرز فی کل واحد من متعلقی الایجاب و التحریم مناط حکمه مطلقا حتی فی مورد التصادق و الاجتماع، و اما إذا لم یحرز مناط کل من الحکمین فی مورد التصادق مع العلم بمناط احد الحکمین بلا- تعین، فالمورد یكون من باب التعارض للعلم الاجمالی حیث یبکذب احد الدلیلین الموجب للتنافی بینهما عرضا).

هذا خلاصة رأیه رحمه الله، فجعل احراز مناط الحکمین (۱) فی مورد الاجتماع و عدمه

(قبلا گفتیم که در باب تراحم اگر مندوحه باشد باب اجتماع امر و نهی است و اگر مندوحه نباشد باب تراحم خواهد بود) مثلا صلاة در مکان غضبی محل اجتماع (صلّ) و (لا تغضب) می‌باشد و مناط حکم وجوب صلاة، که مصلحت داشتن و محبوبیت آن باشد، محرز است و همچنین مناط حکم حرمت غضب که همان مفسده داشتن و مبعوضیت آن باشد ایضا محرز است، بنابراین صلاة در مکان غضبی از باب تراحم است و با مندوحه داشتن از باب اجتماع امر و نهی می‌شود.

و امّا اگر مناط حکم وجوب و حرمت در مورد اجتماع، محرز نباشد منتهی علم اجمالی به مناط یکی از دو حکم بنحو لا- علی التّعیین در مورد اجتماع حاصل است، در این صورت، مسئله مورد اجتماع هر دو دلیل، از باب تعارض خواهد بود، مثلا عالم فاسق، مورد اجتماع «اکرم کلّ عالم» (و لا- تکرم کلّ فاسق) می‌باشد و مناط وجوب اکرام و همچنین مناط حرمت اکرام در عالم فاسق محرز نمی‌باشد و علم اجمالی داریم که عالم فاسق یا باید واجب اکرام باشد و یا باید محرم اکرام باشد، بنابراین مسئله عالم فاسق از باب تعارض خواهد بود چه آنکه هر کدام از دو دلیل، یکدیگر را در مورد عالم فاسق تکذیب می‌نمایند و یا مثلا در مورد روز جمعه دلیلی می‌گوید که صلاة ظهر واجب و دلیل دیگر می‌گوید صلاة جمعه واجب می‌باشد.

(۱). این بود خلاصه نظر صاحب کفایه که عدم احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تعارض قرار می‌دهد و احراز مناط حکمین در مورد اجتماع، مسئله را از باب تراحم و اجتماع امر و نهی قرار می‌دهد، بینما انّ المناط عندنا ... در حالی که مناط تفرقه از نظر ما این بود که اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری، دلالت داشت تکاذب حاصل می‌شود و مسئله از باب تعارض خواهد شد و اگر چنین دلالتی در کار نبود و تکاذب حاصل نگردید، مسئله از باب تراحم و اجتماع امر و نهی خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۸۹

هو المناط فی التفرقة بین مسألة الاجتماع و باب التعارض، بینما ان المناط عندنا فی التفرقة بینهما هو دلالة الدلیلین بالدلالة الالتزامیة علی نفی الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة یحصل التکاذب بین الدلیلین فیتعارضان و بدونها لا تعارض فیدخل المورد فی مسألة الاجتماع.

و یمکن دعوی التلازم بین المسلمین (۱) فی الجملة، لانه مع تکاذب الدلیلین من ناحیة دلالتهم الالتزامیة لا یحرز وجود مناط الحكمین فی مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تکاذبهما یمکن احراز وجود المناط لكل من الحكمین فی مورد الاجتماع، بل لا بد من احراز مناط الحكمین بمقتضى اطلاق الدلیلین فی مدلولهما المطابقی.

و اما شیخنا (النائینی) فقد ذهب إلى: (۲) «ان مناط دخول المورد فی باب التعارض

(۱). ممکن است ادعا کنیم فیما بین تفرقه و فرق گذاری مرحوم صاحب کفایه و مرحوم مظفر تلازم وجود دارد چه آنکه در صورت تکاذب دلیلین یکدیگر را به توسط دلالت التزامی، مناط حکمین در مورد اجتماع محرز نمی‌باشد و در صورت عدم تکاذب، مناط حکمین ممکن است محرز باشد.

کوتاه‌سخن: امکان دارد که مال و مرجع هر دو فرق گذاری صاحب کفایه و مرحوم مظفر یکی باشد.

(۲). مرحوم محقق نائینی فرق و جداسازی سومی را بیان فرموده است و ما حصل آن این است که اگر حیثیت و عنوان هر دو عام من وجه، تعلیلی باشد در این صورت در مورد اجتماع، هر دو دلیل یکدیگر را تکذیب می‌نمایند و مسئله داخل در باب تعارض می‌باشد و اگر حیثیت تقییدی باشد مسئله داخل در باب تراحم است، اگر قید مندوحه نباشد، و اگر قید مندوحه باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود. مثلاً حیثیت و عنوان اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق تعلیلی است به این معنا که عالم بودن علت و وجوب اکرام است و فاسق بودن علت حرمت اکرام است و لذا هر دو دلیل در مورد عالم فاسق، اجتماع می‌کنند و نظر بر اینکه علت و وجوب اکرام در عالم فاسق که (عالم بودن) باشد موجود است، لذا دلیل (اکرم کلّ عالم) اکرام عالم فاسق را واجب می‌نماید و همچنین علت حرمت اکرام در (عالم فاسق) که فاسق بودن باشد موجود است و لذا دلیل (لا تکرم کلّ فاسق) اکرام عالم فاسق را حرام می‌نماید و بدین کیفیت تکاذب حاصل است و مسئله، داخل در باب تعارض می‌باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۰

أن تكون الحیثیتان فی العامین من وجه حیثیتین تعلیلیتین لانه حیثیتین متعلق الحكم فی کل منهما بنفس ما یتعلق به فیتکاذبان، و اما إذا کانتا تقییدیتین فلا یقع التعارض بینهما و یدخلان حیثیت فی مسألة الاجتماع مع المندوحه و فی باب التراحم مع عدم المندوحه». و نحن نقول: فی الحیثیتین التقییدیتین إذا کان بین الدلالتین تکاذب من أجل دلالتهم الالتزامیة علی نفی الحكم الآخر علی نحو ما فصلناه فان التعارض بینهما لا محالة واقع و لا تصل النوبة فی هذا المورد للدخول فی مسألة الاجتماع.

و لنا مناقشه معه فی صورة الحیثیة التعلیلیة یطول شرحها (۱) و لا- یهم التعرض لها الآن و فیما ذکرناه الکفایة و فوق الکفایة للطالب المبتدئ.

الحق فی المسألة

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع (۲) و بیان موضع النزاع نقول: ان الحق فی

و امّا در مثال (صلاة در مکان غصبی) حیثیت و عنوان (صلّ) و (لا تغصب) تقییدی می‌باشد و داخل در باب تراحم است اگر قید مندوحه نباشد و اگر قید مندوحه موجود باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی خواهد بود.

و نحن نقول: مرحوم مظفر می‌خواهد با یک ضربه فنی پایه‌های جداسازی مرحوم نائینی را در هم بریزد، می‌فرماید: در حیثیت تقییدی اگر هر دو دلیل با دلالت التزامی حکم دیگری را نفی نماید و سرانجام تکاذب حاصل شود بلاشک بین هر دو دلیل تعارض حاصل است و با آنکه حیثیت هر دو دلیل، تقییدی می‌باشد داخل در باب اجتماع امر و نهی نخواهد بود. این مناقشه مربوط به صورت حیثیت تقییدی بود.

(۱). و ما با مرحوم نائینی در صورت حیثیت تعلیلی ایضا مناقشه داریم و نظر بر اینکه شرح و بسط آن طولانی می‌باشد از مطرح ساختن آن صرف نظر می‌نماییم.

بنابراین بهترین تفرقه و جداسازی بین باب تعارض و باب تراحم و اجتماع امر و نهی، همان تفرقه و جداسازی است که مرحوم مظفر ارائه فرمودند، و علیکم بالتأمل و الدقة.

(۲). هم‌اکنون مرحوم مظفر پس از بیان مباحث گذشته تبعا للمحققین المتأخرین در مورد مسئله مورد بحث و نزاع، نظر و اعتقاد خود را اعلام می‌نماید و می‌فرماید: در مسئله اجتماع امر و نهی حق آن است که اجتماع امر و نهی جایز می‌باشد و جهت اثبات مدعای خود دلیلی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۱

را با طول و تفصیلی که در حدود ۵ صفحه گسترش داده است ارائه می‌نماید و ما با رعایت اختصار ما حاصل و خلاصه آن دلیل را بیان خواهیم کرد زیربنای دلیل جواز اجتماع امر و نهی را امور ثلاثه‌ای که مترتب بر یکدیگر می‌باشند تشکیل می‌دهد:

امر اول: این است که متعلق تکلیف (یعنی وجوب و حرمت که از امر و نهی حاصل می‌شوند) نفس عنوان است نه معنون، مثلاً- در مثال صلاة در مکان غصبی معنون واحد است که همان عمل خارجی ارکان مخصوصه که دارای رکوع و سجود می‌باشد، خواهد بود و بر این معنون واحد دو تا عنوان کلی که وجود ذهنی دارند (صلاتیّت و غصبیّت) منطبق می‌شود و متعلق تکلیف صلاتیّت و غصبیّت می‌باشد و معنون که وجود خارجی است، هرگز متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه معنون نمی‌تواند متعلق شوق واقع شود و تکلیف که همان طلب بعث و زجر باشد حالت شوق را دارد و تعلق به معنون پیدا نمی‌کند.

معنون اگر در حال عدم باشد متعلق شوق واقع نمی‌شود چه آنکه مشتاق الیه و آنچه که مورد شوق قرار می‌گیرد یک نوع تحقق و وجود (مثلاً وجود ذهنی و فرضی) باید داشته باشد و همچنین معنون اگر در حال وجود باشد و وجود خارجی پیدا کند ایضا متعلق شوق واقع نمی‌شود چه آنکه در این صورت تعلق شوق بموجود خارجی تحصیل حاصل خواهد بود.

بنابراین آنچه که وجود ذهنی و فرضی دارد عنوان است و باید عنوان، متعلق شوق باشد، و علاوه بر ما ذکر شوق از امور نفسانی می‌باشد و مشتاق الیه و متعلق آن باید در افق نفس موجود باشد و آنچه که در افق نفس و ذهن موجود است عنوان است نه معنون، همان‌طوری که علم و خیال و وهم و اراده از امور نفسانی می‌باشد و متعلق آن‌ها اولاً و بالذات وجود ذهنی می‌باشد و ثانیاً و بالعرض موجود خارجی خواهد بود.

کوتاه‌سخن: متعلق شوق باید از یک جهت وجدان و وجود داشته باشد که همان وجود ذهنی و نفسی است و از یک جهت فقدان و عدم داشته باشد که همان فقدان و عدم خارجی است و عنوان است که از یک جهت وجدان دارد یعنی وجود ذهنی و نفسی دارد و از یک جهت فقدان دارد که در خارج موجود نمی‌باشد و متعلق شوق، عنوان خواهد بود و تکلیف که همان بعث و زجر و طلب است همانند شوق باید به عنوان متعلق شود نه به معنون.

امر دوم: (ثانیاً) انا لما قلنا بان متعلق التکلیف هو العنوان ... آن است که عنوان با وجود ذهنی خود متعلق تکلیف نخواهد بود چه آنکه عنوان صلاتیّت و یا غصبیّت مثلاً با وجود

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۲

المسألة هو (الجواز).

و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

و (سندنا) یبتنی علی توضیح و اختیار ثلاثه أمور مترتبة:

(اولا) - ان متعلق التكليف سواء كان امرا او نهيا ليس هو المعنون، ای الفرد الخارجي للعنوان بماله من الوجود الخارجي، فانه يستحيل

ذلك، بل متعلق التكليف دائما و ابدا هو العنوان، علی ما سیأتی توضیحه.

و اعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لانه اما ان يتعلق به حال عدمه او حال وجوده، و كل منهما لا يكون، اما

الاول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم

ذهنی خود دارای مفسده نمی‌باشد و مصلحت و مفسده مترتب بر معنون می‌باشند بلکه عنوان با تخلیه از وجود ذهنی داشتن و به

اعتبار اینکه نشان‌دهنده معنون است و فانی در معنون می‌باشد، متعلق تکلیف خواهد بود.

بنابراین عنوان زمانی می‌تواند متعلق تکلیف باشد که اولاً- از موجود ذهنی بودن تخلیه گردد و ثانيا لباس دیگری را بپوشد و آن

لباس عبارت از لباس (اعتبار) یعنی به اعتبار اینکه نشانگر معنون است و فانی در معنون می‌باشد متعلق تکلیف خواهد بود.

امر سوم: (ثالثا) انا اذ نقول ان المتعلق التکلیف ... آن است که متعلق تکلیف عنوان است به اعتبار آنکه نشان‌دهنده معنون و فانی در

معنون می‌باشد این نه به این معنا است که تکلیف از عنوان به معنون سرایت می‌کند و در حقیقت معنون متعلق تکلیف می‌شود،

چنانچه بعضیها چنین گفته‌اند که تکلیف با واسطه عنوان به معنون سرایت می‌کند و به معنون تعلق می‌گیرد، لما تقدم ان المعنون

يستحيل ... قبلا بیان کردیم که معنون هرگز نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود و واسطه شدن عنوان، نمی‌تواند در معنون تغییر و

دگرگونی ایجاد نماید تا تعلق تکلیف بر آن استحاله نداشته باشد و بلکه منظور و مقصود ما از اینکه عنوان به اعتبار مرآت بودنش

برای معنون و به اعتبار فنای آن در معنون متعلق تکلیف واقع می‌شود، این است که مرأه بودن و فانی بودن عنوان در معنون مصحح

آن است که عنوان متعلق تکلیف واقع شود، همان‌طوری که بیان گردید عنوان با وجود ذهنی نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد و این

فانی بودن و مرأه بودن عنوان برای معنون باعث نمی‌شود که تکلیف از عنوان به معنون سرایت کند و معنون در حقیقت متعلق

تکلیف باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۳

و تحقق المعدوم بما هو معدوم لان المشتاق اليه له نوع من التحقق بالشوق اليه و هو محال واضح، و اما الثاني فلانه يكون الاشتياق

اليه تحصيلاً للحاصل و هو محال.

فاذن لا يتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده و لا حال عدمه.

مضافا إلى ان الشوق من الامور النفسية، و لا يعقل أن يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم و الخيال و

الوهم و الارادة و نحوها، و لا يعقل أن يتشخص بما هو خارج عن أفق النفس من الامور العينية. فلا بد أن يتشخص بالشئ المشتاق

اليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، و هو المشتاق اليه اولاً و بالذات و هو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، و

لكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك و مرأه عما في الخارج- أي عن المعنون- فان المعنون يكون مشتاقا اليه ثانيا و بالعرض،

نظير العلم فانه لا- يعقل ان يتشخص بالامر الخارجي، و المعلوم بالذات دائما و أبدا هو العنوان الموجود بوجود العلم و لكن بما هو

حاك و مرأه عن المعنون، و اما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة انما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان و جهة فقدان فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من

جميع الجهات. و جهة الوجدان في المشتاق اليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في أفق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني

فرضی. و جهة الفقدان فی المشتاق الیه هو عدمه الحقیقی فی الخارج، و معنی الشوق الیه هو الرغبة فی اخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

و إذا كان الشوق علی هذا النحو فکذلك حال الطلب و البعث بلا فرق، فیکون حقیقه طلب الشیء هو تعلقه بالعنوان لاخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

(ثانیا) - انا لما قلنا بأن متعلق التکلیف هو العنوان لا- المعنون لا- نعنی أن العنوان بماله من الوجود الذهنی یكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لان مثار الآثار و متعلق الغرض و الذی ترتب علیه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان. بل نعنی ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنی لانه بماله من الوجود الذهنی او بما هو مفهوم، و معنی تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنی انه یتعلق به نفسه باعتبار أنه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۴

مرآة عن المعنون و فان فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهنی عين التحلية به. (۱)

(ثالثا) - انا اذ نقول: ان المتعلق للتکلیف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون و فان فيه - لا- نعنی ان المتعلق الحقیقی للتکلیف هو المعنون و أن التکلیف یسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فناءه فيه - كما قيل - فان ذلك باطل بالضرورة ایضا، لما تقدم أن المعنون یتستحيل أن یكون متعلقا للتکلیف باى حال من الاحوال، و هو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا یخرجه عن استحالة تعلق التکلیف به.

بل نعنی و نقول: ان الصحيح أن متعلق التکلیف هو العنوان بما هو مرآة و فان فی المعنون علی أن یكون فناؤه فی المعنون هو المصحح لتعلق التکلیف به فقط، اذ أن الغرض انما یقوم بالمعنون المبنى فيه، لا أن الفناء یجعل التکلیف ساریا إلى المعنون و متعلقا به. و فرق کبیر بین ما هو مصحح لتعلق التکلیف بشیء و بین ما هو بنفسه متعلق التکلیف. (۲) و عدم التفرقة بینهما هو الذی أوهم القائلین بان التکلیف یسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه و لا یزال هذا الخلط بین ما هو بالذات و ما هو بالعرض مثار کثیر من الاشتباهات التي تقع فی علمی الاصول و الفلسفة. و الفناء و الآلیة فی الملاحظة هو الذی یوقع الاشتباه و الخلط، فیعطی ما للعنوان للمعنون و بالعکس.

