



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



آر علی مرتضیٰ

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

جلد ۱



اصول فقہ

علامہ محمد رضا عطار • ترجمہ: احسن غرویان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه اصول فقه

نویسنده:

محمدرضا مظفر

ناشر چاپی:

دار الفکر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
ترجمه اصول فقه جلد ۱	۱۷
مشخصات کتاب	۱۷
مقدمه پیشنهاداتی چند در تحوّل دروس حوزه‌های علمیه	۱۷
مدخل	۱۸
اشاره	۱۸
تعریف علم اصول	۱۹
[اقسام حکم]	۱۹
موضوع علم اصول	۲۰
فائده علم اصول	۲۱
تقسیم بحث‌های علم اصول	۲۱
مقدمه	۲۲
اشاره	۲۲
۱- حقیقت وضع	۲۲
۲- واضع کیست؟	۲۳
۳- وضع تعینی و وضع تعینی	۲۳
۴- اقسام وضع	۲۴
۵- امتناع قسم چهارم	۲۶
۶- وقوع وضع عام و موضوع له خاص و پژوهشی در معنای حرفی	۲۷
اشاره	۲۷
نتیجه	۳۰
باطل بودن دو قول اوّل	۳۰
توضیح بیشتر	۳۱

۳۲	در حروف، وضع عام و موضوع له، خاص است
۳۲	۷- استعمال حقیقی و استعمال مجازی
۳۳	۸- دلالت، تابع اراده است
۳۵	۹- وضع شخصی و وضع نوعی
۳۶	۱۰- وضع مرکبات
۳۷	۱۱- علامات حقیقت و مجاز
۳۷	اشاره
۳۷	اول: تبادل
۳۹	علامت دوم: نادرستی و درستی سلب، درستی و نادرستی حمل
۳۹	اشاره
۴۱	تنبيه
۴۱	علامت سوم: اطراد
۴۲	۱۲- اصول لفظیه
۴۲	مقدمه
۴۳	۱- اصالة الحقيقة:
۴۳	۲- اصالة العموم:
۴۴	۳- اصالة الاطلاق:
۴۴	۴- اصالت عدم تقدیر:
۴۴	۵- اصالة الظهور:
۴۴	اشاره
۴۵	حجّت اصول لفظیه
۴۶	۱۳- ترادف و اشتراک
۴۶	اشاره
۴۷	استعمال لفظ در بیش از یک معنی:

۴۹ دو تنبیه
۵۱ ۱۴- حقیقت شرعیه
۵۱ اشاره
۵۲ صحیح و اعم
۵۵ رأی مختار در مسئله
۵۵ یک توهّم و دفع آن:
۵۷ دو تنبیه
۵۷ ۱- نزاع صحیح و اعم در معاملات به معنای مستببات جاری نیست
۵۸ ۲- نزاع صحیح و اعم در معاملات ثمره‌ای ندارد مگر فی الجملة
۵۹ المقصد الأول مباحث الالفاظ
۵۹ اشاره
۶۰ مقدمه
۶۰ باب اول مشتق
۶۰ اشاره
۶۱ ۱- مراد از مشتق مورد بحث چیست؟
۶۴ ۲- طرح نزاع در اسم زمان
۶۵ ۳- اختلاف مشتق‌ها از حیث مبدأ
۶۶ ۴- استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، حقیقت است
۶۷ رأی مختار:
۶۸ باب دوم اوامر
۶۸ اشاره
۶۸ مبحث اول ماده أمر
۶۸ اشاره
۶۸ ۱- معنای کلمه أمر

- ۲- اعتبار علّو در معنای امر ۷۰
- ۳- دلالت لفظ امر بر وجوب ۷۰
- مبحث دوم- صیغه امر ۷۲
- ۱- معنای صیغه امر ۷۲
- ۲- ظهور صیغه امر در وجوب ۷۴
- اشاره ۷۴
- دو تنبیه ۷۶
- (تنبیه اول) ظهور جمله خبریه دال بر طلب، در معنای وجوب ۷۶
- (تنبیه دوم) ظهور امر بعد از منع یا توهّم منع ۷۶
- ۳- تعبدی و توصلی ۷۷
- اشاره ۷۷
- (أ) منشأ اختلاف و تحریر آن ۷۸
- (ب) محل اختلاف یعنی وجوب قصد قربت ۸۰
- (ج) اطلاق و تقيید در تقسیمات اولیه واجب ۸۱
- (د) عدم امکان اطلاق و تقيید در تقسیمات ثانویه واجب ۸۲
- نتیجه ۸۳
- ۴- واجب عینی و اطلاق صیغه امر ۸۵
- ۵- واجب تعیینی و اطلاق صیغه امر ۸۶
- ۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه امر ۸۶
- ۷- فوریت و تراخی ۸۶
- ۸- مرّة و تکرار [۴۶] ۸۸
- ۹- آیا نسخ وجوب، دال بر جواز است؟ ۹۰
- ۱۰- دو بار امر کردن به یک چیز ۹۱
- ۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب ۹۳

۹۴	خاتمه در تقسیمات واجب
۹۴	اشاره
۹۵	۱- واجب مطلق و مشروط
۹۶	۲- امر معلق و منجز
۹۷	۳- واجب اصلی و تبعی
۹۸	۴- واجب تخییری و تعیینی
۱۰۰	۵- واجب عینی و کفائی
۱۰۱	۶- واجب موسّع و مضیق
۱۰۱	اشاره
۱۰۳	آیا قضاء، تابع أداء است؟
۱۰۶	باب سوم نواهی
۱۰۶	اشاره
۱۰۶	۱- ماده نهی
۱۰۶	۲- صیغه نهی
۱۰۷	۳- ظهور صیغه نهی در تحریم
۱۰۸	۴- مطلوب در نهی چیست؟
۱۰۹	۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار
۱۰۹	اشاره
۱۰۹	(تنبيه)
۱۱۰	باب چهارم مفاهیم
۱۱۰	اشاره
۱۱۰	۱- معنای کلمه مفهوم
۱۱۲	۲- نزاع در حجّیت مفهوم
۱۱۳	۳- اقسام مفهوم

۱۱۳ اشاره
۱۱۳ اول: مفهوم شرط
۱۱۳ تحریر محل نزاع:
۱۱۳ اشاره
۱۱۵ مناطق در مفهوم شرط
۱۱۸ وقتی شرط متعدد و جزاء واحد باشد
۱۲۱ دو تنبیه
۱۲۱ ۱- تداخل مستببات:
۱۲۲ ۲- اصل عملی در دو مسئله فوق:
۱۲۲ دوم- مفهوم وصف
۱۲۲ موضوع بحث:
۱۲۳ اقوال مختلف و قول حق در مفهوم وصف
۱۲۶ سوم: مفهوم غایت
۱۲۸ چهارم: مفهوم حصر
۱۲۸ معنای حصر:
۱۲۹ اختلاف مفهوم حصر به سبب اختلاف ادوات آن:
۱۳۱ پنجم: مفهوم عدد
۱۳۱ ششم: مفهوم لقب
۱۳۲ خاتمه دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره
۱۳۲ مقدمه:
۱۳۲ جهت اول: جایگاه دلالات سه‌گانه
۱۳۲ اشاره
۱۳۳ ۱- دلالت اقتضاء:
۱۳۴ ۲- دلالت تنبیه