و إذا عسر علیک تفهیم ما نرمی الیه فاعتبر ذلك فی مثال الحرف (۳) حینما نحکم

.....

(۱). (تخلية) فاعل (تكون) می باشد و ضمیر (فیه) به عنوان راجع می شود و مرجع ضمیر (به) (اعتبار) می باشد یعنی تخلیه و خالی ساختن عنوان را از وجود ذهنی عین مزین ساختن آن عنوان را به اعتبار اینکه مرآة معنون و فانی در معنون است خواهد بود.

(۲). فرق و تفاوتی بس بزرگ و عظیم است بین آنچه که مصحح تعلق تکلیف است که همان مرآة بودن و فانی بودن عنوان در معنون باشد و بین آنچه که بنفسه متعلق تکلیف است که همان عنوان باعتبار مذکور باشد و فرق نگذاردن بین دو شیء مزبور، باعث شده که یک عده ای قائل به سرایت شده اند که تکلیف از عنوان به معنون سرایت می کند و معنون را همانند عنوان متعلق تکلیف دانسته اند (دقت فرمایید).

و حال آنکه بیان کردیم که معنون هرگز نمی تواند متعلق تکلیف واقع شود

(۳). ممکن است قبول این مطلب که عنوان به اعتبار مرآة بودنش و فانی بودنش در معنون، متعلق تکلیف باشد و تکلیف از عنوان به معنون سرایت نکند و متعلق بودن منحصر به عنوان

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۵

علیه بانه لا یخبر عنه، فان عنوان الحرف و مفهومه اسم یخبر عنه، کیف و قد أخبر عنه

باشد و معنون از متعلق بودن تکلیف به کلی محروم بماند، سنگین و دشوار باشد و لکن با مقایسه کردن مطلب مذکور را با مثالی که در مورد حرف ذکر می‌نماییم، سنگینی و دشواری مرتفع خواهد شد، مثلا می‌گوییم: الحرف لا یخبر عنه.

(حرف مخبر عنه و مبتدا واقع نمی‌شود) (الحرف) مبتدا است و (لا- یخبر عنه) خبر است، در این مثال حرف مبتدا و مخبر عنه واقع شده است، چگونه می‌توانیم بگوییم که حرف مخبر عنه واقع نمی‌شود در حالی که (الحرف) مخبر عنه واقع شده است و لکن ماجرا از این قرار است که: (الحرف) اسم است و عنوان برای حرف حقیقی (من و الی و عن و علی ...) می‌باشد و همین عنوان که اسم است مبتدا واقع شده و «لا- یخبر عنه» بر آن حمل شده است و همین عنوان یعنی (الحرف) به اعتبار اینکه نشانگر حروف حقیقی می‌باشد و فانی در آن‌ها است محکوم شده است به اینکه مخبر عنه واقع نمی‌شود نه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود موضوع برای «لا یخبر عنه» واقع شده باشد، چه آنکه این عنوان به وجود ذهنی خود معنای اسمی می‌باشد و مخبر عنه واقع خواهد شد.

بنابراین مصحح اینکه این عنوان (لا یخبر عنه) حمل شده است همان مرآت بودن و فانی شدن آن عنوان است در معنون که حرف حقیقی باشد که حرف حقیقی (لا یخبر عنه) می‌باشد نه خود این عنوان، و موضوع واقع شدن عنوان (که الحرف باشد) هیچ‌گاهی در معنون که حرف حقیقی باشد سرایت نمی‌کند و لذا حرف حقیقی هرگز موضوع برای محمول واقع نخواهد شد.

کوتاه‌سخن: تاکنون ثابت گردید که متعلق تکلیف و امر و نهی عنوان است منتهی عنوان به اعتبار آنکه مرأه معنون است و فانی در معنون است، متعلق تکلیف می‌باشد و تکلیف از عنوان به معنون سرایت نخواهد کرد، یعنی اولاً و بالذات عنوان متعلق است و ثانياً و بالعرض معنون متعلق خواهد بود و سرانجام معلوم می‌شود که اجتماع امر و نهی محذور عقلی ندارد چه آنکه در مثال صلاة در دار غضبی متعلق امر، عنوان صلاة و متعلق نهی عنوان غضب می‌باشد و هر دو عنوان جدای از هم بوده و در معنون واحد که ارکان مخصوصه در مکان غضبی باشد جمع شده‌اند و لذا آقای مکلف نظر بر اینکه مصداق مأمور به را انجام داده ممتثل و مطیع و نظر بر اینکه مصداق غضب و منهی عنه را مرتکب شده عاصی و گناهکار خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۶

بانه لا- یخبر عنه، و لکن انما صح الاخبار عنه بذلك فباعتبار فناءه فی المعنون لانه هو الذی له هذه الخاصیة و یقوم به الغرض من الحكم، و مع ذلك لا- یجعل ذلك کون المعنون- و هو الحرف الحقیقی- موضوعاً للحکم حقیقه اولاً- و بالذات، فان الحرف الحقیقی یتستحیل أن یکون موضوعاً للحکم و طرفاً للنسبة بأی حال من الاحوال و لو بتوسط شیء، کیف و حقیقته النسبة و الربط و خاصته أنه لا یخبر عنه. و علیه فالمخبر عنه اولاً و بالذات هو عنوان الحرف، لکن لا بما هو مفهوم موجود فی الذهن فانه بهذا الاعتبار یخبر عنه، بل بما هو فان فی المعنون و حاک عنه، فالمصحح للاخبار عنه بأن لا یخبر عنه هو فناؤه فی معنونه فیکون الحرف الحقیقی المعنون مخبراً عنه ثانياً و بالعرض، و ان كان الغرض من الحكم انما یقوم بالمفنی فیه و هو الحرف الحقیقی.

و علی هذا یتضح جلیاً کیف أن دعوی سرایة الحكم اولاً و بالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بین ما هو المصحح للحکم علی موضوع باعتبار قیام الغرض بذلك المصحح فیجعل الموضوع عنواناً حاکمياً عنه، و بین ما هو الموضوع للحکم القائم به الغرض فالمصحح للحکم شیء و المحکوم علیه و المجعول موضوعاً شیء آخر. و من العجیب أن تصدر مثل هذه الغفلة من بعض أهل الفن فی المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسرایة یقصد ان العنوان یؤخذ فانیاً فی المعنون و حاکمياً عنه و أن الغرض انما یقوم بالمعنون فذلك حق و نحن نقول به و لکن ذلك لا ینفعه فی الغرض الذی یهدف الیه، لانا نقول بذلك من دون أن نجعل متعلق التکلیف نفس المعنون و انما یکون متعلقاً له ثانياً و بالعرض، کالمعلوم بالعرض كما أشرنا الیه فیما سبق. فان العلم انما یتعلق بالمعلوم بالذات و یتقوم به و لیس هو

الا- العنوان الموجود بوجود علمي، و لكن باعتبار فنائه في معنونه، يقال للمعنون انه معلوم و لكنه في الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، و هذا الفناء هو الذي يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقي للعلم هو المعنون، و لقد أحسنوا في تعريف العلم بأنه حصول صورة الشيء لدى العقل، لا حصول نفس الشيء، فالمعلوم بالذات هو الصورة و المعلوم بالعرض نفس الشيء الذي حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدم و اتضح ما رمينا اليه من أن متعلق التكليف أولا و بالذات هو العنوان و ان المعنون متعلق له بالعرض - يتضح لك الحق جليا في مسألتنا (مسألة اجتماع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۷

الامر و النهي) و هو: ان الحق (جواز الاجتماع).

و معنى جواز الاجتماع انه لا- مانع من أن يتعلق الايجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للايجاب و التحريم الا بالعرض، و ليس ذلك بمحال فان المحال انما هو ان يكون الشيء الواحد بذاته متعلقا للايجاب و التحريم.

و عليه، فيصح أن يقع الفعل الواحد امثالا للامر (۱) من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه و عصيانا للنهي من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهي عنه. و لا محذور في ذلك ما دام أن ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه و بذاته يكون متعلقا للامر و للنهي ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للامر و النهي. غاية الامر ان تطبيق العنوان المأمور به على هذا الفعل يكون هو الداعي إلى اتیان الفعل، و لا فرق بين فرد و فرد في انطباق العنوان عليه، فالفرد الذي ينطبق عليه العنوان المنهي عنه كالفرد الخالي من ذلك في كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل في الانطباق. و لا فرق في ذلك (۲) بين أن يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنون او لم يكن

(۱). یعنی انجام عمل ارکان مخصوصه همان طوری که مصداق مأمور به، «صلاة» می باشد مصداق منهی عنه «غصب» ایضا خواهد بود، به عبارت دیگر دو عنوان کلی «صلاة» و «غصب» بر آن عمل صادق است و لذا مکلف در عین حال که مطیع است عاصی ایضا می باشد، بنابراین امر و نهی در دو عنوان تعلق گرفته است و اگر متعلق امر و نهی همان عمل واحد (یعنی معنون) بود اجتماع ضدین لازم می آمد و محذور عقلی داشت غایه الامر ... منتهی داعی بر انجام عمل مذکور (یعنی معنون) همان تطبیق عنوان مأمور به بر آن عمل خواهد بود و این فردی از صلاة که در مکان غضبی واقع شده و منهی عنه می باشد با فرد دیگر، مانند صلاة در مسجد، هیچ فرقی ندارد، همان طور که صلاة در مسجد داعی می شود صلاة در مکان غضبی ایضا داعی خواهد شد.

(۲). و همچنین نظر بر اینکه (عنوان) متعلق تکلیف است نه معنون لذا قضیه تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نمی شود نقشی ندارد و علی کلا التقدیرین محذور عقلی در کار نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۸

ما دام أن المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في المأمور به و المنهي عنه على وجه يسع جميع الافراد (۱) حتى موضع الاجتماع، و هو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهة اطلاق الدليل، فانه حينئذ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية على نفى حكم الآخر في موضع الالتقاء فيتكاذبان، و عليه يقع التعارض بينهما و يخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلا.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الامر على وجه (۲) يكون

(۱). در گذشته نزدیک تحت عنوان فرق بین باب تعارض و تراحم و بین باب اجتماع امر و نهی مرحوم مظفر فرمودند که اخذ عنوان در متعلق خطاب به دو نحوه می‌باشد:

نحوه اول: این است که عنوان به صورت عموم استغراقی، در متعلق خطاب، اخذ می‌شود که جمیع افراد حتی فرد مورد اجتماع هر دو دلیل را، شامل می‌شود مانند اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق. که در این صورت مسئله از باب تعارض می‌شود و قواعد باب تعارض باید به جریان افتد و این فرض از مسئله مورد بحث (اجتماع امر و نهی) خارج خواهد بود و عبارت (نعم لو کان العنوان ... الی کما سبق بیان ذلک فضلا) به همین مطلب اشاره دارد و از محلّ بحث خارج می‌باشد.

(۲). این عبارت تا پایان بحث یعنی تا عبارت (و قد تقدّم توضیح فساد هذا الوهم ...) ص ۵۹۹ ایضا اشاره به فرضی دارد که از محلّ بحث ما خارج است و ما حاصل سخن در این یک صفحه آن است که بعضی از علماء قدرت شرعی را در متعلق امر، شرط نموده‌اند یعنی امر بر چیزی تعلق می‌گیرد که آن چیز علاوه بر مقدوریت عقلی، مقدوریت شرعی باید داشته باشد و نفس خطاب به تکلیف، اقتضای مقدور بودن شرعی متعلق را خواهد داشت بنابراین در مثال مذکور (صلاة در مکان غصبی) عنوان مأمور به یعنی صلاة بر صلاة در مکان غصبی منطبق نمی‌شود چه آنکه این فرد از صلاة بخاطر منهی عنه بودن، مقدور شرعی نخواهد بود و لذا عنوان مأمور به (یعنی طبیعت صلاة) بر فرد مزبور انطباق ندارد و اتیان فرد مزبور داعی ندارد و آنچه که مأمور به امر (صلّ) می‌باشد صلاتی است که از نظر شرعی مقدور مکلف باشد و فرد مزبور مقدور شرعی نمی‌باشد و عنوان مأمور به به آن فرد، انطباق ندارد و انجام آن فرد بلا داعی خواهد بود و فرض مذکور از محلّ بحث خارج می‌باشد و محلّ بحث آنجایی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۵۹۹

الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حیث لا یسع و لا یعم الفرد غیر المقدور فلا ینطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به علی موضع الاجتماع و لا یكون هذا الفرد غیر المقدور شرعا من أفراد الطبیعة بما هی مأمور بها. بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لتعلق التکلیف بالعنوان فان عنوان المأمور به یكون مقدورا علیه و لو بالقدرة علی فرد واحد من افراده. و لهذا قلنا إنّه لو انحصر تطبیق المأمور به فی خصوص موضع الاجتماع کما فی مورد عدم المندوحة یقع التراحم بین الحکمین فی موضع الاجتماع، لانه لا یصح تطبیق المأمور به علی هذا الفرد و هو موضع الاجتماع الا إذا لم یکن النهی فعلیا، کما لا یصح تطبیق عنوان المنهی عنه علیه الا إذا لم یکن الامر فعلیا، فلا بد من رفع الید عن فعلیه احد الحکمین و تقدیم الایم منهما. و لقد ذهب بعض اعلام اساتذتنا إلى أن القدرة مأخوذة فی متعلق التکلیف باعتبار أن الخطاب بالتکلیف نفسه یقتضی ذلك، لان الامر انما هو لتحریک المکلف نحو الفعل علی أن یصدر منه بالاختیار، و هذا نفسه یقتضی کون متعلقه مقدورا لامتناع جعل الداعی نحو الممتنع و ان کان الامتناع من ناحیه شرعیة.

و لکننا لم نتحقق صحه هذه الدعوی لان صحه التکلیف بطبیعة الفعل لا تتوقف علی أكثر من القدرة علی صرف وجود الطبیعة و لو بالقدرة علی فرد من أفرادها، فالعقل هو الذی یحکم بلزوم القدرة فی متعلق التکلیف، و ذلك لا یقتضی القدرة علی کل فرد من أفراد الطبیعة الا إذا قلنا بان التکلیف یتعلق بالافراد أولا و بالذات. و قد تقدم توضیح فساد هذا الوهم.

است که در متعلق امر تنها قدرت عقلی شرط باشد (و لکننا لم نتحقق صحه هذه الدعوی) مرحوم مظفر می‌فرماید ما دعوی مذکور را قبول نداریم چه آنکه در تعلق امر به شیء قدرت عقلی کافی می‌باشد و قدرت شرعی شرط نمی‌باشد و سرانجام با نفی اشتراط قدرت شرعی در متعلق امر، فرض مذکور داخل در محلّ نزاع خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۰

تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان (۱) من أن التكليف انما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا- بنفس الافراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بان تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا اليه فيما سبق، لانه سواء كان المعنون متعددًا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفياً و اثباتاً ما دام أن المعنون ليس متعلقاً للتكليف أبداً.

و على كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون او لم يتعدد.

و لو سلمنا جدلاً (۲) بان التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سرايه التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق أنه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد و قد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة (۳) تقتضى بأن نحكم بان تعدد العنوان يوجب

(۱). مرحوم مظفر مختار خود (قول به جواز اجتماع) را مبتنی بر آن ساخت که (عنوان) به اعتبار مرآة بودن و فانی بودن، متعلق تکلیف می‌باشد و معنون به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق تکلیف واقع شود، و لذا قول به جواز توقف بر اینکه تعدد عنوان باعث تعدد معنون می‌شود، ندارد، چه آنکه متعلق تکلیف عنوان است و عنوان بدون شک متعدد است و اجتماع امر و نهی در شیئی واحد لازم نمی‌شود، بنابراین چه معنون با تعدد عنوان متعدد بشود و یا متعدد نشود قول به جواز ثابت و پابرجا است و نیاز به تعدد معنون ندارد.

(۲). یعنی از باب جدل و پذیرفتن سخن خصم اگر قبول کنیم که به اعتبار سرایت تکلیف از عنوان به معنون متعلق تکلیف معنون است نه عنوان در این صورت قائل به جواز باید تعدد معنون را ثابت نماید و اگر تعدد معنون ثابت نشود قول به جواز بی‌اساس خواهد بود.

علی ای حال، مرحوم مظفر می‌فرماید: این چنین نیست که اگر متعلق تکلیف معنون باشد بطور کلی بگوییم که تعدد عنوان در همه جا و همیشه موجب تعدد معنون می‌شود، بلکه تعدد عنوان گاهی موجب تعدد معنون می‌شود و گاهی نمی‌شود.

(۳). قاعده کلی وجود ندارد که طبق آن قاعده حکم نماییم که تعدد عنوان باعث تعدد معنون می‌شود چنانچه بعضی از اعظم (مرحوم نائینی) خودشان را به تکلف انداخته‌اند تا همچنین قاعده را تنقیح و ثابت نمایند و گویا نظر مبارک مرحوم نائینی این است که در مورد عموم و خصوص من وجه که در شیئی واحد اجتماع دارند تعدد عنوان باید موجب تعدد معنون بشود و الا اگر معنون به تعدد عنوان متعدد نشود عامین من وجه از عامین من وجه

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۱

تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا، و كان نظره الشريف يرمى إلى أن العامين من وجه يمتنع صدقهما على شيء واحد من جهة واحدة و الا- لما كانا عامين من وجه، فلا بد أن يفرض هناك جهتان موجودتان في المجمع احدهما هو الواجب و ثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحثيتين تركيباً انضمامياً لا اتحادياً الا إذا كانت الحثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقيديتين فان الواجب و المحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً (۱) و هو ذات المحيث بهاتين الحثيتين. و حينئذ يقع التعارض

بودن خارج خواهد شد.

و خلاصه مرحوم محقق نائینی نظر مبارکشان این است که تعدد عنوان باعث و موجب تعدد معنون می‌شود.

و نظر مرحوم مظفر این است که گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد می‌شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

(۱). منظور و مقصود بعضی از اعظم (محقق نائینی) این است که اگر حیثیت و عنوان شیئی، «تقییدی» باشد، در این صورت ترکیب

انضمامی بوده و معنون متعدّد خواهد بود که واجب چیزی است و حرام چیز دیگر خواهد بود، و اما اگر حیثیت عنوان «تعلیلی» باشد در این صورت تعدد عنوان و حیثیت باعث تعدد معنون نمی‌شود و سرانجام واجب و حرام در شیء واحدی اجتماع دارند و مسئله از باب تعارض خواهد شد، حیثیت تعلیلی مثلاً به آقای زید دو عنوان عالم و عادل صادق است، صدق عنوان معلول آن است که مبدأ علم در زید قائم شده است و صدق عنوان (عادل) علت دیگری دارد که عبارت است از قیام مبدأ عدالت در زید.

بنابراین هر دو عنوان «عالم» و «عادل» حیثیت تعلیلی می‌باشند و موجب تعدّد معنون نمی‌شود و ترکیب اتحادی خواهد بود، و اما حیثیت تقییدی آن است که دو عنوان و حیثیت که هر دو فعلیت دارند در یکجا جمع شوند، مانند عنوان صلاة و غضب در عمل ارکان مخصوصه در مکان غضبی که حیثیت هر کدام تقییدی می‌باشد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون خواهد شد و اتحاد هر دو انضمامی می‌باشد.

کوتاه‌سخن: بعضی از اعظم در حیثیت و عنوان تقییدی بطور کلی قائل به تعدد معنون به تعدد عنوان گردید و مرحوم مظفر تقریر بعضی از اعظم را مورد نقد قرار می‌دهد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۲

بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتنا.

و فی هذا التقرير ما لا یخفی علی الفطن اما (اولاً) (۱) فان العنوان بالنسبة إلی معنونه تارة یكون منتزعا منه باعتبار ضم حیثیة زائده علی الذات مباينة لها ماهیة

(۱). ما حصل نقد اول مرحوم مظفر بر بعضی اعظم این است که انتزاع عنوان از معنون گاهی به اعتبار این است که حیثیت زائدی بر ذات که ماهیة و وجودا با آن ذات تباین دارد و ضمیمه آن ذات، و معنون می‌شود، مثلاً انتزاع ایض را از جسم به اعتبار این است که وصف بیاض را ضمیمه آن جسم می‌نماییم و گاهی انتزاع عنوان از معنون به اعتبار نفس ذات آن معنون است، مثلاً عنوان ایض را از بیاض انتزاع می‌کنیم که ذات بیاض منشأ انتزاع خواهد بود و انتزاع صفات کمال (علم و قدرت و ...) از ذات باری تعالی از قبیل قسم دوم می‌باشد که ذات حق منشأ انتزاع صفات کمال خواهد بود.

بنابراین دیدیم که ماجرا به طور کلی و همیشه آن‌چنان نیست که بعضی از اعظم فرمودند یعنی در همه جا انتزاع عنوان از معنون نیاز به ضمیمه حیثیت زائد ندارد و در همه جا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی‌کند چنانچه در مورد ذات حق باری تعالی انتزاع عنوان نیاز به حیثیت زائد ندارد و تعدد عنوان باعث تعدد معنون نخواهد شد.

و اما ثانیاً: ما حصل نقد دوم مرحوم مظفر بر بعضی از اعظم این است که در همه جا این چنین نیست که عنوان از حقیقت متأصله و مابازاء خارجی و واقعی کشف نماید تا تعدد عنوان از تعدد معنون حکایت نماید بلکه در بعضی موارد عنوان اصلاً مابازاء ندارد مثلاً عنوان ممتنع الوجود، در واقع و حقیقت مابازاء ندارد و لذا تعدد عنوان از تعدد معنون کشف نمی‌کند، به عبارت دیگر در بعضی موارد اصلاً معنونی در کار نیست تا تعدد داشته باشد، و شاید عنوان غضب این چنین باشد یعنی ما به ازاء نداشته باشد.

نتیجه بحث طبق نظریه مرحوم مظفر این شد: برفرضی که متعلق تکلیف معنون باشد قول به جواز اجتماع امر و نهی در صورتی تثبیت می‌شود که معنون با تعدد عنوان متعدد بشود و با تعدد معنون که متعلق امر و نهی می‌باشد اجتماع جایز خواهد بود و در غیر این صورت یعنی اگر معنون متعدد نباشد اجتماع امر و نهی جایز نبوده و مسئله از باب تعارض می‌شود و از باب اجتماع امر و نهی خارج خواهد بود و از طرف دیگر تعدد عنوان همیشه و در همه جا باعث تعدد معنون نمی‌شود، بلکه گاهی معنون به تعدد عنوان متعدد می‌شود و گاهی متعدد نخواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۳

و وجودا کالایبض بالقیاس إلى الجسم فان صدق الایبض علیه باعتبار عروض صفه البیاض علیه الخارجة عن مقام ذاته، و أخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیة زائده على الذات کالایبض بالقیاس إلى نفس البیاض فان نفس البیاض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الایبض منه بلا حاجة إلى ضم بیاض آخر الیه، لانه بنفس ذاته أیبض لا بیاض آخر. و مثل ذلك صفات الکمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حیثیة اخرى زائده على الذات.

و علیه فلا یجب فی کل عنوان منتزع أن يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیة زائده على الذات.

و اما (ثانیا) فان العنوان لا یجب فیہ أن يكون کاشفا عن حقیقه متأصله على وجه يكون انطباق العنوان أو مبداه علیه من باب انطباق الکلی على فردہ، بل من العناوین ما هو مجعول و معتبر لدى العقل لصرف الحکایة و الكشف عن المعنوی من دون أن يكون بازائه فی الخارج حقیقه متأصله، مثل عنوان العدم و الممتنع، بل مثل عنوان الحرف و النسبة، فانه لا یجب فی مثله فرض حیثیة متأصله ینتزع منها العنوان. و مثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاما یصح انطباقه على حقائق متعددة من دون أن يكون بازائه حیثیة واقعیة غیر تلك الحقائق المتأصله. و لعل عنوان الغضب من هذا الباب فی انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة و على غیرها من سائر التصرفات، فکل تصرف فی مال الغير بدون رضاه غضب مهما كانت حقیقه ذلك التصرف و من أيه مقوله كانت.

ثمرة المسألة

من الواضح ظهور ثمره النزاع فیما إذا كان (۱) المأمور به عبادة، فانه بناء على

(۱). مسئله مورد بحث در رابطه با بروز و ظهور ثمره نزاع در آن، صورت‌های متعدد و گوناگونی پیدا می‌کند و طبق بیان کتاب به ذکر یک‌یک از صورت‌هایی که ثمره و فائده فقهی در آن‌ها ظاهر می‌شود می‌پردازیم و از یادآوری صورت‌هایی که محل ظهور ثمره نمی‌باشند صرف نظر خواهیم کرد.

صورت اول: علی القول بامتناع اجتماع امر و نهی اولاً و عبادی بودن مأمور به ثانیا و علم

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۴

القول بالامتناع و ترجیح جانب النهی - كما هو المعروف - تقع العبادة فاسده مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بین المأمور به و المنهی عنه كما هو المفروض فی المسألة، لانه لا أمر مع ترجیح جانب النهی، و لیس هناك فی ذات المأمور به ما یصلح للتقرب به مع فرض النهی الفعلی لامتناع التقرب بالمبعد و ان كان ذات المأمور به مشتملا على المصلحة الذاتية و قلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية فی صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع (۱) بین المأمور به و المنهی عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصیرا أو عن نسیان و كان قد أتى بالفعل على وجه القربة - فالمشهور أن العبادة تقع صحیحه، و لعل الوجه فیہ هو القول بكفاية رجحانها الذاتي و اشتمالها على المصلحة الذاتية فی التقرب بها مع قصد ذلك و ان لم یکن الامر فعلیا. و قیل: أنه لا یبقی مصحح (۲)

داشتن به حرمت غضب ثالثا و جمع نمودن بین مأمور به و منهی عنه بطور تعمد رابعا و ترجیح جانب نهی را خامسا، مثلا- مولى فرموده صل و لا تغضب، و آقای مکلف صلاة را در مکان غضبی بر گزار می‌نماید در این صورت با پنج قیدی که بیان شد ثمره و فایده فقهی آن است که صلاة مذکور فاسد و باطل است چه آنکه با ترجیح جانب نهی (لا تغضب)، امر (صل) از بیخ و بن ساقط می‌شود و صلاة در مکان غضبی امر ندارد و صحت و عبادت عبادت بدون قصد امر امکان‌پذیر نمی‌باشد و حتی اگر در صحت و عبادت عبادت قصد مصلحت ذاتی عمل را کافی بدانیم و قبول کنیم که ذات صلاة در مکان غضبی مصلحت دارد، درعین حال

صلاة مأتی بها در مکان غضبی در فرض صورت اول فاسد و باطل است، چه آنکه صلاة مذکور نهی فعلی دارد و منهی عنه نمی تواند وسیله تقرّب واقع شود.

(۱). آری، اگر مکلف صلاة را در مکان غضبی انجام بدهد و عن قصور نسبت به حرمت اتیان صلاة در مکان غضبی جاهل باشد و یا نسبت به غضبی بودن مکان حالت نسیان و فراموشی داشته باشد در این فرض مشهور بین علما این است که صلاة انجام شده صحیح است و شاید وجه صحت آن این است که ذات عمل مصلحت دارد و در صحت عبادت، قصد رجحان ذاتی و مصلحت ذاتی عمل کافی می باشد.

(۲). بعضی ها بر خلاف مشهور فرموده اند که صلاة مذکور با آنکه جهل به حرمت و یا نسیان انجام شده است در عین حال فاسد و باطل خواهد بود، چه آنکه در فرض مزبور بنا بر قول بامتناع اجتماع و بنا بر تقدّم جانب نهی همان طوری که امر (صلّ) ساقط می شود و آن

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۵

فی هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظرا إلى أن دلیلی الوجوب و الحرمة علی القول بالامتناع یصبحان متعارضین و ان لم یكونا فی حد أنفسهما متعارضین، فاذا قدم جانب النهی، فکما لا یبقی أمر كذلك لا یحرز وجود المقتضی له (۱) و هو المصلحة الذاتیه فی

صلاة بدون امر خواهد بود، و همچنین مقتضی امر (صلّ) در صلاة مأتی بها فی مکان الغضبی، ایضا از بین می رود، یعنی آن صلاة پس از سقوط امر، مصلحت ذاتی ندارد و لذا فاسد و باطل خواهد بود.

(۱). مرجع ضمیر (له) امر می باشد.

صورت دوم: هذا بناء علی الامتناع و تقدیم جانب النهی ... آن است که قائل به امتناع باشیم، اولاً و مأمور به عبادت می باشد ثانيا و مکلف علم به حرمت غضب داشته باشد ثالثاً و بین مأمور به و منهی عنه تعمدا جمع کرده باشد رابعاً جانب امر را تقدّم بداریم خامساً در این صورت بدون شک و شبهه صلاة در مکان غضبی صحیح است، چه آنکه با تقدیم جانب امر جانب نهی از بیخ و بن ساقط می شود لذا صحت صلاة مانعی نخواهد داشت.

صورت سوم: و كذلك الحقّ هو صحّة العبادة اذا قلنا بالجواز ... آن است که قائل به جواز اجتماع امر و نهی بشویم در این صورت صلاة در مکان غضبی صحیح است و عبادت خواهد بود و دلیل و وجه صحّت آن، از این قرار است: همان طوری که در مقام تشریح اگر امر و نهی متوجه دو تا عنوان مختلف بشود که هر دو عنوان در مجمع واحد اجتماع داشته باشند گفتیم که اشکال و مانعی ندارد یعنی تعلق امر و نهی به دو عنوان که در مجمع واحد جمع شده اند در مقام تشریح جایز است.

و همچنین در مقام امتثال، اجتماع امر و نهی مانعی ندارد چه آنکه قبلاً بیان گردید که معنون به هیچ وجه پیش از وجود و بعد از وجودش متعلق تکلیف واقع نمی شود و متعلق تکلیف عنوان می باشد و داعی برای اتیان معنون همان تطبیق عنوان مأمور به به آن معنون خواهد بود نه آنکه داعی، تعلق امر به ذات آن معنون باشد، بنابراین آقای مکلف وقتی که صلاة را در مکان غضبی انجام داد نظر بر اینکه صلاة مذکور مصداق مأمور به می باشد، لذا آقای مکلف مطیع خواهد بود، و نظر بر اینکه صلاة مذکور مصداق منهی عنه می باشد لذا آقای مکلف عاصی خواهد بود.

و کوتاه سخن: در صورت سوم علی القول به جواز دیدیم که ثمره و فایده فقهی به ظهور انجامید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۶

المجمع اذ تخصیص دلیل الامر بما عدا المجمع یجوز (۱) ان یكون لوجود المانع فی المجمع عن شمول الامر له، و یجوز أن یكون لانتفاء المقتضی للامر فلا یحرز وجود المقتضی.

هذا بناء على الامتناع و تقديم جانب النهی، و اما بناء على الامتناع و تقديم جانب الامر فلا شبهة فی وقوع العبادة صحیحة اذ لا نهی حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلین بناء على الامتناع فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية فی المجمع.

و كذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الامر و النهی إلى عنوانین مختلفین مع التقائهما فی المجمع فقلنا بجواز الاجتماع فی مقام الشریع، فکذلك نقول لا مانع من الاجتماع فی مقام الامتثال أيضا كما اشرنا الیه فی تحریر محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانین واحدا وجودا و لم یوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من أن المعنون لا يقع بنفسه متعلقا للتکلیف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده، و انما یکون الداعی إلى اتیان الفعل هو تطبیق العنوان المأمور به علیه الذی لیس بمنهی عنه، لا أن الداعی إلى اتیانہ تعلق الامر به ذاته، فیکون المكلف فی فعل واحد بالجمع بین عنوانی الامر و النهی مطیعا للامر من جهة انطباق العنوان المأمور به و عاصیا من جهة انطباق العنوان المنهی عنه، نظیر الاجتماع الموردي، كما تقدم توضیحه فی تحریر محل النزاع.

و قيل: ان (الثمرة) فی مسألتنا (۲) هو اجراء احکام المتعارضین علی دلیلی الامر

(۱). یعنی تخصیص دادن دلیل امر را که (صلّ) باشد به ماعدای فرد مجمع (فرد مجمع همان صلاة در مکان غضبی است و ماعدای آن، صلاة در مسجد و منزل و ... می باشد) یا بخاطر وجود مانع است که همان وجود نهی مانع می شود از تعلق امر (صلّ) به صلاة در مکان غضبی، و یا بخاطر عدم مقتضی می باشد یعنی تعلق امر (صلّ) به صلاة در مکان غضبی مقتضی ندارد مثلا مصلحت ذاتی ندارد، بنابراین در صلاة در مکان غضبی وجود مقتضی محرز نمی باشد و لذا صلاة مذکور با آنکه با جهل به حرمت و یا نسیانا در مکان غضبی انجام شده است فاسد و باطل است.

(۲). آقای قیل ثمره مسئله مورد بحث را این چنین عنوان نموده است که بنا بر قول به اجتماع امر و نهی، قواعد و احکام متعارضین بر هر دو دلیل امر و نهی جاری می شود که به

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۷

و النهی بناء على الامتناع، و اجراء احکام التراحم بینهما بناء على الجواز. و لکن اجراء احکام التراحم بینهما بناء على الجواز انما یلزم إذا كان القائل بالجواز انما یقول بالجواز فی مقام الجعل و الانشاء دون مقام الامتثال، بل یمتنع الاجتماع فی مقام الامتثال، و حیث لا محالة یقع التراحم بین الامر و النهی، اما إذا قلنا بالجواز فی مقام الامتثال ایضا كما أوضحناه فلا موجب للتراحم بین الحکمین مع وجود المندوحة، بل یکون مطیعا عاصیا فی فعل واحد کالاجتماع الموردي بلا- فرق، اذ لا دوران حیثند بین امتثال الامر و امتثال النهی.

اجتماع الأمر و النهی مع عدم المندوحة

تقدم الکلام کله فی اجتماع الامر و النهی فیما إذا كانت (۱) هناك مندوحة من الجمع

مرجحات سندی و دلالتی اخذ خواهد شد که قواعد باب تراحم مربوط به نفس حکم است و به سند و دلالت ربطی ندارد و لکن جریان احکام تراحم، بین دلیل امر و نهی، بنا بر قول به جواز، زمانی لازم و ضروری خواهد بود که قائل به جواز، تنها در مقام جعل و تشریع اجتماع را جایز بدانند و در مقام امتثال اجتماع را ممنوع بدانند که در این صورت بین امر و نهی تراحم به وجود می آید و باید احکام تراحم جاری گردد و اما اگر قائل به جواز، اجتماع امر و نهی را هم در مقام انشا و تشریع جایز بدانند و هم در مقام امتثال تجویز نمایند (چنانچه در صورت سؤم بیان کردیم) در این صورت با وجود مندوحة (یعنی با قدرت داشتن به اتیان صلاة در غیر مکان غضبی) تراحم وجود ندارد، بلکه آقای مکلف با انجام صلاة در مکان غضبی همان طوری که مطیع است عاصی ایضا خواهد

بود.