۱۳۶	۳- دلالت اشاره
۱۳۷	جهت دوم: حجّیت این دلالات (اقتضاء، تنبیه و اشاره)
۱۳۸	باب پنجم عام و خاص
۱۳۸	مقدمه
۱۳۹	اقسام عام:
۱۳۹	اشاره
۱۴۰	۱- (الفاظ عموم)
۱۴۱	۲- مخصّص متّصل و منفصل
۱۴۳	۳- آیا استعمال عام در مخصّص، مجاز است؟
۱۴۵	۴- حجّیت عام مخصّص در افراد باقی‌مانده
۱۴۷	۵- آیا اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند؟
۱۴۷	اشاره
۱۴۸	الف: شبهه مفهومی
۱۵۰	ب: شبهه مصداقی
۱۵۱	(تنبیه) در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقی، آنجا که مخصّص لّبی است:
۱۵۴	۶- عمل به عام قبل از فحص از مخصّص، جایز نیست
۱۵۶	۷- آوردن ضمیر پس از عام به صورتی که به بعض افراد عام رجوع کند
۱۵۷	۸- آوردن استثناء به دنبال جملات متعدد
۱۵۹	۹- تخصیص در عام به وسیله مفهوم
۱۶۱	۱۰- تخصیص زدن قرآن با خبر واحد
۱۶۳	۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ
۱۶۳	اشاره
۱۶۳	صورت اوّل
۱۶۳	صورت دوم

۱۶۵	صورت سوم
۱۶۶	صورت‌های چهارم و پنجم
۱۶۷	باب ششم مطلق و مقید
۱۶۷	اشاره
۱۶۷	مسئله اول: معنای مطلق و مقید
۱۶۸	مسئله دوم: اطلاق و تقیید متلازم هستند
۱۶۹	مسئله سوم: اطلاق در جملات
۱۶۹	مسئله چهارم: آیا اطلاق به سبب وضع است؟
۱۶۹	اشاره
۱۷۰	۱- اعتبارات ماهیت
۱۷۴	۲- ملاحظه ماهیت هنگام حکم بر آن
۱۷۷	۳- اقوال در مسئله
۱۸۰	مسئله پنجم: مقدمات حکمت
۱۸۰	اشاره
۱۸۲	دو تنبیه
۱۸۳	قدر متیقن در مقام تخاطب
۱۸۵	انصراف: [۱۱۴]
۱۸۷	مسئله ششم: مطلق و مقید متنافی
۱۸۹	باب هفتم مجمل و مبین
۱۸۹	اشاره
۱۸۹	۱- معنای مجمل و مبین
۱۹۱	۲- مواردی که اجمال آن‌ها مشکوک است
۱۹۱	اشاره
۱۹۵	تنبیه و تحقیق

المقصد الثانی الملازمات العقلیة	۱۹۷
اشاره	۱۹۷
مقدمه:	۱۹۷
اشاره	۱۹۷
۱- اقسام دلیل عقلی [۱۲۸]	۱۹۸
۲- چرا این مباحث، ملازمات عقلیه نامیده شده است؟	۲۰۰
خلاصه	۲۰۲
باب اول مستقلات عقلیه	۲۰۳
مقدمه	۲۰۳
مبحث اول تحسین و تقبیح عقلی	۲۰۵
اشاره	۲۰۵
۱- معنای حسن و قبح و تصویر نزاع در آنها	۲۰۷
۲- واقعیت حسن و قبح در معانی مختلف آن و رأی اشاعره	۲۱۱
۳- عقل عملی و نظری	۲۱۲
۴- اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و قبح	۲۱۴
۵- معنای حسن و قبح ذاتی	۲۱۹
۶- ادله طرفین	۲۲۱
مبحث دوم ادراک عقل از حسن و قبح	۲۲۵
مبحث سوم ثبوت ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع	۲۲۷
اشاره	۲۲۷
توضیح و پی‌گیری:	۲۲۹
باب دوم غیر مستقلات عقلیه	۲۳۱
تمهید:	۲۳۱
مسئله اول اجزاء [۱۵۷]	۲۳۲

۲۳۲	پیشگفتار
۲۳۳	مقام اول: امر اضطراری
۲۳۷	مقام دوم: امر ظاهری
۲۳۷	مقدمه
۲۳۷	اشاره
۲۳۸	۱- اجزاء در اماره در صورت انکشاف خطا به صورت یقینی
۲۴۰	۲- اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا به صورت یقینی
۲۴۳	۳- اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف خطا با حجت معتبر
۲۴۵	«تنبیهی در باب تبدل قطع»
۲۴۶	مسئله دوم مقدمه واجب
۲۴۶	تحریر نزاع:
۲۴۷	مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟
۲۴۸	ثمره نزاع:
۲۴۹	[مقدمات بحث]
۲۴۹	۱- واجب نفسی و واجب غیری
۲۵۰	۲- معنای تبعیت در وجوب غیری
۲۵۴	۳- ویژگی‌های وجوب غیری
۲۵۶	۴- مقدمه وجوب
۲۵۷	۵- مقدمه داخلیه
۲۵۹	۶- شرط شرعی
۲۶۲	۷- شرط متأخر
۲۶۴	۸- مقدمات مفوته
۲۷۲	۹- مقدمه عبادی
۲۷۸	نتیجه: مسئله مقدمه واجب و اقوال در آن

۲۸۱	مسئله سوم مسئله ضد
۲۸۱	تحریر محل نزاع
۲۸۱	اشاره
۲۸۳	۱- ضد عام
۲۸۶	۲- ضد خاص
۲۸۶	(اول)- مسلک تلازم
۲۸۸	(دوم)- مسلک مقدمیت:
۲۹۰	ثمره مسئله
۲۹۶	ترتیب
۳۰۱	مسئله چهارم: اجتماع امر و نهی
۳۰۱	تحریر محل نزاع
۳۰۵	مسئله (اجتماع امر و نهی) از ملازمات عقلیه غیر مستقل است:
۳۰۷	مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع
۳۰۸	قید مندوحه (راه چاره)
۳۰۹	فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسئله اجتماع
۳۱۵	قول حق در مسئله
۳۲۱	تعدد عنوان موجب تعدد معنوی نمی‌شود:
۳۲۳	ثمره مسئله
۳۲۴	اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره
۳۲۷	حرمت یا وجوب خروج از مغضوب
۳۳۲	صحت نماز در حال خروج
۳۳۳	مسئله پنجم دلالت نهی بر فساد
۳۳۳	تحریر محل نزاع:
۳۳۷	مبحث اول: نهی از عبادت

۳۴۱ مبحث دوم: نهی از معامله

۳۵۷ درباره مرکز

ترجمه اصول فقه جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : مظفر، محمدرضا، ۱۹۰۴-۱۹۶۴م.

عنوان قراردادى : اصول الفقه.فارسی.ترجمه

عنوان و نام پدیدآور : ترجمه اصول فقه / [محمدرضا المظفر] ؛ مترجم محسن غرویان.

مشخصات نشر : قم : دارالفکر، ۱۳۸۴ -

مشخصات ظاهری : ج ۲.

شابک : ۲۳۵۰۰ ریال: ج ۱. ۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ : ۲۸۵۰۰ ریال: ج ۱. □ چاپ دوم ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۵۷-۴ : ۳۷۰۰۰ ریال

(ج.۱، چاپ چهارم) ؛ ۴۲۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ پنجم) ؛ ۶۷۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ هفتم) ؛ ۲۷۵۰۰ ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۳۳۰۰۰

ریال: ج ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۶۰۱۲-۷۰-۱ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : مترجم چاپ قبلی علی شیروانی بوده است.

یادداشت : ج. ۱ (چاپ چهارم: زمستان ۱۳۸۴).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ پنجم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۱ (چاپ هفتم: ۱۳۸۷).

یادداشت : ج. ۱ و ۲ (چاپ دوم: بهار ۱۳۸۶).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ سوم).

یادداشت : ج. ۲ (چاپ چهارم: ۱۳۸۵).

موضوع : اصول فقه

شناسه افزوده : غرویان، محسن، ۱۳۳۸ -، مترجم

رده بندى کنگره : BP۱۵۵/م۶الف۶۰۴۱ ۱۳۸۴

رده بندى دیوبى : ۲۹۷/۳۱

شماره کتابشناسى ملی : م ۸۴-۲۳۸۷۴

مقدمه پیشنهاداتی چند در تحوّل دروس حوزه‌های علمیه

اینجانب سالهاست که در باب ضرورت تحول در متون دروس حوزه‌های علمیه از سر دلسوزی نکاتی را گفته و نوشته‌ام و در حد توان اندک خویش تلاش نموده‌ام که برخی متون درسی را آماده نمایم. شکی نیست که محور اصلی کار استاد و شاگرد «متن درسی» است و این هر دو بدنبال «متن» پیش می‌روند و لذا باید بیشترین سرمایه‌گذاری بر روی نگارش و تنظیم «متن درسی» انجام شود، ولی متأسفانه چنین کاری از سوی شورای عالی و مدیریت حوزه چندان جدّی تلقی نشده و قدم چشمگیری در این زمینه برداشته نشده است و همین اهمال کاری‌ها موجب یأس و سرخوردگی و نارضایتی بسیاری از فضلا و طلاب مستعد و مشتاق حوزه شده است. اینجانب با کمال تواضع به محضر همه عالمان و فرزنانگان حوزه‌های علمیه (ایدهم الله) چند طرح و پیشنهاد کاربردی زیر را در جهت ارتقاء سطح کارآیی حوزه‌ها تقدیم می‌نمایم و امیدوارم در آینده به مورد اجراء گذاشته شوند.

الف) مختصری از مباحث هرمنوتیک در ابتدای کتب اصولی آورده شود و اساتید دروس خارج اصول، بطور جدی به این مباحث بپردازند و مبنای روشن و متقنی در تفسیر و برداشت و استنباط از متون دینی اتخاذ نمایند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳

ب) از آنجا که امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی، بحق تشکیل حکومت اسلامی را فلسفه فقه دانسته‌اند، درس «نظام و فلسفه سیاسی اسلام» از پایه اول تا آخرین پایه سطح، در قالب کتابهایی طبقه‌بندی شده از مختصر تا مفصل برای طلاب ارائه شود تا ذهنیت طلاب از ابتدای تحصیل، کاربردی و سیاسی شود.

ج) لازم است همه طلاب یک زبان خارجی (غیر از عربی) مثل فرانسوی، آلمانی، انگلیسی، اردو، ترکی را فراگیرند و برای این منظور بایستی مرکز آموزش زبانهای خارجی در همه حوزه‌های علمیه رسمیت پیدا کند و فعال شود.

د) توجه عمیق و اساسی به فلسفه علوم انسانی در حوزه‌های ما اندک است. از این رو لازم است برای هریک از این علوم، مرکز آموزش و پژوهش تخصصی دائر شود تا طلاب و فضلاء علاقمند پس از پایان سطح به صورت اجتهادی در این موضوعات به تحقیق و پژوهش بپردازند.

از طلاب و فضلاء جوان استدعا دارم که در ضرورت امور فوق حقیقتاً بیندیشند و در جهت تحقق آنها تلاش نمایند.

تذکر: در ترجمه فارسی حاضر، حواشی و تعلیقات مترجم با حروف (غ) مشخص شده است و بقیه پانوشتها از مؤلف (ره) است.

حوزه علمیه قم محسن غروی‌ان ۲۲ بهمن ۱۳۸۰

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

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

تعريف علم الاصول

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الشرعي».

مثاله: ان الصلاة واجبة في الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دلّ على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،* [۱] إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا [۲] و لكن دلالة الآية الاولى متوقفه على ظهور صيغة الأمر - نحو «أقيموا» هنا - في الوجوب، و متوقفه أيضا على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به. و هاتان المسألتان يتكفل بيانهما علم الاصول.

فاذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، و أن ظهور القرآن حجة، استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلاة واجبة. و هكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أى دليل شرعي أو عقلي لا بدّ ان يتوقف استنباطه من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵

مدخل

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

خداوند را بر نعمتهایش حمد می‌کنیم و بر محمد صلی الله علیه و آله و سلم خاتم پیامبران و آل او که پاک و معصومند درود

می‌فرستیم.

تعریف علم اصول

علم اصول فقه، علمی است که در آن از قواعدی بحث می‌شود که نتیجه آن قواعد در راههای استنباط حکم شرعی مورد استفاده واقع می‌شود.

(مثال): در شریعت مقدسه اسلامی، نماز واجب است و بر وجوب آن آیات ذیل از قرآن کریم، دلالت می‌کند: [و این که نماز را به پا دارید] و [به درستی نماز بر مؤمنین به صورت مکتوبی حتمی بوده است] و امّا دلالت آیه اول متوقف بر ظهور صیغه امر- مثل اقیموا در اینجا- در وجوب است و نیز متوقف بر این مطلب است که ظهور قرآن حجت است و استدلال به آن درست می‌باشد و «علم اصول» عهده‌دار بیان این دو مسئله است.

پس هرگاه فقیه در علم اصول فراگیرد که صیغه امر ظهور در وجوب دارد و اینکه ظهور قرآن حجت است، می‌تواند از این آیه کریمه استنباط کند که نماز واجب است و همین‌طور در هر حکم شرعی که مستفاد از هر دلیل شرعی یا عقلی است، ضرورتاً استنباط آن حکم از دلش، متوقف بر یک یا چند مسئله از مسائل علم اصول است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶

[اقسام الحكم]

الحکم: واقعی و ظاهری. و الدلیل: اجتهادی و فقهاتی.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

۱- أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم أعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم الحكم الواقعي. و الدليل الدال عليه الدليل الاجتهادي.

۲- أن يكون ثابتاً للشيء بما انه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الاولی المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يسمى مثل هذا الحكم الثانوی الحكم الظاهری. و الدليل الدال عليه الدليل الفقهاتی أو الأصل العملي.