به عبارت دیگر از قبیل اجتماع موردی می‌شود که در اثناء صلاة به زن نامحرم نگاه نماید.

(۱). تاکنون بحث و نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی با قید مندوحوه مطرح بود یعنی محور و محوطه بحث این بود که آقای مکلف در عین حالی که می‌توانست صلاة را در غیر مکان غضبی انجام بدهد ولی به سوء اختیار خود صلاة را در مکان غضبی انجام می‌دهد و یا آنکه نسیانا و عن جهل صلاة را در مکان غضبی انجام می‌دهد بحث و نزاع این بود که آیا اجتماع امر و نهی در فرض مزبور جایز است یا خیر؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۸

بین المأمور به و المنهی عنه، و قد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره.

و يلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة او جهل. و قد ذهبنا إلى جواز الاجتماع في مقامی الجعل و الامتثال.

و بقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، و ذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلى هذا الجمع بينهما. و الاضطرار على نحوين: (الأول) - أن يكون (۱) بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبه، فيكون تصرفه في الارض واجبا من جهة انقاذ الغريق و حراما من جهة التصرف في المغصوب.

فانه في هذا الفرض لا بد أن يقع التزاحم بين الواجب و الحرام في مقام الامتثال، اذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام اطاعة الامر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الامر بين أن يعصى الامر او يعصى

و ما قول به جواز را اختیار نمودیم و با بررسی‌های مفصّلی که گذشت ثابت نمودیم که اجتماع امر و نهی همان‌طوری که در مقام جعل و تشریح جایز است و مانعی ندارد در مقام امتثال ایضا جایز و بلا مانع خواهد بود و هم‌اکنون نزاع مذکور را در جایی مطرح می‌نماییم که آقای مکلف نسبت به جمع بین مأمور به و منهی عنه اضطرار دارد، یعنی آقای مکلف غیر از مکان غضبی، مکان غیر غضبی دیگری ندارد که بتواند صلاة را در آن، انجام بدهد و اگر بخواهد اتیان صلاة نماید باید آن را در مکان غضبی انجام بدهد، در این فرض آیا اجتماع امر و نهی جایز است و یا خیر؟

(۱). نحوه اول اضطرار این است که خود مکلف حالت اضطرار را به اختیار خودش به وجود نیآورده است و بلکه اضطرار از ناحیه امر به وجود آمده است، مثلا امر (انقاذ الغریق) مکلف را مجبور ساخته که در زمین غیر، تصرف نماید و غریق را نجات دهد و انقاذ غریق راه دیگری جزء تصرف در ارض مغصوب ندارد و تصرف در ارض مغصوب از جهت انقاذ غریق واجب است، و از جهت اینکه تصرف در مال غضبی است حرام می‌باشد، در فرض مذکور ملاک امر که نجات نفس محترمه است قوی می‌باشد، لذا امر مقدّم است و نهی از تصرف در مال غیر فعلیت ندارد و ساقط خواهد شد و احیانا اگر ملاک نهی قوی باشد نهی مقدّم می‌شود و امر ساقط خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۰۹

النهی.

و في مثله يرجع إلى أقوى الملاكين، فان كان ملاك الامر اقوى - كما في المثال المذكور - قدم جانب الامر و يسقط النهی عن الفعلية، و ان كان ملاك النهی أقوى قدم جانب النهی، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.

(تنبيه) - مما يلحق بهذا الباب (۱) و يتفرع عليه ما لو اضطر إلى ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الاتيان بالعبادة على وجه يكون ذلك الفعل المحرم مصداقا لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الاتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذي قد اضطر اليه. و مثاله: المحبوس في مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة و لا يسعه الاتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل فی هذا الفرض يجب علیه الاتیان بالعبادة و تقع صحیحة، أو لا-؟ نقول: لا- ینغی الشک فی ان عبادته علی هذا التقدير تقع صحیحة، لانه مع الاضطرار إلى فعل الحرام لا تبقى فعلیه للنهی لاشترط القدرة فی التکلیف فالامر لا مزاحم لفعلیته، فیجب علیه اداء الصلاة، و لا بد أن تقع حیثئذ صحیحة.

نعم یستثنی من ذلك ما لو كان (۲) دلیل الامر و دلیل النهی متعارضین بأنفسهما من

(۱). یعنی یکی از ملحقات فرض مذکور، آنجایی است که مکلف برای انجام عبادت واجب مجبور است که فعل حرامی را مرتکب شود، مثلا در زمین غصبی مجبوس است و وقت صلاة ضیق می‌باشد و باید صلاة را در ارض غصبی انجام بدهد، در این صورت صلاة صحیح است و نهی (لا تغصب) نسبت به مکلف فعلیت ندارد.

(۲). اگر دلیل امر و نهی از ابتدای امر با هم تعارض داشته باشند و بخاطر مرجحات، جانب نهی را مقدم بداریم در این صورت عبادت صحیح نخواهد بود چه آنکه امر عبادت بر اثر تعارض سقوط کرده و هم‌اکنون که عبادت را انجام می‌دهد امر فعلی وجود ندارد تا با قصد آن امر، عبادت صحیح باشد و رجحان ذاتی ایضا ثابت نمی‌باشد چه آنکه بعد از تعارض دلیل امر و نهی و تقدیم جانب نهی، رجحان ذاتی در آن عبادت محرز نخواهد بود، گرچه قیله‌ای گفته است که پس از زوال فعلیت نهی بخاطر اضطرار دلیل امر دوباره زنده می‌شود و عبادت عبادت را تصحیح خواهد کرد، و لکن آقای قیل سوراخ دعا را گم کرده است و اینکه دلیل امر دوباره زنده می‌شود در جایی است که نهی از باب تراحم مقدم شده

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۰

اول الامر، و قد رجحنا جانب النهی باحد مرجحات باب التعارض، فانه فی هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحیحة، لان العبادة لا تقع صحیحة الا إذا قصد بها امثال الامر الفعلی بها- ان كان- او قصد بها الرجحان الذاتی قربه إلى الله تعالی. و المفروض انه هنا لا أمر فعلی لعدم شمول دلیله بما هو حجة لمورد الاجتماع لان المفروض تقدیم جانب النهی. و قیل: ان النهی إذا زالت فعلیته من جهة الاضطرار لم یبق مانع من التمسک بعموم الامر.

و هذه غفلة ظاهرة فان دلیل الامر بما هو حجة لا یكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بین الدلیلین و تقدیم دلیل النهی، فاذا اضطر المكلف إلى فعل المنهی عنه لا یلزم منه ان یعود دلیل الامر حجة فی مورد الاجتماع مرة ثانية. و انما یتصور أن یعود الامر فعلیا إذا كان تقدیم النهی من باب التراحم فاذا زال التراحم عاد الامر فعلیا.

و اما الرجحان الذاتی، فانه بعد فرض التعارض بین الدلیلین و تقدیم جانب النهی لا یكون الرجحان محزرا فی مورد الاجتماع، لان عدم شمول دلیل الامر بما هو حجة لمورد الاجتماع یحتمل فی وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، و انتفاء المقترضی و هو الملاك، فلا یحز و وجود الملاك حتی یصح قصده متقربا به إلى الله تعالی.

(الثانی)- (۱) ان یكون الاضطرار بسوء الاختیار، کمن دخل منزلا مغضوبا متعمدا، فبادر إلى الخروج تخلصا من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل فی الخروج لا

باشد و بعدا بخاطر اضطرار، نهی زائل شود و دلیل امر به صورت فعلی بودن زنده می‌شود و اما در باب تعارض چنین نخواهد بود.

(۱). نحوه دوّم اضطرار این است که مکلف حالت اضطرار را بدست خود و با اختیار خود به وجود آورده است، مثلا آقای مکلف بدون اجازه، تمعدا وارد منزل غیر شده است و بعدا جهت خلاصی از استمرار غضب مبادرت به خروج از منزل می‌نماید این خروج از منزل، از یک جهت واجب است چه آنکه مقدمه برای خلاصی از ادامه غضب می‌باشد و از جهت اینکه تصرف در مال غیر است حرام خواهد بود، و این مسئله در لسان متأخرین به (توسط در مغضوب) معروف شده است و مسئله مذکور از دو ناحیه مورد بحث

واقع می‌شود:

ناحیه اول: در این است که آیا تصرف خروجی حرام است و یا واجب می‌باشد.

ناحیه دوم: اگر در حال خروج صلاتی انجام بدهد صحیح است و یا باطل؟

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۱

شك فی انه تصرف غضبی ایضا، و هو مضطر إلى ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام و كان اضطراره اليه بمحض اختياره اذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

و تعرف هذه المسألة فی لسان المتأخرین بمسألة (التوسط فی المغصوب) و الكلام يقع فیها من ناحیتین:

۱- فی حرمة هذا التصرف الخروجی او وجوبه.

۲- فی صحة الصلاة المأتی بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب او وجوبه

اما (الناحية الاولى) - (۱) فقد تعددت الاقوال فیها، فقیل: بحرمة التصرف الخروجی

(۱). در مورد اینکه خروج از منزل غضبی حرام است و یا واجب است؟ پنج قول ارائه داده شده است:

قول اول: خروج از منزل و مکان غضبی حرام است.

قول دوم: خروج فقط وجوب دارد و حرمت نخواهد داشت، منتهی این خروج واجب عقاب ایضا دارد.

قول سوم: خروج تنها وجوب دارد و عقاب نخواهد داشت.

قول چهارم: خروج هم واجب است و هم حرام خواهد بود.

قول پنجم: خروج نه حرمت دارد و نه واجب خواهد بود بلکه عقاب خواهد داشت.

مرحوم مظفر قول اول را حق و مطابق واقع می‌داند و به منظور تثبیت آن استدلال می‌نماید، و ما حصل استدلال این است که آقای

مکلف پیش از دخول در منزل غضبی از همه تصرفات غضبی که یکی از آنها همین تصرف خروجی است، نهی شده بود و این

تصرف خروجی را با ترک دخول باید ترک می‌کرد و قدرت بر ترک تصرف خروجی داشت و حالا - که به سوء اختیار خود به

تصرف خروجی مضطر شده است در عین حال این تصرف خروجی حرام است، و دلیل کسی که می‌گوید تصرف خروجی حرمت

ندارد این است که تصرف خروجی اضطراری می‌باشد و شیئی اضطراری حرمت ندارد، در جواب می‌گوییم این اضطرار از ناحیه

خود آقای مکلف به وجود آمده است او به اختیار خود در منزل غضبی داخل شده و سرانجام با خروج اضطراری مواجه گشته است

و این خروج اضطراری یکی از

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۲

فقط، و قیل: بوجوبه فقط و لکن يعاقب فاعله، و قیل: بوجوبه فقط و لا يعاقب فاعله، و قیل: بحرمة و وجوبه معا، و قیل: لا هذا و لا

ذاک و مع ذلك يعاقب عليه.

فینبغی ان نبحت عن وجه القول بالحرمة، و عن وجه القول بالوجوب لیتضح الحق فی المسألة و هو القول الاول.

اما (وجه الحرمة) - فمبني على ان التصرف بالغضب بأى نحو من أنحاء التصرف (دخولا و بقاء و خروجا) محرم من أول الامر قبل

الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهی عن كل تصرف فی المغصوب حتى هذا التصرف الخروجی لانه كان متمكنا من تركه

بترك الدخول.

و من يقول بعدم حرمة فانه يقول به لانه يجد أن هذا المقدار من التصرف مضطر اليه سواء خرج الغاصب او بقى فيمتنع عليه تركه. و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة.

و لكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، و كان متمكنا من تركه بترك الدخول، و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فهو مخاطب من اول الامر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من اول الامر فى أفراد العنوان المنهى عنه، أى ان العنوان المنهى عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتى الخروج، و امتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لا- يخرج عن عموم العنوان. و نحن لا- نقول- كما سبق- ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنع تركه و ان كان الامتناع بسوء الاختيار.

و اما (وجه الوجوب)- (۱) فقد قيل: ان الخروج واجب نفسى باعتبار ان الخروج

افراد منهى عنه به حساب مى آید و همانند تصرف دخولی حرمت خواهد داشت و اضطرار تصرف خروجی باعث نمى شود که تصرف خروجی حرام نباشد و نظر بر اینکه اضطرار مذکور را خود مکلف به وجود آورده لذا اضطرار مزبور با حرمت خروج منافات ندارد و در عین اینکه خروج، اضطراری مى باشد حرام هم خواهد بود.

(۱). بعضی‌ها معتقدند که خروج از منزل غصبی یکی از افراد (تخلص از حرام) مى باشد

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۳

معنون بعنوان التخلص عن الحرام، و التخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا. و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الاعظم الانصارى- اعلى الله تعالى مقامه- على ما يظهر من تقريرات درسه.

و قيل: ان الخروج واجب غيرى- كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ ايضا- باعتبار انه مقدمه للتخلص من الحرام، و هو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

و الحق: انه ليس بواجب نفسى و لا غيرى.

اما أنه ليس (بواجب نفسى) فلأنه:

(اولا)- (۱) ان التخلص عن الشئ بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به

يعنى خروج، معنون است و عنوان (تخلص از حرام)، بر آن صادق مى باشد، بنابراین تخلص از حرام واجب نفسى مى باشد و (خروج) که معنون برای تخلص از حرام است واجب نفسى خواهد بود و این سخن به شيخ انصارى (ره) نسبت داده شده است و بعضیها معتقدند که خروج از منزل غصبی واجب غيرى مى باشد چه آنکه (خروج) مقدمه مى شود برای تخلص از حرام و تخلص از حرام و تخلص از استمرار غصب، ذی المقدمه است و وجوب نفسى دارد و اما خروج، مقدمه مى باشد و وجوب غيرى خواهد داشت.

(۱). مرحوم مظفر نه واجب نفسى بودن خروج را قبول دارد و نه واجب غيرى بودن آن را، بدین لحاظ واجب نفسى بودن «خروج» را با وجوه ثلاثه رد مى کند و همچنین با وجوه ثلاثه ديگر واجب غيرى بودن «خروج» را به ابطال مى کشاند و خلاصه وجوه ثلاثه بر ردّ واجب نفسى بودن (خروج) از قرار ذیل است: اولاً انّ التّخلص عن الشّئ ... آقاي قيل در مقام اثبات وجوب نفسى برای «خروج» فرمودند که عنوان «تخلص از حرام» که واجب نفسى مى باشد عنوان کلی است که بر «خروج» قابل تطبيق خواهد بود و (تخلص از حرام) وجوب نفسى دارد و معنون آن، که «خروج» باشد بلا شك وجوب نفسى خواهد داشت، مى گوئيم عنوان «تخلص از حرام» و عنوان «خروج» در مقابل هم مى باشند نه آنکه هر کدام بر ديگرى تصادق داشته باشند چه آنکه مراد از عنوان «تخلص از حرام» اگر تخلص از غصب باشد در این صورت آقاي مکلف در حال خروج مبتلا- به غصب مى باشد برای اینکه مکلف در حال خروج

متصرف به مغضوب خواهد بود، بنابراین (خروج) همان حالت ابتلا به غضب بوده و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۴

بدیل له لا یجتمعان، و هما من قبیل الملكة و عدمها. و هذا واضح.

و حینند نقول له: ما مرادك من التخلص الذی حکمت علیه بانه عنوان حسن؟

ان كان المراد به التخلص من أصل الغضب فهو بالخروج (۱) - أي الحركات الخروجية - مبتل بالغضب، لا أنه متخلص منه، لانه تصرف بالمغضوب.

و ان كان المراد به التخلص من الغضب الزائد الذی يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، و ذلك لان التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذی يصلح أن يكون زمانا للابتلاء لا بد ان يكون هو الذی يصدق عليه عنوان التخلص، مع أن زمان الحركات الخروجية سابق على زمان الغضب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو في حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغضب الزائد و لا متخلص منه، بل الغاصب مبتل بالغضب من حين دخوله إلى حين خروجه، و بعد خروجه يصدق عليه أنه متخلص من الغضب.

و (ثانيا) - ان التخلص لو كان عنوانا يصدق على الخروج، (۲) فلا ينبغي أن يراد من

مقابل و بدیل عنوان (تخلص از حرام) می باشد نه آنکه «خروج» مصداق و معنون (تخلص از حرام) باشد.

و اما اگر مراد از عنوان (تخلص از حرام) تخلص از غضب زائد یعنی استمرار غضب باشد در این صورت زمان خروج، سابق بر زمان غضب زائد است و مکلف در حال خروج مبتلا به غضب است و زمان تحقق خروج سابق بر تخلص از غضب زائد می باشد و ایضا (خروج) مصداق و معنون تخلص از حرام (که همان استمرار غضب باشد) نخواهد بود و لذا خروج نمی تواند وجوب نفسی داشته باشد. (۱). مرجع ضمیر (فهو) مکلف می باشد.