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتیجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، و منها ما يقع في طريق الحكم الظاهری. و يجمع الكل «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

موضوع علم الاصول

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعي، فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، و هي الكتاب و السنة و الإجماع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷

[اقسام حكم]

الحکم واقعی و حکم ظاهری- دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی

مخفی نماند که حکم شرعی‌ای که در تعریف سابق از علم اصول ذکر شد، بر دو گونه است:

۱- گاهی حکم شرعی برای امری- از آن حیث که فی نفسه فعلی از افعال است- ثابت است مثل حکم پیشین یعنی وجوب نماز، که در اینجا وجوب برای نماز از آن جهت که نماز است و فعلی از افعال با قطع نظر از هر امر دیگری محسوب می‌شود، ثابت است مثل چنین حکمی، حکم واقعی نامیده می‌شود و دلیلی که بر این حکم دلالت می‌کند، دلیل اجتهادی است.

۲- گاهی حکم شرعی برای امری از آن حیث که حکم واقعیش مجهول است، ثابت است.

مثل آنجا که فقها در حرمت نگاه به زن اجنبیه و یا وجوب اقامه برای نماز اختلاف دارند. در این صورت وقتی دلیلی برای یکی از نظرات نزد فقیه اقامه نشده، در حکم واقعی اولی که مورد اختلاف است، شک می‌شود و برای اینکه فقیه در مقام عمل متحیر نماند، بایستی در اینجا حکم دیگری- و لو عقلی- باشد مثل وجوب احتیاط یا برائت و یا عدم توجه به شک و مثل چنین حکم ثانوی‌ای، حکم ظاهری نامیده می‌شود و دلیلی که بر آن دلالت می‌کند، دلیل فقهاتی و یا اصل عملی، خوانده می‌شود و مباحث علم اصول دو قسم است: بخشی از آن متکفل بحث از مطالبی است که نتیجه آن‌ها در طریق استنباط حکم واقعی به کار می‌رود و بخشی مربوط به قواعدی است که در طریق حکم ظاهری مورد استفاده قرار می‌گیرند و جامع و قدر مشترک بین همه این مباحث، این است که- بنا بر آنچه در تعریف علم اصول گفتیم- همگی در طریق استنباط حکم شرعی بکار می‌روند.

موضوع علم اصول

علم اصول عهده‌دار بحث از موضوع خاصی نیست، بلکه از موضوعات گوناگونی بحث می‌کند که همه آن‌ها در غرض مهم ما از این علم- که همان استنباط حکم شرعی است- دخالت دارند.

بنابراین وجهی ندارد که موضوع این علم را، خصوص ادله اربعه یعنی کتاب و سنت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸

و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون.

و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارض الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فان هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

فائده

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا و له حكم في الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضا ان تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضروري، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلى إعمال النظر و اقامة الدليل، أي انها من المعلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على اثبات الأحكام الشرعية، ففائده إذن، الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

تقسیم ابحاثه

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام [۳]:

۱- مباحث الألفاظ و هو تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة افعال في الوجوب و ظهور النهي في الحرمة، و نحو ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹

و اجماع و عقل قرار دهیم و یا چنانکه پیشینیان کرده‌اند، استصحاب و قیاس و استحسان را هم اضافه کنیم و نیازی نیست که حتما مستلزم شویم که هر علمی بایستی موضوعی داشته باشد که در آن علم از عوارض ذاتیه آن موضوع بحث شود، آن‌سان که منطقیان

بر این سخن اتفاق دارند، چنین مطلبی، نه ضرورتی دارد و نه دلیلی بر آن وجود دارد.

فائده علم اصول

هر متشرعی می‌داند که هیچ فعلی از افعال اختیاری انسان نیست، مگر اینکه برای آن در شریعت مقدسه اسلامی حکمی وجود دارد و این حکم یا وجوب است یا حرمت و یا امثال این دو از احکام پنجگانه [وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه] و نیز هر متشرعی می‌داند که همه این احکام برای کسی با علم بدیهی، معلوم نیست، بلکه اثبات اکثر این احکام احتیاج به اعمال نظر و اقامه دلیل دارد، یعنی علم به آن‌ها، از علوم نظری است.

و علم اصول، تنها علمی است که تدوین یافته تا با کمک آن بتوان بر اثبات احکام شرعی، استدلال کرد، پس فائده این علم این است که به کمک آن می‌توان بر احکام شرعی، براساس ادله آن‌ها استدلال نمود.

تقسیم بحث‌های علم اصول

مباحث این علم به چهار قسم، تقسیم می‌شود: [۴]

۱- (مباحث الفاظ): این بخش، از مدلول الفاظ و ظواهر آن‌ها به طور عام بحث می‌کند. مثل بحث از ظهور صیغه «افعل» در وجوب و ظهور نهی در حرمت و امثال این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰

۲- المباحث العقلیه و هی ما تبحث عن لوازم الأحكام فی أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلوله للفظ، کالبحث عن الملازمه بین حکم العقل و حکم الشرع، و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمه الواجب»، و کالبحث عن استلزام وجوب الشیء لحرمة ضده المعروف باسم «مسأله الضد»، و کالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهی، و غیر ذلك.

۳- مباحث الحجّه و هی ما يبحث فيها عن الحجیه و الدلیلیه، کالبحث عن حجیه خبر الواحد، و حجیه الظواهر، و حجیه ظواهر الکتاب، و حجیه السنّه و الإجماع و العقل، و ما إلى ذلك.

۴- مباحث الاصول العملیه و هی تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدلیل الاجتهادی، کالبحث عن أصل البراءة و الاحتیاط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الکتاب- إذن- أربعة. و له خاتمه تبحث عن تعارض الأدله و تسمی «مباحث التعادل و التراجیح». فالکتاب يقع فی خمسۀ أجزاء [۵] ان شاء الله تعالی.

و قبل الشروع لا بد من مقدمه يبحث فيها عن جمله من المباحث اللغویه التي لم يستوف البحث عنها فی العلوم الادبیۀ أو لم يبحث عنها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱

۲- (مباحث عقلیه): این بخش، از لوازمی که بین خود احکام- و لو اینکه این احکام، مدلول لفظ نباشند- برقرار است بحث می‌کند. مثل بحث از ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم وجوب مقدمه آن است- که به بحث مقدمه واجب معروف است- و مثل بحث از اینکه وجوب یک شیء مستلزم حرمت ضد آن است- که به اسم مسئله ضد معروف است- و مثل بحث از امکان اجتماع امر و نهی و امثال این‌ها.

۳- (مباحث حجّت): در این بخش، از حجّت و دلالت بحث می‌شود مثل بحث از حجّت خبر واحد و حجّت ظواهر و حجّت

ظواهر کتاب (قرآن) و حجّیت سنت و اجماع و عقل و مباحثی از این قبیل.

۴- (مباحث اصول عملیه): این بخش از منبع و مرجع مجتهد در هنگام فقدان دلیل اجتهادی بحث می‌کند، مثل بحث از اصل براءت و احتیاط و استصحاب و امثال این‌ها.

بنابراین مقاصد این کتاب، چهار مقصد است و خاتمه این کتاب، بحث تعارض ادله را مطرح می‌کند که مباحث تعادل و ترجیح نامیده می‌شود. لذا این کتاب- ان شاء الله- در پنج بخش تدوین خواهد شد و قبل از شروع، باید در مقدمه‌ای، قسمتی از مباحث لغوی را- که در علوم ادبی یا به طور مستوفی از آن‌ها بحث نشده و یا اصلاً مطرح نشده‌اند- مطرح نمایم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ و استعمالها و دلالتها و فيها أربعة عشر مبحثاً.