(۲). وجه دوم بر واجب نفسی نبودن «خروج» این است که اگر قرار باشد که عنوان (تخلص از حرام) بر (خروج) صادق باشد باید خروج را به حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می شود معنی نکنیم و بلکه (خروج) را به چیزی معنا کنیم که حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می شود، مقدمه و یا شبه مقدمه برای آن چیز باشد و آن چیز عبارت است از کون فی خارج الدار، در این صورت ایضا عنوان (تخلص از حرام) بر حرکات خروجی که تصرف در مغضوب است صادق نخواهد بود، چنانچه قائل به وجوب نفسی داشتن (خروج) می خواست ثابت کند که این حرکات

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۵

الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ينبغي أن يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له او بمنزلة المقدمة. فلا ينطبق اذا عنوان التخلص على التصرف بالمغضوب المحرم كما يريد أن يحققه هذا القائل.

و السّر واضح، (۱) فان الخروج يقابل الدخول و لما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد أن يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغضوب بالحركات الخروجية التي منها يكون الخروج فهو مقدمة او شبه المقدمة للخروج لا نفسه.

و (ثالثا) - لو سلمنا ان التخلص (۲) عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلا نسلم

خروجی که تصرف در مغضوب است معنون و مصداق برای عنوان (تخلص از حرام) است.

(۱). خروج در نقطه مقابل دخول است و دخول همان کون و بودن در داخل دار است که سابقه عدم دارد و خروج باید همان کون

و بودن در خارج دار باشد که مسبوق به عدم می‌باشد، بنابراین خروج چیزی است که حرکات خروجیه که تصرف در مغضوب است مقدمه و شبه مقدمه برای آن چیز خواهد بود و درعین حال وجوب نفسی برای آن حرکات خروجی که تصرف در مغضوب است و مورد بحث و نظر می‌باشد، ثابت نمی‌شود چه آنکه مصداق و معنوی (تخلص از حرام) «خروج» است نه آن حرکات خروجی و قدمهایی که به سوی درب خروجی برداشته می‌شود و تصرف در مغضوب است.

(۲). وجه سوم برای واجب نفسی نبودن «خروج» (حرکات خروجیه که تصرف در مغضوب است) آن است که تاکنون اصرار بر این بود که خروج و حرکات خروجی را از تحت عنوان (تخلص از حرام) خارج نماییم.

در وجه سوم می‌گوییم این حرکات خروجی داخل در عنوان «تخلص از حرام» می‌باشد قائل به وجوب نفسی داشتن «خروج» فوراً با خوشحالی عمیق می‌گوید عنوان «تخلص از حرام» واجب نفسی است و حرکات خروجی «آن» که معنوی آن می‌باشد بلا-شک واجب نفسی خواهد بود، می‌گوییم کی گفته است که عنوان «تخلص از حرام» وجوب نفسی دارد (دقت فرمایید) تخلص از حرام عبارت اخری ترک حرام است، نهی «لا-تغصب» دلالت بر زجر و منع از غضب می‌نماید و ترک حرام که همان تخلص از غضب باشد واجب نفسی دارنده مصلحت نمی‌باشد چه آنکه نهی از غضب، اقتضای امر به ترک غضب و تخلص از غضب را ندارد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۶

بوجوبه النفسی، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخري عن ترك الحرام، و ترك الحرام ليس واجبا نفسيا على وجه يكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهي عن الفعل، و قد تقدم ذلك في مبحث النواهي في الجزء الاول و في مسألة الضد في الجزء الثاني، فكما ان الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده العام أي نقيضه و هو الترك، كذلك ان النهي عن الشئ لا يقتضي الامر بضده العام أي نقيضه و هو الترك. و لذا قلنا في مبحث النواهي: ان تفسير النهي بطلب الترك كما وقع للقوم ليس في محله و انما هو تفسير للشئ بلازم المعنى العقلي، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على أن يكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل.

و كذلك في الامر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلا لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل و ليس في الامر الا مصلحة الفعل.

و اما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلأنه:

(أولاً)- قد تقدم (۱) ان مقدمه الواجب ليست بواجبه على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسی.

و (ثانياً)- ان الخروج (۲) الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا

بلکه ترک غضب و تخلص از غضب، لازم عقلی برای زجر و منع از غضب خواهد بود و این ترک غضب و تخلص از غضب ذی مصلحت نفسیه نمی‌باشد تا واجب نفسی باشد.

بنابراین عنوان تخلص از حرام، وجوب نفسی ندارد و خروج و حرکات خروجیه از دار غضبی که معنوی و مصداق برای (تخلص از حرام) است به هیچ وجه وجوب نفسی نخواهد داشت.

(۱). وجه اول بر واجب غیري نبودن خروج آن است که قائل به وجوب غیري داشتن «خروج» فرمودند که (خروج) مقدمه برای «تخلص از حرام» است و «تخلص از حرام» واجب است و مقدمه آن وجوب غیري و مقدمی خواهد داشت، فثبت اینکه «خروج» وجوب غیري و تبعی دارد می‌گوییم در بحث مقدمه واجب ثابت کردیم که مقدمه واجب، واجب نخواهد بود. بنابراین (خروج) از داشتن وجوب غیري و تبعی محروم می‌باشد.

(۲). ما حصل وجه دوم بر واجب غیري نبودن «خروج»: این است که «خروج» عبارت است

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۷

القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق انما هو مقدمة للكون في خارج الدار و الكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا- نفسه، و لا- يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لا- يلزمه فان المتلازمين لا يجب أن يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

و إذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته.

و (ثالثا)- لو سلمنا انّ التخلّص واجب نفسی (۱) و انه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له و ان مقدمة الواجب واجبة- لو سلمنا كل ذلك فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع على صفة الوجوب و ان توصل به إلى

از همان حرکات خروجی و قدم برداشتن به سوی درب خروجی و این حرکات خروجی مقدمه برای «تخلص از غضب» نمی باشد بلکه مقدمه برای «کون فی خارج الدار» خواهد بود، منتهی این «کون فی خارج الدار» ملازم با عنوان تخلص از حرام می باشد نه آنکه نفس تخلص از حرام باشد و بر فرض که عنوان (تخلص از حرام) واجب باشد لازم نمی آید که ملازم آن ایضا واجب باشد چه آنکه در مسئله ضد بیان کردیم که لازم نیست متلازمین در حکم، مشترک باشند، بنابراین (کون فی خارج الدار) واجب بودنش محرز نمی باشد و (خروج) که مقدمه آن می باشد چگونه واجب بودنش محرز خواهد بود؟

(۱). وجه سوّم بر واجب گیری نبودن «خروج» این است: بر فرضی که قبول نماییم عنوان (تخلص از حرام) وجوب نفسی دارد و ایضا قبول نماییم که تخلص از حرام، نفس (کون فی خارج الدار) است و حرکات خروجی مقدمه برای آن عنوان تخلص از حرام می باشد و ایضا قبول نماییم که مقدمه واجب، واجب خواهد بود، در عین حال (خروج) به عنوان مقدمه نمی تواند واجب باشد چه آنکه مقدمه واجب، زمانی می تواند وجوب گیری داشته باشد که مانعی در کار نباشد و اگر مانعی وجود داشته باشد از واجب بودن غیر، ساقط خواهد شد مثلا- با مرکب محرّم الزّکوب اگر طریق حج را بیسپاید این طّی طریق صفت وجوب گیری را به خود نمی گیرد در ما نحن فیه حرکات خروجی و قدم برداشتن های بسوی درب خروجی نظر بر اینکه تصرف در مال غیر است و حرام می باشد، هرگز صفت وجوب را به خود نمی گیرد و از باب مقدمه، واجب نخواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۸

الواجب. و هنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من افراد الحرام و هو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة (۱) انما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، و اما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التراحم بين حرمتها و وجوب ذیها لان الامر يدور حينئذ بين امثال الوجوب و بين امثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. و هنا الامر كذلك فان المقدمة منحصرة، و الواجب- و هو ترك الغضب الزائد- أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذ يكون الدوران في مقام التشريع. و اما لو كان الدوران واقعا بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض في المقام، فان المولى في مقام التشريع قد استوفى غرضه من اول الامر بالنهي عن الغضب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الا هم.

(۱). ما حصل اشکال این است که حرمت مقدمه واجب، زمانی از واجب بودن آن مقدمه ممانعت می کند که توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام نباشد و اما اگر توصل و رسیدن به ذی المقدمه منحصر به مقدمه حرام باشد و راه دیگری نداشته

باشد در این صورت محرم بودن مقدمه، مانع از واجب بودن مقدمه نخواهد بود، چه آنکه در فرض مذکور بین وجوب ذی المقدمه و حرمت مقدمه تراحم برقرار می‌شود و وجوب ذی المقدمه اهم است و باعث سقوط حرمت از مقدمه می‌شود و سرانجام صفت حرمت از مقدمه سلب شده و صفت وجوب برای مقدمه ثابت خواهد شد، فثبت اینکه «خروج» با آنکه محرم است وجوب گیری و مقدمی خواهد داشت.

قلت: ما حصل جواب این است که همه سخنان فان قلت درست است و قابل قبول می‌باشد ولی سخنان مستشکل در جایی درست است که حرمت مقدمه از ناحیه خود مکلف و بسوء اختیار مکلف نباشد و در ما نحن فیه فرض مسئله آنجایی است که مکلف بسوء اختیار خود حرمت (خروج) را به وجود آورده و لذا «خروج» هرگز به صفت وجوب از باب مقدمه، متصف نمی‌شود و بلکه خروج و حرکات خروجی حرام است و مکلف مجبوراً باید آن حرام را مرتکب شود و از دار غصبی خارج گردد و در عین حال منتظر عقاب در این رابطه ایضا باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۱۹

و انما الدوران وقع فی مقام استیفاء الغرض استیفاء خارجیا بسبب سوء اختیار المكلف بعد فرض ان المولی من اول الامر- قبل ان یدخل المكلف فی المحل المغصوب- قد استوفی كل غرضه فی مقام التشريع اذ نهی عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تراحم فی مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه أن يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، و نفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من افراد ما هو منهی عنه، و قد وقع فی هذا المحذور و الدوران بسوء اختیاره.

صحۀ الصلاة حال الخروج

و اما (الناحية الثانية) و هي صحۀ الصلاة (۱) حال الخروج، فانها تبني على اختيار احد الاقوال في الناحية الاولى. فان قلنا: بان الخروج يقع على صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الاتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها ام لم يضق، و لكن بشرط ألا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرماً منها عنه. فاذا استلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً فان كان الوقت ضيقاً، فلا بد أن يؤدي الصلاة حال الخروج و لا بد أن يقتصر منها على أقل الواجب فيصلي ايماء بدل الركوع و السجود. و ان كان الوقت متسعاً لادائها بعد الخروج و جب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

(۱). ناحیه دوم بحث اگر آقای مکلف در حین خروج از زمین غصبی اتیان صلاة نماید صحت صلاة مبتنی بر اختیار یکی از اقوال خمس است که در ناحیه اولی بیان گردید به این کیفیت اگر در ناحیه اولی قول به وجوب «خروج» را اختیار نمودیم در این صورت وقت صلاة چه ضیق باشد و چه ضیق نباشد اتیان صلاة در حال (خروج) مانعی ندارد منتهی اتیان صلاة در صورتی مانع ندارد که تصرفات بیشتری را در زمین مغصوب باعث نگردد، و الاً اگر اتیان صلاة علاوه بر حرکات خروجی و قدم زدن‌های به سمت درب خروجی، باعث تصرفات دیگری در زمین مغصوب بشود در این صورت اگر وقت صلاة ضیق باشد باید به اقل اکتفا نماید و جای رکوع و سجود به ایما و اشاره اکتفا کند و صلاة را انجام بدهد و اگر وقت موسع باشد باید بعد از خروج صلاة را اتیان نماید.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۰

و ان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة (۱) فانه مع سعة الوقت لا بد أن يؤديها بعد الخروج سواء استلزمت تصرفاً زائداً أم لم تستلزم، و مع ضيق الوقت يقع التراحم بين الحرام الغصبی و الصلاة الواجبة، و الصلاة لا تترك بحال فيجب أدائها مع ترك ما يستلزم منها تصرفاً زائداً فيصلي ايماء للركوع و السجود و يقرأ ماشياً فيترك الاطمئنان الواجب و هكذا.

و ان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة (۲) و لا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتى مع سعة الوقت على النحو الذي تقدم.

المسألة الخامسة - دلالة النهي على الفساد تحرير محل النزاع

اشاره

هذه المسألة (۳) من أمهات (۴) المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. و لأجل

(۱). اگر قائل شویم که (خروج) حرمت دارد و سرانجام عقابی در انتظار مکلف خواهد بود، در این صورت اگر وقت صلاة توسعه دارد اتیان صلاة چه مستلزم تصرفات زاید باشد یا نباشد باید به بعد از خروج محوّل شود و اما اگر وقت صلاة ضیق باشد باید صلاة را اتیان نماید منتهی تراحم بین حرام غصبی و صلاة واجب برقرار می شود و اداء صلاة واجب است با رعایت اقل واجب و ترک تصرفات زائد که طمأنینه و انجام رکوع و سجود ساقط می شود.

(۲). و اگر قائل شویم که (خروج) نه واجب است و نه حرام، در این صورت اداء صلاة در حال خروج حتی با سعه وقت آن مانعی ندارد منتهی در صورتی که مستلزم تصرفات زائد نشود.

(۳). پنجمین مسئله از مسائل ملازمات عقلیه غیر مستقله، مسئله دلالت نهی بر فساد است. پیش از بررسی و توضیح مطالب کتاب و فرمایشات مرحوم مظفر لازم است نکته‌ای را در رابطه با مسئله مورد بحث مورد توجه قرار بدهیم و آن نکته این است که مسئله دلالت نهی بر فساد اولاً جزء مسائل علم اصول است و ثانياً جزء مسائل عقلی غیر مستقل می باشد.

و امّا اصولی بودن مسئله مورد بحث از این قرار است که ملاک و معیار مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی واقع شود و بدون ضمیمه مسئله دیگر و بنفسها

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۱

تحریر محل النزاع فيها و توضیحه علینا أن نشرح الالفاظ الواردة فی عنوانها و هی کلمة: الدلالة، النهی، الفساد.

و لا بد من ذکر المراد من الشیء المنهی عنه أيضاً، لانه مدلول علیه بکلمة النهی اذ النهی لا بد له من متعلق.

إذا ینبغی البحث عن اربعة امور:

۱- (الدلالة). فانّ ظاهر (۵) اللفظة يعطى أن المراد منها الدلالة اللفظية و لعله لأجل

در استنباط حکم شرعی کلی مؤثر باشد و این خصوصیت در مسئله مورد بحث موجود است، چه آنکه در مسئله مورد بحث، در

حقیقت بحث از این است که آیا ملازمه بین تعلق نهی بشیء، و فساد و عدم صحت آن شیء موجود است یا خیر؟

اگر ملازمه ثابت باشد نتیجه کلی که بطلان و فساد منهی عنه باشد حاصل می شود.

و امّا عقلی بودن مسئله مورد بحث بدین لحاظ است که حاکم به ثبوت ملازمه بین حرمت شیئی و فساد و بطلان آن، عقل خواهد بود و لذا مسئله دلالت نهی بر فساد جزء مسائل عقلی بوده و به عالم لفظ ارتباطی نخواهد داشت.

(۴). مرحوم مظفر می فرماید: مسئله دلالت نهی بر فساد از مسائل بسیار مهم علم اصول است و از قدیم الايام محلّ بحث و نزاع بوده

است و ما بخاطر مشخص و واضح شدن محل نزاع در مسئله مزبور، سه کلمه‌ای را که در عنوان نزاع بکار رفته‌اند و همچنین کلمه

منهی عنه را باید مورد بررسی قرار دهیم و مراد و مقصود از آنها را مشخص نماییم.

(۵). غرض این است که آیا منظور و مقصود از (دلالت) در عنوان نزاع دلالت لفظی است و یا دلالت عقلی که همان اقتضا باشد، می‌باشد و یا آنکه مراد از دلالت اعم از دلالت لفظی و عقلی خواهد بود با ظهور بدوی از ظاهر لفظ (الدلالة) چنین فهمیده می‌شود که مراد از دلالت، دلالت لفظی است و لذا بعضی از اصولیین مسئله دلالت نهی بر فساد را در مباحث الفاظ درج نموده است و لکن با توجه به بحث‌هایی که علماء در مورد آن مسئله مطرح نموده‌اند و با توجه به گفتار اصولیین متأخرین، مراد و مقصود از (دلالت) همان اقتضای عقلی می‌باشد، بنابراین منظور از (دلالت) در محل نزاع دلالت عقلی و همان اقتضای عقلی خواهد بود که آیا طبیعت نهی از شیء، از نظر عقلی اقتضای فساد منهی عنه را دارد یا ندارد، و روی این جهت لازم نیست که دلیل دال، بر نهی از شیء حتما باید دلیل لفظی باشد، بلکه اگر دلیل

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۲

هذا الظهور البدوی أدرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الالفاظ، و لكن المعروف أن مرادهم منها ما يؤدي اليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة و جملة من الاقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الاصوليين. و عليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. و حينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهي عن الشيء فساد المنهي عنه عقلا، و من هنا يعلم أنه لا- يشترط في النهي أن يكون مستفادا من دليل لفظي. و في الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهي عن الشيء و فساد، او عن الممانعة و المنافرة عقلا- بين النهي عن الشيء و صحته. لا- فرق بين التعبيرين.