۱- حقيقة الوضع

لا شك أنّ دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان- مثلاً- على وجود النار، و ان توهم ذلك بعضهم، لأنّ لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر في هذه الدلالة، مع أنّ الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية و لا غيرها من دون تعلم و كذلك العكس في جميع اللغات. و هذا واضح.

و عليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها الا بالجعل و التخصيص من واضح تلك الألفاظ لمعانيها. و لذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

۲- من الواضع؟

و لكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

قيل: إنّ الواضع لا بدّ أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳

مقدمه

اشاره

این مقدمه از اموری بحث می‌کند که مرتبط با وضع الفاظ و استعمال آن‌ها و دلالت الفاظ است.

در این مقدمه، چهارده مبحث آمده است:

۱- حقیقت وضع

شکی نیست که دلالت الفاظ بر معنایشان در هیچ زبانی، ذاتی نیست- آن‌طور که مثلاً- دلالت دود بر وجود آتش، ذاتی است- گرچه برخی علمای اصول، چنین توهمی کرده‌اند. دلیل بر ذاتی نبودن، این است که اگر این توهم درست باشد، بایستی همه انسانها در فهم این دلالت، مشترک باشند، درحالی‌که مثلاً- فرد فارسی‌زبان، الفاظ عربی و غیر آن را بدون تعلّم و فراگیری نمی‌فهمد و همین‌طور مثلاً فرد عرب، زبان فارسی و سایر لغات را نمی‌فهمد و این مطلب واضحی است.

و بنابراین، دلالت الفاظ بر معانی‌شان، جز از راه جعل و تخصیص توسط واضح این الفاظ نیست. پس این دلالت الفاظ بر معنایشان، از نوع دلالت وضعیه (قراردادی و اعتباری) می‌باشد.

۲- واضح کیست؟

و اما در هریک از زبان‌ها، واضح اولیه کیست؟

گفته شده: واضح لغت باید شخص واحدی باشد که گروهی از انسانها در مقام تفاهم با آن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴

التفاهم بتلك اللغة.

و قيل - و هو الأقرب إلى الصواب - إنَّ الطبيعة البشرية، حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها، تقتضي إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظا مخصوصا عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به و الآخرون كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظا لمقاصدهم و تألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتى تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر.

و هذه اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة و تتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغير و الزيادة، حتى قد تنبثق 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 انّ دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من الجعل و التخصيص و يسمى الوضع حينئذ تعينيا. 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 تعينيا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵

لغت، از او پیروی کنند. در قول دیگر - که قول نزدیکتر به صواب است - گفته شده که طبیعت انسان به حسب استعداد و توانی که خداوند در آن به ودیعت نهاده است، مقتضی است که انسان مقاصدش را با الفاظ، بیان کند و لذا آدمی هنگام ارائه یک معنای خاص، لفظ مخصوصی را از جانب خود اختراع می‌کند - کما اینکه همین مسئله در کودکان در اوائل امر مشاهده می‌شود - و بدین وسیله انسان با افراد دیگری که با او مرتبطند، تفاهم برقرار می‌کند و دیگران نیز از جانب خود برای مقاصدشان الفاظی را اختراع می‌کنند و به مرور زمان از مجموع این اختراعات، دسته کوچکی از الفاظ پدید می‌آید تا آنجا که زبان خاصی با قواعد مخصوص به وجود می‌آید و گروهی از انسانها با آن زبان، مقاصد خود را به یکدیگر می‌فهمانند و این زبان، گاهی بین اقوامی دوردست پراکنده می‌شود و در اثر پاره‌ای تغییرات و اضافات، دگرگون می‌گردد، تا آنجا که زبانهای دیگری از آن زبان اولیه پدید می‌آید و هر زبان خاصی، مختص همان جامعه می‌شود.

و بنابراین، حقیقت وضع عبارتست از قرار دادن لفظ در برابر معنی و تخصیص لفظ به معنای مزبور و یکی از ادله‌ای که موجب اختیار قول دوم در بحث واضح می‌شود این است که اگر واضح، شخص معینی می‌بود، می‌بایست نام این شخص در تاریخ هر زبانی ذکر می‌شد و در هریک از زبانها واضح آن معروف و شناخته می‌شد.

۳- وضع تعینى و وضع تعینى

اصل اولیه در دلالت الفاظ بر معانیشان این است که این دلالت ناشی از جعل و تخصیص است و در این صورت، وضع «تعیینی» نامیده می‌شود و گاهی این دلالت، ناشی از اختصاص یافتن لفظ به معنا در اثر کثرت استعمال است و البته این کثرت استعمال به اندازه‌ای است که اذهان افراد با آن انس پیدا کرده، به گونه‌ای که هرگاه لفظ شنیده می‌شود، سامع از آن لفظ به معنایش منتقل می‌گردد. در این صورت وضع «تعیینی» نامیده می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶

۴- اقسام الوضع

لا بدّ فی الوضع من تصور اللفظ و المعنی، لأنّ الوضع حکم علی المعنی و علی اللفظ، و لا یصحّ الحکم علی الشیء الا بعد تصوّره و معرفته بوجه من الوجوه و لو علی نحو الإجمال، لأنّ تصور الشیء قد یکون بنفسه و قد یکون بوجهه، أی بتصور عنوان عام ینطبق علیه و یشار به إلیه اذ یکون ذلک العنوان العام مرآة و کاشفا عنه کما إذا حکمت علی شبح من بعید انه ایض مثلاً و انت لا تعرفه بنفسه انه أی شیء هو، و أكثر ما تعرف عنه- مثلاً- انه شیء من الاشیاء أو حیوان من الحیوانات. فقد صحّ حکمک علیه بأنّه ایض مع انک لم تعرفه و لم تتصوره بنفسه و انما تصورتّه بعنوان انه شیء أو حیوان لا أكثر و اشرت به إلیه. و هذا ما یسمی فی عرفهم «تصور الشیء بوجهه». و هو کاف لصحة الحکم علی الشیء. و هذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا یمکن الحکم علیه أبداً.

و علی هذا، فأنّه یکفینا فی صحة الوضع للمعنی أن نتصوره بوجهه، کما لو کنّا تصورناه بنفسه.

و لما عرفنا ان المعنی لا- بد من تصوّره و أنّ تصوّره علی نحوین، فإنه بهذا الاعتبار و باعتبار ثان هو ان المعنی قد یکون خاصاً أی جزئياً و قد یکون عاماً أی کلیاً، نقول: ان الوضع ینقسم إلی أربعة أقسام عقلیة:

۱- ان یکون المعنی المتصور جزئياً و الموضوع له نفس ذلک الجزئی، أی ان الموضوع له معنی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمی هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له خاص.

۲- ان یکون المتصور کلیاً و الموضوع له نفس ذلک الکلی، أی ان الموضوع له کلی متصور بنفسه لا بوجهه. و یسمی هذا القسم الوضع عام و الموضوع له عام.