و لأجل هذا أدرجنا نحن هذه المسألة في قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم أن هذه الملازمة- على تقدير ثبوتها (۱)- من نوع الملازمات البينة بالمعنى الاخص. و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهي دالا بالدلالة الالتزامية على فساد المنهي عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية و العقلية.

دالّ بر نهی از شیء دلیل عقلی باشد ایضا نزاع مطرح است که آیا ملازمه عقلی بین نهی از شیء و فساد آن شیء وجود دارد یا خیر؟ و نظر بر اینکه بحث و نزاع در مسئله مورد نظر در حقیقت بحث از ملازمه و عدم ملازمه عقلیه است، لذا مسئله را در قسم ملازمات عقلیه مطرح نمودیم.

(۱). تاکنون معلوم گردید که مراد از دلالت، دلالت عقلی می‌باشد و در این عبارت مرحوم مظفر می‌خواهد یادآور شود که اگر از لفظ (دلالت) در عنوان نزاع، معنای عام که شامل دلالت لفظی و عقلی باشد، اراده شود ایضا صحیح می‌باشد و رمز صحت آن است که بعضی از علماء مدعی هستند که ملازمه مذکور (برفرض ثبوت آن) از نوع ملازمه بین به معنی الاخص بوده و لازم بین به معنی الاخص مدلول التزامی به دلالت لفظی خواهد بود و به دلالت عقلی ربطی ندارد و حينئذ مثلا لفظ (لا تقربوا الصیلة و انتم سكارى) به دلالت مطابقی بر نهی از صلاه دلالت دارد و به دلالت التزامی بر فساد و بطلان صلاه دلالت خواهد داشت، بنابراین اگر از لفظ (دلالت) اعم از دلالت لفظی و عقلی مراد باشد ایضا صحیح است و عنوان نزاع این ادعای بعضی از علماء را شامل خواهد شد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۳

و نحن نقول: هذا صحيح على هذا القول (۱) و لا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية و العقلية في العنوان حينئذ، و لكن النزاع مع هذا القائل أيضا يقع في الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحت معه أيضا يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلی. فالاولی أن يراد من الدلالة في العنوان الاقتضاء العقلی، فانه يجمع جميع الاقوال و الاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهی و ان لم يكن مستفادا من دليل لفظی.

و العبارة تكون اكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية قدس سرّه بقوله (اقتضاء النهي الفساد) فأبدل كلمة

الدلالة بكلمة الاقتضاء، و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء في عنوان المسألة متابعه لهم.

۲- (النهي). انّ كلمة النهي (۲) ظاهرة- كما تقدم في الجزء الاول ص ۱۷۰- في

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید که اگر مراد از (دلالة) در عنوان نزاع همان دلالت عقلی یعنی اقتضا باشد بهتر است و ادعای بعضی از علماء را شامل می‌شود چه آنکه نزاع با کسی که می‌گوید ملازمه از نوع ملازمه بین به معنی الاخص است در حقیقت نزاع از ملازمه عقلیه خواهد بود به این معنا که پیش از فرض دلالت لفظیه التزامیه با این قائل نزاع می‌شود که آیا ملازمه عقلیه بین نهی از شیء و فساد آن شیء، موجود است یا نه و در ادامه نزاع قائل مذکور ملازمه بین به معنی الاخص را مطرح می‌نماید، بنابراین در ابتدای امر نزاع و بحث با قائل مذکور، مربوط به ملازمه عقلیه و اقتضای عقلی خواهد بود، بنابراین اولی و سزاوار این است که (دلالة) به معنی اقتضای عقلی باشد و همه احتمالات و اقوال را شامل می‌شود و مخصوصا عنوان بحث، هر نهی را حتی نهی که مدلول دلیل لفظی نباشد شامل می‌شود.

کوتاه‌سخن: مراد از کلمه (دلالة) در عنوان نزاع، خصوص دلالت عقلی است که همان اقتضا باشد و لذا عبارت صاحب کفایه که کلمه (دلالة) را با کلمه (اقتضا) عوض نموده و به جای کلمه دلالت از کلمه (اقتضا) استفاده کرده است، از استقامت بیشتری برخوردار می‌باشد و مرحوم مظفر بخاطر پیروی از عادت قدما کلمه (دلالة) را در عنوان نزاع بکار برده و دست به تعویض کاری نزده است.

(۲). پیش از بیان اینکه مراد و مقصود از کلمه (نهی) چه می‌باشد باید توجه داشت که در شریعت مقدّس اسلام سه قسم نهی وجود دارد:

۱- نهی تحریمی، مانند لا تشرب الخمر، که شرب خمر منهی عنه به نهی تحریمی

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۴

خصوص الحرمة، و قلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهي تشمل النهي التحريمي و النهي التنزيهي (اي الكراهة). و لعل كلمة النهي في مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا- ظهورها في الحرمة، فلا بأس من تعميم النهي في العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع في كل منهما.

و كذلك كلمة النهي- باطلاقها- ظاهرة في خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، و لكن النزاع أيضا وقع في كل منهما فاذن ينبغي تعميم كلمة النهي في العنوان للتحريمي و التنزيهي و للنفسى و الغيرى، كما صنع صاحب الكفاية قدس سرّه و شيخنا النائيني قدس سرّه جزم باختصاص النهي (۱) في عنوان المسألة بخصوص التحريمى النفسى، لانه يجزم بان

می‌باشد.

۲- نهی تنزیهی و کراهتی، مانند لا تصلّ فی الحّمّام، که صلاة در حمام منهی عنها به نهی تنزیهی و کراهتی می‌باشد.

۳- نهی غیرى، مانند نهی از صلاتی که ازاله نجاست از مسجد توقّف بر ترک آن صلاة، دارد، صلاتی که ضدّ ازاله است منهی عنها به نهی غیرى می‌باشد.

در مورد کلمه (نهی) مسلمّ است همان‌طوری که در باب نواهی بیان کردیم موضوع له و معنای حقیقی نهی، منع و زجر می‌باشد و ظهور نهی در حرمت مستند به وضع نبوده و بلکه به حکم عقل ظهور در حرمت دارد، بنابراین کلمه نهی با توجه به حکم عقل ظهور در نهی تحریمی خواهد داشت و لکن کلمه نهی به لحاظ وضع که به معنای زجر و منع می‌باشد نهی تحریمی و تنزیهی را شامل می‌شود، بنابراین کلمه نهی در عنوان نزاع تعمیم داشته و هر دو قسم نهی را شامل می‌شود و نزاع در مورد هر دو قسم مطرح

می‌باشد و كذلك كلمه النهی - باطلاقها - ... و همچنین کلمه نهی از نظر ظهور اطلاقاً تنها نهی تحریمی نفسی را شامل می‌شود و لکن نزاع در مورد نهی غیرى ایضا مطرح است، بنابراین باید کلمه نهی را در عنوان نزاع تعمیم بدهیم تا نهی غیرى را ایضا شامل بشود، چنانچه مرحوم صاحب کفایه کلمه نهی را تعمیم داده که شامل نهی تحریمی و تنزیهی و غیرى خواهد بود.

(۱). مرحوم نائینی عنوان نزاع را خصوص نهی تحریمی نفسی قرار داده است و نهی تنزیهی و غیرى را از دائره نزاع خارج ساخته است و فرموده است که نهی تنزیهی و نهی غیرى

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۵

التنزیهی لا یقتضی الفساد و کذا الغیری.

و الذی ینبغی أن یقال له: (۱) ان الاختیار شیء و عموم النزاع فی المسأله شیء آخر، فان اختیار کم بان النهی التنزیهی و الغیری لا یقتضیان الفساد لیس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى یكون النزاع فی المسأله مختصا بما عداهما، و المفروض أن هناك من یقول بان النهی التنزیهی و الغیری یقتضیان الفساد.

فتعمیم کلمه النهی فی العنوان هو الاولی.

۳- (الفساد). (۲) ان الفساد کلمه ظاهره المعنی، و المراد منها ما یقابل الصحه تقابل

بدون شك اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد مثلا صلاه در حمام که نهی تنزیهی دارد بدون شك صحیح است و باطل نخواهد بود و همچنین اتیان صلاه با ترك ازاله که نهی غیرى دارد بدون شك صحیح است و باطل نخواهد بود، و لذا نهی تنزیهی و غیرى باید از دائره نزاع بیرون باشد.

(۱). در مقام پاسخ از مرحوم نائینی باید گفت جناب حضرت محقق نائینی بنا بر اختیار و مبنای شما بلی نهی تنزیهی و غیرى اقتضای فساد را ندارد ولی ممکن است کسانی دیگر پیدا شوند که نهی تنزیهی و غیرى را مقتضی فساد بدانند و اختیار شما مسئله‌ای است و عنوان نزاع مسئله دیگری خواهد بود بنابراین باید عنوان نزاع را تعمیم بدهیم تا هر سه قسم نهی را شامل شود و قول کسانی که نهی تنزیهی و غیرى را مقتضی فساد می‌دانند ایضا مشمول نزاع واقع شود بنابراین مقصود از کلمه (نهی) در عنوان نزاع عام است که شامل نهی تحریمی و تنزیهی و غیرى خواهد بود.

(۲). یکی از کلمات عنوان نزاع کلمه (فساد) است و در مقابل فساد (صحت) می‌باشد و تقابل صحت و فساد از قبیل تقابل نقیضین (عدم و وجود) و همچنین از قبیل تقابل ضدین (سیاهی و سفیدی) نخواهد بود بلکه تقابل آنها از قبیل تقابل عدم و ملکه (عمی و بصر) می‌باشد به این معنی شیئی که قابلیت صحت را دارد متصف به فساد می‌شود و الا شیئی که قابلیت صحت را ندارد هرگز متصف به صفت فساد نخواهد شد و صحت و فساد هر شیئی به حسب خود آن شیء خواهد بود و مرحوم مظفر مطلب را به اندازه کافی توضیح داده است، بنابراین مقصود و منظور از (فساد) در عنوان نزاع آن چیزی است که در مقابل (صحت) واقع شود، صحت یعنی تام الاجزاء و شرائط بودن و فساد یعنی چیزی که تام الاجزاء

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۶

العدم و الملکه على الاصح، لا تقابل النقیضین و لا تقابل الضدین. و علیه فما له قابلیه أن یكون صحیحا یصح أن یتصف بالفساد، و ما لیس له ذلك لا یصح وصفه بالفساد.

و صحه كل شیء بحسبه، فمعنی صحه العباده مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام أجزائها و جمیع ما هو معتبر فیها، و معنی فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فیها. و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الامر و عدم سقوط الأداء و القضاء.

و معنی صحه المعامله مطابقتها لما هو المعبر فیها من أجزاء و شرائط و نحوها، و معنی فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فیها. و لازم

عدم مطابقتها عدم ترتب اثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال في عقد البيع و الاجارة، و من نحو العلقه الزوجية في عقد النكاح ... و هكذا.

۴- (متعلق النهی). (۱) لا شك في أن متعلق النهی - هنا - يجب أن يكون مما يصح أن يتصف بالصحة و الفساد ليصح النزاع فيه، و الا فلا معنى لان يقال - مثلا - ان النهی عن شرب الخمر يقتضى الفساد أولا يقتضى.

و عليه، فليس كل ما هو متعلق للنهی يقع موضعا للنزاع في هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفي الصحة و الفساد. و هذا واضح. ثم ان متعلق النهی يعم العبادة و المعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم.

و شرائط نباشد.

(۱). مقصود و مراد از (منهی عنه) در محل نزاع آن چیزی است که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد یعنی باید شیئی مرکب باشد که دارای اجزا و شرایط می باشد و اگر منهی عنه شیئی بسیط باشد که امرش دایر بین وجود و عدم باشد از محل نزاع بیرون خواهد بود مثلا- (شرب خمر) امرش دایر بین وجود و عدم است و مورد نزاع واقع نخواهد شد، بنابراین هر چیزی که متعلق نهی باشد مورد نزاع واقع نمی شود بلکه متعلق نهی زمانی مورد نزاع است که وصف صحت و فساد را پذیرا باشد و ضمنا «متعلق نهی» عبادات و معاملات را شامل می شود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۷

و إذا اتضح المقصود من الكلمات التي وردت في العنوان، يتضح المقصود من النزاع و محله هنا، فانه يرجع إلى النزاع في الملازمة العقلية بين النهی عن الشيء و فساده، فمن يقول بالاقضاء فانما يقول بان النهی يستلزم عقلا فساد متعلقه، و قد يقول مع ذلك بان اللفظ الدال على النهی دال على فساد المنهی عنه بالدلالة الالتزامية. و من يقول بعدمه انما يقول بان النهی عن الشيء لا يستلزم عقلا فساد.

او فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة و المنافرة عقلا بين كون الشيء صحيحا و بين كونه منهيا عنه، أي انه هل هناك مانعة جميع بين صحة الشيء و النهی عنه أو لا؟

و لأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

و لما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادة و المعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادة و المعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:

المبحث الاول - النهی عن العبادة

المقصود من العبادة التي هي محل النزاع في المقام: العبادة بالمعنى الاخص أي خصوص ما يشترط في صحتها قصد القربة، او فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لاجل التقرب بها اليه. (۱)

(۱). از بیانات گذشته معلوم شد که مرکز نزاع در مسئله مورد بحث این است که ملازمه عقلیه بین نهی از شیء و فساد و ناصحیح بودن آن شیء وجود دارد یا نه؟ و نظر بر اینکه بحث از نهی در عبادات با بحث از نهی در معاملات اختلاف و تفاوت‌های فراوانی دارد لذا هر کدام را جدای از هم و مستقلا در دو مبحث مورد بررسی قرار داده است.

مبحث اول مربوط به نهی از عبادت است. مرحوم مظفر در مبحث اول ابتداء دو مطلب قابل تذکری را یاد آور می شود و پس از آن نحوه‌های چهارگانه نهی از عبادت را شمارش نموده و نظریه خود را در مورد اینکه نهی از عبادت اقتضای فساد آن عبادت را دارد

یا ندارد ابراز می‌فرماید.

مطلب اول: المقصود من العبادة ... در شریعت مقدّس اسلام دو نوع عبادت وجود دارد عبادت توصلیه، مانند تطهیر ثوب و دفن میت و ... که قصد قربت در آنها شرط نمی‌باشد و

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۸

و لا يشمل النزاع العبادة بالمعنى الاعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لانه- و ان صح ان يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى- لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه و هو زوال النجاسة على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال و يسقط الامر به فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهی به.

نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى. فاذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: ان النهی عن العبادة بالمعنى الاعم يقتضى الفساد، فان من يدعى الممانعة بين الصحة و النهی يمكن ان يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحیحا- أي عبادة متقربا به إلى الله تعالى- و بين النهی عنه.

عبادت تعبدیه که قصد قربت در آنها شرط می‌باشد مانند صوم و صلاة و ... مرحوم مظفر از عبادات توصلیه به عبادات به معنی الاعم و از عبادات تعبدیه به عبادت به معنی الاخص تعبیر نموده است.

علی‌ای حال عبادتی که در محل نزاع مورد نظر است عبادت تعبدی به معنی الاخص می‌باشد و در عبادات توصلی نزاع دلالت نهی بر فساد جاری نمی‌شود مثلا تطهیر ثوب با آب غصبی منهی عنه می‌باشد و اگر کسی با آب غصبی لباس خود را تطهیر نماید امتثال حاصل می‌شود و نزاع مزبور قابل تصوّر نخواهد بود.

آری اگر فساد را به معنای عدم ثواب تفسیر کنیم نزاع مزبور در عبادت توصلی به معنی الاعم ایضا جاری خواهد شد در حالی که منظور از فساد همان معنایی است که بیان گردید نه آنکه فساد به معنای عدم ثواب باشد.

مطلب دوم: و لیس معنی العبادة هنا أنها ... مقصود از عبادت در محل نزاع آن عبادتی است که شأنت عبادت را دارا می‌باشد نه آنکه متعلق امر فعلی باشد و اگر عبادت متعلق امر فعلی باشد و در عین حال با همان عنوان که متعلق امر واقع شده است متعلق نهی قرار بگیرد اجتماع امر و نهی در شیئی با عنوان واحد لازم می‌شود و نامعقول خواهد بود، بلکه محل نزاع آن عبادتی است که متعلق نهی باشد و برفرض عدم نهی، قابلیت داشته باشد که با همان عنوان متعلق امر باشد مثلا صوم عیدین (عید فطر و عید قربان) متعلق نهی واقع شده است و صوم مذکور امر فعلی ندارد بلکه شأنت آن را دارد که اگر منهی عنه نباشد مورد تعلق امر واقع بشود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۲۹

و لیس معنی العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لانه مع فرض تعلق النهی بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الامر بها ایضا، و لیس ذلك كباب اجتماع الامر و النهی الذى فرض فيه تعلق النهی بعنوان غیر العنوان الذى تعلق به الامر، فانه ان جاز هناك اجتماع الامر و النهی فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، و انما العنوان الذى تعلق به الامر هو نفسه صار متعلقا للنهی.