۳- ان یکون المتصور کلیاً و الموضوع له أفراد ذلک الکلی لا نفسه، أی ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷

۴- اقسام وضع

در وضع، تصور لفظ و معنی، ضروری است چرا که وضع، نوعی حکم کردن بر معنی و بر لفظ است و حکم بر چیزی، درست نیست مگر پس از تصور و گونه‌ای از شناخت نسبت به آن چیز و لو این شناخت اجمالی باشد. چون تصور یک شیء به دو صورت است: یا خود آن شیء تصور می‌شود و یا وجهی از آن به تصور می‌آید. یعنی عنوان عامی که بر آن شیء منطبق گشته، به واسطه آن به آن شیء اشاره می‌شود، تصور می‌شود، زیرا این عنوان عام، مثل آینه و کاشف از آن شیء است. مثل اینکه شما در مورد شبحی از دور حکم می‌کنید که سفید است، درحالی که آن شیء را عیناً نمی‌شناسید که چیست و نهایت چیزی که در مورد آن می‌دانید- مثلاً این است که شیئی از اشیاء و یا حیوانی از حیوانات است. در اینجا حکم شما به سفید بودن آن شیء صحیح است، با اینکه دقیقاً آن را نمی‌شناسید و تصویری واضح از آن در ذهن ندارید، بلکه فقط به این عنوان که شیئی یا حیوانی است آن را تصور و به آن اشاره می‌کنید و این، همان است که در عرف علما تصور چیزی با وجهی از آن نامیده می‌شود و همین برای صحت حکم بر آن چیز کافی است.

بعکس اگر چیزی مجهول محض باشد، به هیچ وجه نمی‌توان بر آن حکمی کرد.

بنابراین، همان‌طور که در صحت وضع لفظ برای معنی کافی است که آن را دقیقاً تصور کنیم، می‌توانیم در وضع، وجهی از معنا را تصور کنیم و همین کافی است.

حال که دانستیم معنی را حتماً باید تصور کرد و تصور معنی به دو صورت است (بنفسه و بوجه) و از طرف دیگر معنی گاهی خاص یا جزئی است و گاهی عام یا کلی می‌باشد، بنابراین می‌گوئیم وضع عقلاً به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱- یک صورت این است که معنای متصور جزئی و موضوع له لفظ هم همین معنای جزئی باشد، یعنی معنای موضوع له، بنفسه تصور شود نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع خاص و موضوع له نیز خاص است.

۲- صورت دوم این است که معنای متصور کلی و موضوع له هم همین معنای کلی است. یعنی موضوع له کلی‌ای است که بنفسه تصور شده نه بالوجه. در این صورت گفته می‌شود که وضع عام و موضوع له نیز عام است.

۳- صورت سوم این است که معنای متصور کلی باشد، اما موضوع له، افراد این کلی باشند نه ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸

الموضوع له جزئی غیر متصور بنفسه بل بوجه، و یسمى هذا القسم الوضع عام و الموضوع له خاص.

۴- ان يكون المتصور جزئياً و الموضوع له كلياً لذلك الجزئى، و یسمى هذا القسم الوضع خاص و الموضوع له عام. إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا- نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع فى وقوع القسمين الأولين. و مثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد و على و جعفر، و مثال الثانى أسماء الأجناس كماء و سماء و نجم و انسان و حيوان. و إنما النزاع وقع فى أمرين: الأول فى إمكان القسم الرابع، و الثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بامكانه. و الصحيح عندنا استحالة الرابع و وقوع الثالث و مثاله الحروف و أسماء الاشارة و الضمائر و الاستفهام و نحوها على ما سيأتى.

۵- استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام، فنقول فى بيانه: ان النزاع فى إمكان ذلك ناشئ من النزاع فى إمكان ان يكون الخاص وجهاً و عنواناً للعام، و ذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لا بد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، و المفروض فى هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً و إنما تصور الخاص فقط، و الا لو كان متصوراً بنفسه و لو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثانى و هو الوضع العام و الموضوع له العام. و لا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه كما تقدم.

فلا- بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجهاً من وجوه العام وجهه من جهاته حتى يكون تصوره كافياً عن تصور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹

خودش، یعنی موضوع له، جزئی‌ای است که بالوجه تصور شده نه بنفسه و در این صورت گفته می‌شود که وضع عام است و موضوع له، خاص.

۴- صورت چهارم این است که معنای متصور جزئی و موضوع له، کلی همان جزئی باشد و در این صورت گفته می‌شود که وضع، خاص است و موضوع له، عام.

حال که این اقسام چهارگانه عقلیه را دانستی، می‌گوئیم: در امکان اقسام سه‌گانه اول، بحثی نیست، كما اینکه در وقوع دو قسم اول هم، اختلافی نیست. مثال برای قسم اول، اسماء و اعلام شخصی است، مثل محمد و على و جعفر و مثال برای قسم دوم، اسماء اجناس [۶] مثل آب، آسمان، ستاره، انسان و حیوان است.

و امّا اختلافی که هست در دو چیز است: یکی در امکان قسم چهارم و دیگری در وقوع قسم سوم- پس از اذعان به امکان آن-

است. آنچه به نظر ما صحیح است، ممتنع بودن قسم چهارم و وقوع قسم سوم است و مثال برای این قسم، وضع حروف، اسماء اشاره، ضمائر، ادات استفهام و امثال این‌هاست که توضیحش، ذیلاً می‌آید.

۵- امتناع قسم چهارم

و امّا در توضیح استحاله صورت چهارم یعنی وضع خاص و موضوع له عام می‌گوئیم: نزاع در امکان این قسم، در واقع نزاع بر سر این است که آیا خاص می‌تواند وجه و عنوانی برای عام باشد یا نه؟ و این، به خاطر نکته‌ای است که پیشتر گذشت و آن این که معنای موضوع له حتماً باید یا خودش و یا وجهش تصور شود، چرا که حکم کردن بر مجهول، محال است و فرض این است که در این قسم چهارم، معنای موضوع له تصور نشده، بلکه فقط معنای خاص تصور شده، و الاً اگر خود موضوع له عام و لو به واسطه خاص تصور شود، از قسم دوم یعنی وضع عام و موضوع له عام می‌شود و در امکان قسم دوم بلکه در وقوع آن- چنانکه قبلاً گفتیم- بحثی نیست.

پس برای قائل شدن به امکان قسم چهارم باید فرض کنیم که خاص می‌تواند وجهی از وجوه عام و جهتی از جهاتش باشد تا اینکه تصور خاص، کافی از تصور خود عام و معنی از آن باشد و نهایتاً تصور خاص، به گونه‌ای تصور عام محسوب شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰

العام بنفسه و مغنيا عنه، لأجل ان يكون تصورا للعام بوجه.

و لكن الصحيح الواضح لكل مفكر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. و لذا قلنا بإمكان القسم الثالث و هو «الوضع العام و الموضوع له الخاص»، لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثاني، و يمكن الوضع لأفرد من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص و لا يمكن الوضع للعام لانا لم نتصوره أصلاً- بنفسه بحسب الفرض و لا- بوجهه اذ ليس الخاص وجهها له. و يستحيل الحكم على المجهول المطلق.

۶- وقوع الوضع العام و الموضوع له الخاص و تحقيق المعنى الحرفي

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف و ما يلحق بها من أسماء 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: الأقوال في وضع الحروف و ما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

۱- ان الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخه لها في المعنى. فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. و كذا معنى «على» معنى كلمة الاستعلاء، و معنى «في» معنى كلمة الظرفية ... و هكذا.