و علی هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر و ان لم تكن شاملة- بما هي مأمور بها- لما هو متعلق النهی، او ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. و بعبارة أخرى جامعه أن يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها و ان لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم انّ النهی عن العبادة يتصور على أنحاء: (۱) (احدها)- أن يتعلق النهی باصل العبادة كالنهی عن صوم العیدین و صوم الوصال و صلاة الحائض و النفساء، و (ثانيها)- أن يتعلق بجزئها كالنهی عن قراءة سورة من سور العزائم فى الصلاة، و (ثالثها)- أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهی عن الصلاة باللباس المغصوب او المتنجس، و (رابعها)- أن يتعلق بوصف ملازم لها او لجزئها كالنهی عن

الجهر بالقراءة فی موضع

(۱). نهی از عبادت به چهار نحو قابل تصور می‌باشد:

نحوه اول: این است که نهی به اصل عبادت تعلق بگیرد مانند نهی از صوم در روزهای عید قربان و عید فطر و نهی از روزه وصال (سه روز، روزه بدون افطار کردن) و نهی از صلاة حائض و نفساء که در همه موارد مذکور نهی به اصل عبادت که مجموعه‌ای از اجزاء و شرایط می‌باشد تعلق گرفته است.

نحوه دوم: آن است که نهی به یکی از اجزای عبادت تعلق گرفته باشد مانند نهی از قرائت سوره عزائم در صلاة.

نحوه سوم: آن است که نهی به یکی از شرایط عبادت و یا به یکی از شرایط جزء عبادت تعلق می‌گیرد، مانند نهی از صلاة با لباس غضبی و یا با لباس نجس است.

نحوه چهارم: آن است که نهی به وصفی که ملازم با عبادت است و یا ملازم با جزء عبادت است تعلق بگیرد مانند نهی از قرائت جهری، در موردی که اخفات واجب است و یا نهی از قرائت اخفاتی در موردی که جهر واجب است.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۰

الاخفات و النهی عن الاخفات فی موضع الجهر.

و الحق: ان النهی عن العبادة يقتضى الفساد سواء كان نهيا (۱) عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بين النهی عنها المعبد عصيانه عن الله و المثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه، و يستحيل أيضا التقرب بما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له او بما هو متقيد بالمبعد او بما هو موصوف بالمبعد.

و من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولى القرب و البعد المعنويان، و هما يشبهان القرب و البعد المکانيين، فكما يستحيل التقرب المکاني بما هو مبعود مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعود معنی.

و نحن اذ نقول ذلك فی النهی عن الجزء و الشرط و الوصف (۲) نقول به لا لأجل أن

(۱). مرحوم مظفر نهی از عبادت در همه موارد چهارگانه‌ای که بیان گردید مقتضی فساد و یا ناصحیح بودن منهی عنه خواهد بود و ما حصل دلیل ایشان بر مدعای مذکور این است که معنای منهی عنه بودن شیء، آن است که آن شیء مبعوض مولى بوده و باعث دوری از مولى خواهد بود و چیزی که مورد سخط و نفرت و خشم مولى باشد هرگز مورد رضایت و محبت مولى واقع نمی‌شود و باعث تقرب مولى نخواهد شد، بنابراین صلاة حائض اگر مبعوض مولى باشد چگونه می‌تواند صحیح و وسیله تقرب به مولى باشد؟ بنابراین نهی از اصل عبادت و نهی از جزء و شرط و وصف عبادت اقتضای فساد و ناصحیح بودن عبادت را دارد و رمز و انگیزه فاسد بودن و ناصحیح بودن همان است که شیئی مبعوض و منفور باعث تقرب به مولى و خشنودی مولى نخواهد شد و همین انگیزه در همه چهار مورد موجود است.

(۲). بعضی‌ها مدعای مذکور را این چنین تعلیل نموده‌اند، نهی از اصل عبادت درست است که باعث فساد و ناصحیح بودن آن عبادت خواهد شد، و اما نهی از جزء و شرط و وصف عبادت که باعث فساد اصل آن عبادت می‌شود به این جهت است که فساد جزء و شرط و وصف یا از باب واسطه در ثبوت و یا از باب واسطه در عروض به اصل و خود عبادت سرایت می‌کند و سرانجام در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف، اصل عبادت ایضا فاسد و ناصحیح خواهد بود. و لا لاجل ان جزء العبادة ... و بعض دیگر این چنین تعلیل کرده‌اند که در فرض منهی عنه بودن جزء و شرط عبادت، فساد و ناصحیح بودن اصل عبادت

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۱

النهی عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة و ان ذلك واسطة في الثبوت او واسطة في العروض كما قيل، و لا لأجل أن جزء العبادة و شرطها عبادة فاذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط.

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء و الشرط و الوصف إلى ذلك لانه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات و لا تصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب (۱) بما يشتمل على المبعد او بما هو مقيد او موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

على ان في هذه التعليلات من المناقشة ما لا يسعه هذا المختصر و لا حاجة إلى مناقشتها بعد ما ذكرناه.

به این لحاظ است که فساد جزء فساد مرکب را و فساد شرط، فساد مشروط را لازم خواهد داشت.

مرحوم مظفر می‌فرماید مدعای ما (مبنی بر اینکه منهی عنه بودن جزء و شرط و وصف عبادت، باعث فساد اصل عبادت می‌شود) مستند به دو تعلیل مذکور نمی‌باشد بلکه مستند به این است که شیئی که خودش مبعوض است و یا جزء و شرط و وصف آن مبعوض می‌باشد هرگز باعث تقرّب نمی‌شود و از صفت صحت، برخوردار نخواهد بود بنابراین نیاز به دو تعلیل مذکور با آنکه هر کدام قابل مناقشه می‌باشد، نداریم و همین دلیلی را که ذکر کردیم مدعای ما را ثابت می‌کند و ما را از هرگونه تعلیل دیگر بی‌نیاز خواهد ساخت.

(۱). بعد از آنچه که ما گفتیم (من آنه يستحيل ...) بیان است از (ما) ما قلناه یعنی محال است تقرّب جستن به مولی (بما يشتمل على المبعّد) به آن چیزی که متضمن و مشتمل (مبعّد) و دورکننده از مولی است اشاره است به آن صورتی که نهی متعلق به جزء عبادت باشد (او بما مقید) یا به آن چیزی که مقید و مشروط به مبعّد است که اشاره است به آن صورتی که نهی، به شرط عبادت متعلق باشد (او موصوف بالمبعّد) یا به آن چیزی که موصوف برای مبعّد می‌باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی، به صفت عبادت متعلق باشد که استحال بنفس المبعّد) چنانچه تقرّب بنفس مبعّد محال می‌باشد که اشاره است به آن صورتی که نهی به اصل عبادت متعلق باشد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۲

هذا كله في النهي النفسي، اما (النهي الغيري) (۱) المقدمی فحکمه حکم النفسی بلا فرق، كما اشرنا إلى ذلك في ما تقدم ص ۵۵۶ فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا قدس سرّه للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة و حرازة في المنهية عنه، (۲) فيبقى المنهية عنه على ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهي، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهي النفسي الكاشف عن المفسدة و الحرازة في المنهية عنه المانعة من التقرب به. و قد ناقشناه هناك بان التقرب (۳) و الابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة و المفسدة

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید تاکنون همه بحث‌های ما و مدعای ما و دلیل ما در مدار نهی نفسی می‌چرخید و اما نهی غیری مانند تعلق نهی به صلاتی که ضد ازاله می‌باشد مرحوم مظفر می‌فرماید با نهی نفسی از جهت اقتضای فساد منهی عنه، هیچ‌گونه فرقی ندارد و در صفحه ۵۵۵ همین کتاب به عدم فرق بین نهی نفسی و تبعی از لحاظ اقتضای فساد، اشاره کردیم که بعضی از مشایخ عظام بین نهی نفسی و تبعی فرق قائل شده بودند به این کیفیت که نهی غیری و تبعی از وجود مفسده و حرازة در منهی عنه کشف نمی‌کند و لذا منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی که داشت باقی می‌ماند و نهی تبعی مفسده را در آن بیار نمی‌آورد و سرانجام منهی عنه به نهی تبعی به عنوان عمل عبادی و دارنده مصلحت ذاتی، باعث تقرّب خواهد بود.

و اما به خلاف نهی نفسی که کاشف از وجود مفسده در منهی عنه بوده و منهی عنه به نهی نفسی هرگز باعث تقرّب نخواهد بود.

(۲). «حزازت» مفرد «حزازات» است و به معنای درد و الم قلبی می‌باشد که از خشونت به وجود آمده باشد و در عبارت کتاب به معنای مفسده و منقصت خواهد بود.

(۳). مرحوم مظفر می‌فرماید ما در صفحه ۵۵۶ فرمایش بعضی از اعظام را مناقشه کردیم که مدار و معیار تقرب و تبعّد، مصلحت و مفسده ذاتی نمی‌باشد و اگر مقرب بودن و مبعّد بودن عمل دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی باشد فرمایش بعض اعظام به صحت و واقعیت می‌گراید و لکن ما گفتیم که معیار و مدار در مقرب بودن و مبعّد بودن عمل، مصلحت و مفسده ذاتی نیست و بلکه معیار مبعوض بودن و محبوب بودن عمل است، بنابراین عملی که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۳

الذاتیتین حتی يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعّد عن المولى فى حال كونه مبعدا لا يعقل ان يكون متقربا به اليه كالتقرب و الابتعاد المکانیین، و النهى و ان كان غيريا يوجب البعد و مبعوضیه المنهى عنه و ان لم يشتمل على مفسده نفسیه. و يبقى الكلام فى النهى (التزیهی) أى الكراهه، (۱) فالحق أيضا انه يقتضى الفساد كالنهی التحريمی، لنفس التعلیل السابق من استحاله التقرب بما هو مبعّد بلا فرق، غايه الامر ان مرتبه البعد (۲) فى التحريمی أشد و اكثر منها فى التزیهی كاختلاف مرتبه القرب فى موافقه الامر الوجوبى و الاستجابى. و هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً فى استحاله التقرب

به نهی غیرى و تبعی نهی شده است و لو آنکه مشتمل بر مفسده نباشد هرگز باعث تقرب نخواهد شد بنابراین نهی از شیء اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن شیء را دارد گرچه نهی غیرى و تبعی باشد.

(۱). تاکنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی تحریمی نفسی و همچنین نهی تحریمی غیرى اگر متعلق به عبادت بشود اقتضای فساد و ناصحیح بودن آن را دارد چه به خود عبادت تعلق یابد و چه به جزء و شرط و وصف عبادت، متعلق بشود در همه موارد مذکور ملازمه بین نهی و فساد منهی عنه برقرار خواهد بود.

و اما نهی تزیهی و کراهتی مرحوم مظفر می‌فرماید حق در مسئله این است نهی تزیهی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد منهی عنه را خواهد داشت به عین همان دلیلی که در نهی تحریمی بیان گردید که منهی عنه بودن شیئی عبارت اخرای مبعوض بودن و مبعّد بودن آن شیء است و شیئی مبعوض و دورکننده از مولى، هرگز باعث تقرب و نزدیک شدن به مولى نمی‌شود و لذا نهی تزیهی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را خواهد داشت.

(۲). منتهی مرتبه بعد در نهی تحریمی نسبت به مرتبه بعد در نهی کراهتی شدیدتر و زیاده‌تر می‌باشد همان‌طوری که مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر وجوبی نسبت به مرتبه قرب در موافقت و امتثال امر استحبابی شدیدتر و زیاده‌تر می‌باشد و متفاوت بودن مرتبه بعد در نهی تحریمی و کراهتی هیچ‌گاهی باعث نمی‌گردد که منهی عنه به نهی کراهتی باعث تقرب به مولى بشود و صحت داشته باشد بلکه استحاله مقرب واقع شدن متعلق نهی کراهتی سر جای خود باقی و محفوظ خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۴

بالمبعّد. و لاجل هذا حمل الاصحاب الكراهه فى العباده على اقلية الثواب (۱) مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهه الحكيمه الشرعيه، و معنى حمل الكراهه على اقلية الثواب أن النهى الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى و بداعى الارشاد

(۱). تاکنون مرحوم مظفر ثابت کرد که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و عدم صحت منهی عنه را دارد و با نهی تحریمی در این جهت فرق و تفاوتی نخواهد داشت در این مرحله از بحث جا دارد که مستشکلی کله تکان بدهد و سر بجنباند و لب به اعتراض بگشاید و بگوید طبق فرمایشات مرحوم مظفر صلاه در حمام و صلاه در مواضع تهمت و ...

باید فاسد و باطل باشد چه آنکه صلاة در حمام مثلا متعلق نهی کراهتی می‌باشد و نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان را دارد در حالی که هیچ‌یک از علماء صلاة در حمام را فاسد و باطل نمی‌دانند و بلکه صحت صلاة در حمام، مورد قبول همه علماء و فقها خواهد بود.

در مقام پاسخ این اعتراض باید بگوییم که نهی کراهتی بر دو قسم است:

۱- نهی کراهتی ارشادی.

۲- نهی کراهتی تکلیفی.

نهی کراهتی ارشادی به عبادت فعلی تعلق می‌گیرد و حرازه و منقصد در عبادت وجود ندارد، به عبارت دیگر نهی از وجود منقصد در متعلق خود حکایت ندارد بلکه بیان گر آن است که این عبادت از نظر ثواب اقل ثوابا می‌باشد و صحت آن عبادت منهی عنها، از نظر شرعی ثابت است مانند صلاة در حمام و صلاة در مواضع تهمت، در این قسم از نهی کراهتی همه اتفاق دارند که منهی عنه صحت شرعی دارد و نهی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را نخواهد داشت.

و امّا قسم دوم از نهی کراهتی، نهی کراهتی است که از وجود حرازه و منقصد در منهی عنه حکایت دارد و بداعی ردع و منع از منهی عنه، صادر شده است. این قسم دوم از نهی کراهتی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را خواهد داشت و محل بحث و نزاع همین قسم دوم است، و اینکه مرحوم مظفر ثابت کرده که نهی کراهتی همانند نهی تحریمی اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را دارد مرادش همین نهی کراهتی تکلیفی می‌باشد و علیه فلو احرز... بنابراین اگر با دلیل خاص محرز گردید که نهی کراهتی بداعی زجر و منع صادر شده است و یا با دلیل خاص صحت عبادت مکروهه محرز نگردید در این دو صورت به صحت عبادتی که به نهی کراهتی نهی شده است قائل نمی‌شویم و بلکه حکم به فساد و بطلان آن خواهیم داد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۵

إلى أقلية لثواب، و ليس مسوقا لبيان الحكم التكليفي المقابل للاحكام الاربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل و الردع عنه.

و علیه فلو أحرز- بدلیل خاص ان النهی بداعی الزجر التزیهی، او لم یحرز من دلیل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لا نقول بصحة العبادة المنهی عنها بالنهی التزیهی.

هذا فيما إذا كان النهی التزیهی عن نفس عنوان العبادة (۱) او جزئها او شرطها أو وصفها، اما لو كان النهی عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهی عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فان هذا المورد یدخل فی باب الاجتماع، و قد قلنا هناك بجواز الاجتماع فی الامر و النهی التحريمی فضلا عن الامر و النهی التزیهی، و ليس هو من باب النهی عن العبادة الا إذا ذهبنا إلى امتناع الاجتماع فیدخل فی مسألتنا. (۲)

(۱). بحث و بررسی در رابطه با نهی کراهتی تاکنون بر فرضی بود که نهی تزیهی و کراهتی متعلق به عنوان اصل عبادت و یا به جزء و شرط و وصف عبادت باشد و اما اگر نهی کراهتی به عنوان دیگری غیر از عنوان مأمور به تعلق بگیرد مثلا امر به «کل عالم» تعلق گرفته و نهی تزیهی به «کل فاسق» تعلق گرفته است و ما بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه می‌باشد و ماده اجتماع، شخصی است که دارای علم و دانش است و در عین حال متصف به صفت فاسق می‌باشد این فرض به کلی از محل نزاع و بحث خارج است چه آنکه در آخر صفحه ۵۵۷ بیان گردید که مبحث اول (نهی از عبادت) در جایی مطرح است که عمل عبادی عنوان واحدی دارد و با همین عنوانی که متعلق نهی واقع شده است اگر نهی نمی‌بود شأنیت و قابلیت آن را داشته باشد که با همین عنوان متعلق امر قرار بگیرد، و لذا فرض مزبور داخل در بحث اجتماع امر و نهی می‌باشد و ما در آن باب، قائل به جواز اجتماع امر و نهی تحریمی بودیم و در فرض مذکور به طریق اولی جمع بین امر و نهی جائز خواهد بود چه آنکه نهی در فرض مذکور نهی تزیهی و

کراهتی می‌باشد.

(۲). یعنی فرض مذکور از باب نهی از عبادت (که هم‌اکنون مورد بحث می‌باشد) نخواهد بود مگر آنکه ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم که در این صورت فرض مزبور داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۶

(تنبیه): ان النهی الذی هو موضع النزاع (۱) - و الذی قلنا باقتضائه الفساد فی

(مؤلف) بنظر می‌رسد که فرض مذکور علی‌ای حال چه قائل به امتناع اجتماع امر و نهی باشیم و چه قائل به جواز اجتماع باشیم، در هر دو صورت از مسئله مورد بحث ما بیرون است چه آنکه مسئله مورد بحث (یعنی نهی از عبادت) در جایی مطرح است که متعلق نهی عنوان واحدی داشته باشد که با همان عنوان، مورد تعلق نهی واقع شود و اگر نهی نباشد با همان عنوان قابلیت تعلق امر را داشته باشد.