و إنما الفرق في جهة أخرى، و هي أنّ الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حاله و آله لغيره، أي إذا لوحظ المعنى غير مستقل في نفسه، و الاسم وضع لأجل ان يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱

و امّا برای هر متفکری روشن و صحیح است که خاص از وجوه عام نیست بلکه برعکس، عام، وجهی از وجوه خاص و جهتی از جهات آن است و لذاست که ما امکان قسم سوم را- که همان وضع عام و موضوع له خاص بود- پذیرفتیم. زیرا ما وقتی عام را تصور می‌کنیم، در ضمنش تمام افراد آن را هم به گونه‌ای تصور می‌کنیم و لذا هم می‌توانیم وضع را برای خود عام- از آن جهت

که خودش را تصور کرده‌ایم - قرار دهیم و این همان قسم دوم است و هم می‌توانیم وضع را برای افرادش - از آن حیث که آن‌ها را به وجهی تصور کرده‌ایم - قرار دهیم و این همان قسم سوم است و اما برعکس، در تصور خاص، نمی‌توان وضع را قرار داد جز برای خود همین خاص و وضع برای عام، امکان ندارد چون ما اصلاً آن را تصور نکرده‌ایم، نه (طبق فرض) خودش را و نه وجهش را، زیرا خاص وجهی از وجوه عام نیست، [۷] و از سوی دیگر می‌دانیم که حکم کردن بر مجهول مطلق، محال است.

۶- وقوع وضع عام و موضوع له خاص و پژوهشی در معنای حرفی

اشاره

و اما در مورد وقوع قسم سوم، گفتیم که نمونه‌اش، وضع حروف و امثال آن است که عبارتند از اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و ادات استفهام و امثالهم.

و قبل از اثبات این قسم، لازم است تحقیقی در باب معنای حرف و ممیز آن از اسم انجام دهیم. اقوال علما در وضع حروف و اسماء ملحق به حروف، سه تاست:

۱- یک قول این است که موضوع له در حروف، عینا همان موضوع له در اسماء مسانخ و هم معنی با حروف است. مثلاً معنای «من» شروع، عینا همان معنای کلمه ابتداء است و هیچ فرقی با آن ندارد و همین‌طور معنای کلمه «علی» همان معنای کلمه استعلاء است و معنای «فی»، همان معنای کلمه ظرفیت است و همین‌طور سایر حروف.

و فرق بین اسم و حرف از جهت دیگری است و آن این است که حرف، برای جایی وضع شده که معنایش ابزار و حالتی برای غیر لحاظ شود یعنی مستقلاً مورد لحاظ قرار نگیرد، اما اسم برای جایی وضع شده که معنایش مستقلاً در نظر گرفته شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲

مثلاً مفهوم «الابتداء» معنی واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» و الثاني کلمه «من»، لكن الأول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظ المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعاً». و الثاني وضع له لأجل ان يستعمل فيه عند ما يلاحظه المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف و معنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آله لغيره و غير مستقل في نفسه، و الثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع ان المعنى في كليهما واحد. و الفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

و لازم هذا القول، ان الوضع و الموضوع له في الحروف عامان. و هذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة و اختاره المحقق صاحب الكفاية قدس سره.

۲- ان الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما ان علامه الرفع في قولهم «حدّثنا زراراً» تدل على ان زراراً فاعل الحديث، كذلك «من» في المثال المتقدم تدل على ان النجف مبتدأ منها و السير مبتدأ به.

۳- ان الحروف موضوعه لمعان مباينة في حقيقتها و نسخها للمعاني الاسمية، فان المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها و معاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها. و الصحيح هذا القول الثالث. و يحتاج إلى توضيح و بيان.

ان المعاني الموجودة في الخارج على نحوین:

الأول- ما يكون موجوداً في نفسه، كـ «زيد» الذي هو من جنس الجوهر و «قيامه» مثلاً الذي هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود في نفسه. و الفرق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳

مثلاً: مفهوم «ابتداء» معنایی است واحد که دو لفظ برای آن وضع شده است: یکی لفظ «ابتداء» و یکی کلمه «من». اما اولی برای جایی است که مستعمل معنای ابتداء را مستقلاً لحاظ کند مثل وقتی گفته می‌شود: ابتداء سیر، سریع بود. اما دومی [من] برای جایی وضع شده که مستعمل، این معنا را غیر مستقل لحاظ می‌کند مثل آنجایی که گفته می‌شود: سیر کردم از نجف.

پس حاصل آنکه فرق بین معنای حرف و معنای اسم این است که مستعمل در همین استعمال، حرف را به عنوان آلت برای دیگر و غیر مستقلی لحاظ می‌کند و اما اسم را مستقل در نظر می‌گیرد، با اینکه معنی در هر دو [اسم و حرف] یکی است و فرق بین وضع این دو، فقط از جهت غایت (هنگام استعمال) است.

لازمه این قول اول این است که وضع و موضوع له در حروف، هر دو عام است این قول منسوب به شیخ رضی نجم الاثمه است و محقق صاحب کفایه هم آن را انتخاب کرده است.

۲- قول دوم این است که اصلاً حروف، برای هیچ معنایی وضع نشده‌اند، بلکه وضعیت آن‌ها مثل علامات اعراب است که کیفیت خاصی را در لفظ دیگر بیان می‌کنند (و خودشان معنایی ندارند) بنابراین همان‌طور که علامت رفع در جمله «حدثنا زرارة» دلالت می‌کند که زرارة، فاعل حدیث است، حرف «من» در مثال گذشته (سرت من النجف) دلالت دارد که نجف، مبتداً منه (محل شروع سیر) است و سیر، مبتداً به (کاری که شروع شده) است.

۳- قول سوم این است که حروف برای معنایی ای وضع شده که از نظر حقیقت و سنخ، با معنای اسمیه متفاوت‌اند. چون معنای اسمیه، فی نفسه و ذاتاً معنایی‌ای هستند مستقل و اما معنای حروف، هیچ استقلالی ندارند بلکه متقوم و وابسته به غیرند. آنچه صحیح است، همین قول سوم است و این قول، احتیاج به توضیح و بیان دارد: معنایی‌ای که در خارج موجودند، بر دو گونه‌اند:

قسم اول: چیزهایی که وجود فی نفسه [۸] دارند مثل «زید» که از جنس جوهر است و «قیام» زید که از جنس عرض است، هریک از این دو، موجود فی نفسه می‌باشند و فرق آن‌ها این است که جوهر، موجود فی نفسه لنفسه است اما عرض، موجود فی نفسه لغيره است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴

ان الجوهر موجود فی نفسه لنفسه، و العرض موجود فی نفسه لغيره.

الثانی - ما یکون موجوداً لا فی نفسه، کنسبه القیام إلی زید.

و الدلیل علی کون هذا المعنی لا فی نفسه: انه لو کان للنسب و الروابط وجودات استقلالی، للزم وجود الرابط بینها و بین موضوعاتها، فننقل الکلام إلی ذلک الرابط، و المفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضاً ... و هكذا ننقل الکلام إلی هذا الرابط فیلزم التسلسل، و التسلسل باطل. فنعلم من ذلک ان وجود الروابط و النسب فی حد ذاته متعلق بالغير و لا حقیقه له الا التعلق بالطرفین.