(۱). ما حصل آنچه را که مرحوم مظفر تحت عنوان (تنبیه) بیان می‌فرماید آن است که نهی بر دو قسم می‌باشد نهی تکلیفی و ارشادی، نهی که مورد بحث می‌باشد و طبق مبنای مرحوم مظفر اقتضای فساد در عبادت را دارد نهی تکلیفی خواهد بود و نهی تکلیفی همان است که ماده و صیغه نهی، ظهور در آن دارد، به عبارت دیگر نهی تکلیفی آن است که حکم تحریمی و یا حکم کراهتی را بیان می‌کند و به عبارت سوم نهی تکلیفی آن است که از ناحیه مولی بداعی ردع و زجر انشاء و ایجاد می‌گردد. اما نهی ارشادی مورد بحث و نزاع نبوده و اقتضای فساد منهی عنه را ندارد و صدور و انشاء ارشادی بداعی زجر و منع از منهی عنه و بداعی مبغوضیت منهی عنه نخواهد بود و بلکه صدور امر ارشادی دواعی مختلف و گوناگونی دارد، مثلاً:

۱- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی بیان اقلیت ثواب است که در نهی کراهتی بیان گردید مثلاً- نهی از صلاة در حمام نهی ارشادی است و فقط اقلیت ثواب صلاة در حمام را تفهیم می‌نماید و اقتضای فساد و بطلان منهی عنه را ندارد.

۲- یکی از دواعی صدور نهی ارشادی، ارشاد و راهنمایی به مانعیت شیء است مثلاً نهی از لبس جلد میتة (در صلاة)، نهی ارشادی است و داعی صدور آن این است که می‌خواهد بفهماند، لبس جلد میتة در صلاة مانع از صحت صلاة است و عدم لبس جلد میتة شرط صحت صلاة خواهد بود و اگر کسی منهی عنه مذکور را مرتکب شود یعنی صلاة را با لبس جلد میتة اتیان نماید صلاة مذکور فاسد و باطل است، البته نه از باب اینکه نهی اقتضای فساد را دارد، بلکه بطلان صلاة از باب این است که صلاة مذکور یکی از شرایط صحت است که عدم لبس جلد میتة باشد را فاقد است و یا از باب این است که یکی از موانع صحت صلاة است که لبس جلد میتة باشد را دارا می‌باشد.

بنابراین نهی مذکور اقتضای فساد را ندارد و فساد صلاة مورد نظر از باب دیگری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۷

العبادة- هو النهی بالمعنی الظاهر من مادته و صیغته أعنی ما یتضمن حکماً تحریمیا او تنزیهیا بان یکون انشاءه بداعی الردع و الزجر. اما النهی بداعی آخر کداعی بیان اقلیة الثواب، او داعی الارشاد إلى مانعیة الشیء مثل النهی عن لبس جلد الميتة فی الصلاة، او نحو ذلك من الدواعی- فانه لیس موضع النزاع فی مسألتنا، و لا یقتضی الفساد بما هو نهی، الا ان یتضمن اعتبار شیء فی المأمور به، فمع فقد ذلك الشیء لا ینطبق المأتی به علی المأمور به فیقع فاسدا کالنهی بداعی الارشاد إلى مانعیة شیء فیستفاد منه ان عدم ذلك الشیء یکون شرطاً فی المأمور به.

و لكن هذا شیء آخر لا یرتبط بمسألتنا فان هذا یجری حتی فی الواجبات التوصلیة فان فقد أحد شروطها یوجب فسادها.

المبحث الثاني - النهی عن المعامله

ان النهی فی المعامله علی نحوین - کالنهی عن العباده-، فانه تارةً یکون النهی بداعی بیان مانعیه الشیء المنهی عنه او بداع آخر مشابه له، و أخرى یکون بداعی الردع و الزجر من أجل مبغوضیه ما تعلق به النهی و وجود الحزازه فیہ. (۱)

می‌باشد و ربطی به مسئله مورد بحث ندارد، فانّ هذا یجری حتّی فی الواجبات التّوصلیه ...

یعنی فساد و بطلان عبادت بخاطر فقدان شرط صحّت و یا وجود مانع، حتی در واجبات توصّلی جاری می‌باشد که اگر در واجب توصّلی اگر شرط صحّت مفقود باشد و یا مانع از صحّت موجود باشد واجب توصّلی فاسد و باطل خواهد بود در عین حالی که در اوّل بحث نهی از عبادت گفتیم که واجبات توصّلیه از مرکز نزاع خارج و بیرون می‌باشد.

(۱). نهی از معامله بر دو قسم می‌باشد: ۱- نهی ارشادی، ۲- نهی تکلیفی.

نهی ارشادی آن است که از وجود حزازت و منقصت در منهی عنه حکایت نمی‌کند و صدور آن دواعی و انگیزه‌های مختلفی دارد گاهی بداعی بیان مانعیّت شیء است مثلاً نهی از بیع غرری نهی ارشادی می‌باشد و صدور نهی بداعی این است که بفهماند غرر، و ضرر در معامله مانع از وقوع صحّت معامله می‌باشد، او بداع آخر مشابه له ... گاهی بداعی دیگری است که مشابه آن داعی قبلی است مثلاً از بیع مالیس عندک نهی شده است و این نهی بیان‌گر آن است که در صحت معامله تسلّط بر مبیع و قدرت تسلیم، بیع را برای مشتری، شرط

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۸

می‌باشد و الاّ اگر در صحت معامله چنین شرطی لازم نبود اوّلین تاجری که ماهیان اقیانوس اطلس و یا ماهیان جزیره خضراء (مثلاً برمودا) را به فروش می‌رساند بنده بدم و نظر بر اینکه این قسم اوّل از نهی از معامله دلالت و ارشاد به مانعیّت شیء از صحّت معامله و یا اشتراط شیء در صحت معامله دارد لذا اقتضای فساد را در صورت وجود مانع و عدم شرط خواهد داشت و هیچ دو نفر در آن اختلاف و نزاع ندارند و از محل بحث بیرون می‌باشد.

و امّا قسم دوّم نهی تکلیفی آن است که بداعی زجر و منع صادر شده و از وجود حزازت و مبغوضیّت در منهی عنه حکایت می‌نماید و این قسم دوّم محل نزاع بوده، و داخل در مسئله مورد بحث خواهد بود که آیا نهی تکلیفی از معامله، اقتضای فساد آن معامله را دارد یا خیر؟

این نهی تکلیفی از معامله بر دو قسم می‌باشد.

قسم اوّل: اما ان یکون عن ذات السبب ... آن است که نهی تکلیفی به ذات (سبب) که همان عقد انشایی باشد تعلق می‌گیرد او فقل ... به عبارت دیگر از تسبیب و سبب واقع شدن عقد برای ایجاد معامله، نهی شده است (که عقد- بعث و اشتریت، سبب است و ایجاد ملکیت و نقل و انتقال، مسبب می‌باشد) مانند نهی از بیع در موقع نداء صلاة جمعه، که نهی با صل عقد که سبب است و به تعبیر دیگر به سببیت عقد برای ایجاد معامله تعلق گرفته است چه آنکه مطلوب مولی در نهی مزبور آن است که مردم در موقع صلاة جمعه از ایجاب و قبول و انجام معامله صرف نظر کنند و به صلاة جمعه شرکت نمایند و کاری به ایجاد ملکیت و مالک شدن ندارد. قسم دوّم: و امّا ان یکون عن ذات المسبب ای عن نفس وجود المعامله ... آن است که نهی تکلیفی به ذات مسبب یعنی به نفس ایجاد معامله تعلق می‌گیرد مانند نهی از بیع عبد آبق و فراری و نهی از بیع مصحف و قرآن به غیر مسلم که مطلوب مولی از نهی مزبور عدم ایجاد مسبب و ملکیت می‌باشد که نباید غیر مسلم نسبت به قرآن مجید مالکیت پیدا نماید.

بحث و کلام در این است که آیا نهی تکلیفی تحریمی در هر دو قسمی که ذکر شد دلالت بر فساد منهی عنه دارد یا ندارد و به

تعبیر دیگر آیا ملازمه بین حرمت معامله و فساد آن برقرار است یا خیر؟

جناب ابو حنیفه و شیبانی کما نسب الیهما، معتقدند که نهی تکلیفی از معامله نه تنها دلالت بر فساد منهی عنه ندارد بلکه دلالت بر صحّت آن خواهد داشت، و عده‌ای قائلند که

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۳۹

فان كان الاول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، اذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الارشاد إلى مانعيه الشيء في المعاملة فانه يكون دالا على فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي على اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط

نهی دلالت بر فساد دارد، صاحب کفایه و عده‌ای قائل به تفصیل بین مسبب و سبب شده‌اند که نهی از مسبب دلالت بر صحّت دارد و نهی از تسبیب دلالت بر صحّت منهی عنه ندارد، علی‌ای حال باید برویم سراغ مرحوم مظفر که او در این زمینه چه نظری دارد.

او می‌فرماید: فان كان النهي على (النحو الاول) ... اگر نهی تکلیفی بر نحو اول باشد یعنی به ذات سبب تعلق گرفته باشد معروف آن است که نهی دلالت بر فساد معامله ندارد، البته به شرطی که بین مبغوضیت تسبیب بعقد و بین امضای شارع،

آن عقد را، منافات عقلی و عرفی ثابت نشود و ایضا عقد، همه شرایط معتبره را دارا باشد، بنابراین اگر کسی در موقع ندای فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ... معامله‌ای انجام بدهد صحیح است و نهی تکلیفی از معامله مزبور فساد و بطلان آن را ثابت نمی‌کند بل

ثبت خلافها ... یعنی خلاف ثبوت منافات بین مبغوضیت و تسبیب به عقد و بین امضای شارع آن عقد را، ثابت شده است، مثلا «ظهار» بالاتفاق مورد تعلق نهی است و حرام می‌باشد و در عین حال منافاتی بین حرمت و مبغوضیت آن و بین ترتب اثر بر آن وجود

ندارد، بنابراین اگر کسی به زنش بگوید ظهرک کظهر امی، زن بر او حرام می‌شود و فراق و جدای بین هر دو واقع خواهد شد، و ان كان النهي على (النحو الثاني) ای عن المسبب ... اگر نهی از معامله بر نحو دوم یعنی نهی از مسبب باشد جماعتی از علماء قائلند

که این قسم از نهی اقتضای فساد منهی عنه را دارد و نهایت استدلالی که برای اثبات مدّعی مذکور امکان دارد، این است که یکی از شرایط صحّت معامله آن است که بایع و عقدکننده باید مسلط بر معامله باشد و از ناحیه شارع نسبت به عین و مبیع ممنوع

التصرف نباشد و حال آنکه در نحوه دوم از نهی، که به مسبب تعلق گرفته است مکلف بر مبیع و عین، تسلط و حق تصرف ندارد چه آنکه نهی تکلیفی از ناحیه شارع باعث شده است که مکلف سلطه و حق تصرف نسبت به منهی عنه نداشته باشد مثلا در بیع

مصحف نهی تکلیفی به بیع مصحف و مالکیت پیدا کردن غیر مسلم تعلق گرفته است و این نهی باعث شده است که مکلف نسبت به مصحف سلطنت و حق التصرف ندارد و بدین لحاظ یکی از شرایط صحّت معامله مفقود است و این است که نهی از معامله در

نحوه دوم از نهی، اقتضای فساد آن معامله را دارد.

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۰

المعتبر في صحتها. وهذا لا ينبغي ان يختلف فيه اثنان.

و ان كان الثاني، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الانشائي او فقل عن التسبیب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...». و إما ان يكون

عن ذات المسبب أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بیع الآبق و بیع المصحف.

فان كان النهي على (النحو الاول) أي عن ذات السبب فالمعروف انه لا يدل على فساد المعاملة، اذ لم تثبت المنافاة لا عقلا و لا عرفا بين مبغوضية العقد و التسبیب به و بین امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعترية فيه، بل ثبت خلافها كحرمة

الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق.

و إن كان النهي على (النحو الثاني) أي عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النهي في هذا القسم يقتضي الفساد.

و أقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعظم مشايخنا من أن صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجرى عليها المعاملة. و نفس النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها. هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة، و لكن التحقيق أن يقال: (۱) إن استناد الفساد إلى النهي انما يصح أن يفرض و يتنازع فيه

(۱). مرحوم مظفر می‌فرماید این جماعت از علماء با استدلالی که بیان شد بحث را از محل نزاع بیرون ساخت چه آنکه نزاع در آنجایی است که کلیه شرایط عقد و شرایط متعاقدين و شرایط عوضین موجود باشد و تنها مبعوضیت منهی عنه آیا باعث فساد منهی عنه می‌شود یا خیر؟ و امّا اگر خود نهی بیان‌گر یکی از شرایط عقد و یا متعاقدين و یا عوضین باشد از محل بحث و نزاع بیرون می‌باشد و نهی، از تکلیفی بودن خارج شده و نهی ارشادی خواهد شد و قبلا بیان کردیم که نهی ارشادی بدون شک دلالت بر فساد دارد و از محل نزاع

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۱

فیما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضین، و أنه ليس فی البین الا المبعوضیة الصرفة المستفادة من النهی. و حينئذ يقع البحث فی أن هذه المبعوضیة هل تنافی صحة المعاملة او لا تنافیها؟

خارج می‌باشد مثلا- نهی از بیع سفیه و مجنون دلالت بر اعتبار عقل دارد و نهی از بیع صبی دلالت بر اعتبار بلوغ را در بایع دارد و همچنین موارد دیگر که در همه آنها نهی ارشادی می‌باشد و بیان‌گر یکی از شرایط صحت معامله خواهد بود و نهی مذکور بر فساد معامله دلالت داشته و از قسم اول بوده و از مرکز بحث خارج خواهد بود و محل کلام این بود که نهی بداعی زجر و منع و مبعوضیت منهی عنه صادر شود که آیا منافات بین نهی از معامله و صحت آن معامله موجود است یا نه؟

بنابراین آنچه مهم است بحث و بررسی همین منافات است که آیا بین نهی از معامله و صحت آن معامله، منافات موجود می‌باشد یا نه و دلیل بر اثبات این منافات وجود ندارد و لذا ملازمه عقلیه بین نهی از معامله و فساد آن برقرار نخواهد بود و اینکه جماعتی از علماء فرمودند که نهی از مسبب باعث می‌شود که شارع مقدّس مکلف را از فعل عاجز ساخته و سلطنت او را نسبت به منهی عنه مرتفع نموده است معنای این مطلب این است که نهی در معامله دلالت بر اختلال یکی از شرایط صحت معامله در صورت ارتکاب منهی عنه دارد و هذا لا کلام لنا فيه، و این از ما نحن فيه و محل بحث بیرون خواهد بود.

کوتاه‌سخن: مرحوم مظفر در مورد نحوه اول که نهی متعلق به سبب باشد تنها به ذکر نظریه معروف از علماء مبنی بر عدم دلالت نهی بر فساد معامله، اکتفا کرد و به طور صریح نظریه معروف را نه رد کرد و نه مورد تأیید قرار داد و ظاهرا عدم دلالت بر فساد معامله در نحوه اول شاید مورد قبول مرحوم مظفر (ره) باشد.

و امّا در نحوه دوم که نهی از معامله متعلق به مسبب می‌باشد ابتداء مذهب جماعتی از علماء را (مبنی بر اقتضای نهی، فساد و بطلان منهی عنه را) یادآور شد و سپس در حدود بیست سطر مذهب مزبور را خارج از محوطه نزاع معرفی نمود و در ضمن با جمله (و ليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي و فساد المعاملة...) نظریه ضمنی خود را (مبنی بر عدم دلالت نهی از معامله بر فساد و بطلان منهی عنه) ابراز نموده و به همین مقدار بحث در رابطه با نهی از معامله اکتفا فرمودند.

خدایا چنان کن که پایان کار تو خوشنود باشی و ما رستگار

العزّ و التوفيق من الله عزّ و جلّ حوزه علمیه قم سید عبد الله اصغری

أصول الفقه (با شرح فارسی)، ج ۱، ص: ۶۴۲

اما إذا كان النهي دالا على اعتبار شيء في المتعاقدين و العوضين او العقد، مثل النهي عن أن يبيع السفیه و المجنون و الصغير الدال على اعتبار العقل و البلوغ في البائع، و كانهي عن بيع الخمر و الميتة و الآبق و نحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع و التمكن من التصرف منه، و كانهي عن العقد بغير العريئة- مثلا- الدال على اعتبارها في العقد- فان هذا النهي في كل ذلك لا شك في كونه دالا على فساد المعامله لأن هذا النهي في الحقيقة يرجع إلى القسم الاول الذي ذكرناه و هو ما كان النهي بداعي الارشاد إلى اعتبار شيء في المعامله، و قد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهي بداعي الردع و الزجر لصحة المعامله.

فالعمده هو الكلام في هذه المنافاة و ليس من دليل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهي و فساد المعامله، و كون النهي عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهي في المعامله شأنه ان يدل على اختلال شرط في المعامله بارتكاب المنهي عنه و هذا لا كلام لنا فيه.

و في هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفائية وفقنا الله تعالى لمراضيه.

[۱۰]

- [۱] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۲] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۳] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۴] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۵] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۶] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۷] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۸] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۹] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.
- [۱۰] اصغری، عبدالله، أصول الفقه (با شرح فارسی) - قم، چاپ: دوم، ۱۳۸۶ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