ثم ان الانسان فی مقام إفاده مقاصده کما یتحتاج إلی التعبير عن المعانی المستقله کذلک یتحتاج إلی التعبير عن المعانی غیر المستقله فی ذاتها، فحکمه الوضع تقتضی ان توضع بإزاء کل من القسمین ألفاظ خاصه، و الموضوع بإزاء المعانی المستقله هی الأسماء، و الموضوع بإزاء المعانی غیر المستقله هی الحروف و ما یلحق بها. و هذه المعانی غیر المستقله لما کانت علی أقسام شتی فقد وضع بإزاء کل قسم لفظ یدل علیه، أو هیئته لفظیه تدل علیه.

مثلاً: إذا قیل «نزلت البئر فی دارنا بالذلّو» ففیه عدّه نسب مختلفه و معان غیر مستقله: أحدها نسبه النزاع إلی فاعله و الدال علیها هیئته الفعل للمعلوم، و ثانیتهایه نسبتها إلی ما وقع علیه أي مفعوله و هو البئر و الدال علیها هیئته النصب فی الکلمه، و ثالثتهایه نسبتها إلی المكان و الدال علیها کلمه «فی»، و رابعتهایه نسبتها إلی الآله و الدال علیها لفظ الباء فی کلمه «بالذلّو».

و من هنا یعلم أنّ الدال علی المعانی غیر المستقله ربما یکون لفظاً مستقلاً کلفظه من و إلی و فی. و ربما یکون هیئته فی اللفظ

کهیئات المشتقات و الأفعال و هیئات الإعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵

قسم دوم: چیزهایی که وجود فی نفسه ندارند، مثل «نسبت» قیام به زید.

و دلیل بر اینکه این قسم موجود فی نفسه نیست اینکه اگر نسب و روابط، موجوداتی مستقل باشند، لازم می‌آید که بین خود آن‌ها و موضوعاتشان، وجود رابط دیگری تحقق یابد و آنگاه نقل کلام می‌کنیم در آن وجود رابط و چون فرض ما این است که خود آن نیز موجودی مستقل است، همین‌طور وجود رابط دیگری لازم می‌شود و باز نقل کلام در آن وجود رابط خواهیم داشت و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و تسلسل هم باطل است.

پس از اینجا معلوم می‌شود که وجود روابط و نسب، ذاتا متعلق و وابسته به غیر است و این روابط، حقیقتی جز تعلق به طرفین، ندارد. و اما انسان در مقام رساندن مقصود خود، همان‌طور که احتیاج به بیان معانی مستقل دارد، به بیان معانی غیر مستقل نیز نیاز دارد و لذا حکمت و فلسفه وضع، اقتضا می‌کند که برای هر دو قسم از معانی، الفاظ مخصوصی وضع شود. آنچه که برای معانی مستقل وضع شده، اسماء‌اند و آنچه برای معانی غیر مستقل وضع شده، حروف و ملحقات حروف (مثل اسماء موصول و استفهام و ضمائر و ...) می‌باشند و چون این معانی غیر مستقل، اقسام گوناگونی دارند، برای هریک، لفظ یا هیئت خاصی وضع شده که بر آن معنی، دلالت کند.

مثلا: وقتی گفته می‌شود «نرح البئر فی دارنا بالدلو» (آب چاه منزلمان را با سطل کشیدم) در این جمله، چندین نسبت مختلف و معانی غیر مستقل وجود دارد: یکی نسبت (نرح) به فاعل است که هیئت فعل معلوم (نرح) بر آن دلالت می‌کند. دیگری نسبت (نرح) به مفعول (بئر) است که دالّ بر این نسبت، هیئت نصب در کلمه (البئر) است و نسبتی سوم، نسبت فعل (نرح) به مکان است که کلمه (فی) بر آن دلالت می‌کند و چهارمین نسبت، نسبت فعل (نرح) به آلت و ابزار است که لفظ باء در کلمه (بالدلو) بر آن دلالت می‌کند.

و از اینجا معلوم می‌شود که دالّ بر معانی غیر مستقل، گاهی یک لفظ مستقل است مثل لفظ من، الی و فی و گاهی هیئت لفظ است مثل هیئت مشتقات و افعال و هیئت اعراب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶

النتیجه

فقد تحقق مما بیناه ان الحروف لها معان تدل علیها کالاسماء، و الفرق ان المعانی الاسمیة مستقلة فی أنفسها و قابله لتصورها فی ذاتها، و ان کانت الوجود الخارجی محتاجة إلی غیرها کالاعراض، و اما معانی الحرفیة فهی معان غیر مستقلة و غیر قابله للتصور الا فی ضمن مفهوم آخر. و من هنا یشبه کل أمر غیر مستقل بالمعنی الحرفی.

بطلان القولین الاولین

و علی هذا، یشهر بطلان القول الثانی القائل ان الحروف لا- معانی لها و كذلك القول الأول القائل ان المعنی الحرفی و الاسمی متحدان بالذات مختلفان بالمحاذ.

و یردّ هذا القول أيضا انه لو صح اتحاد المعنیین لجاز استعمال کل من الحرف و الاسم فی موضع الآخر، مع أنّه لا یصح بالبداهة حتی علی نحو المجاز، فلا یصح بدل قولنا: زید فی الدار- مثلا- ان یقال: زید الظرفیة الدار.

و قد اجیب عن هذا الایراد بأنه إنما لا یصح أحدهما فی موضع الآخر لأن الواضع اشترط الا یستعمل لفظ «الظرفیة» الا عند لحاظ معناه مستقلا، و لا یستعمل لفظ «فی» الا عند لحاظ معناه غیر مستقل و آله لغیره. و لکنه جواب غیر صحیح، لأنه لا دلیل علی وجوب اتباع

ما يشترطه الواضح إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ و المعنى. و على تقدير ان يكون الواضح ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷

نتیجه

از آنچه گفتیم روشن شد که حروف مانند اسمی، معانی‌ای دارند که این حروف بر آن معانی دلالت می‌کنند و فرق بین اسم و حرف این است که معانی اسمیه، فی نفسه مستقلند و می‌توان آن‌ها را ذاتا تصور کرد، گرچه در وجود خارجی محتاج به غیر باشند مثل اعراض و اما معانی حرفیه، معانی غیر مستقل و غیر قابل تصورند، مگر در ضمن یک مفهوم دیگر و از همین جاست که هر امر غیر مستقلی، شباهت به معنای حرفی دارد.

باطل بودن دو قول اول

بنا بر آنچه گذشت، بطلان قوم دوم آشکار می‌شود. قول دوم این بود که حروف معنایی ندارند. همچنین بطلان قول اول روشن می‌شود. قول اول این بود که معنای حرفی و معنای اسمی، ذاتا یکی هستند و فقط از حیث لحاظ، مختلفند. نکته دیگر که قول اول را رد می‌کند این است که اگر اسم و حرف، ذاتا یک معنا داشته باشند، باید استعمال یکی به جای دیگری مجاز می‌بود، با این که بالبداهه، این استعمال حتی به صورت مجازی جایز نیست و لذا به جای مثلا: زید فی الدار نمی‌توان گفت: زید الظرفیه الدار. از این اشکال جوابی داده شده و آن این است که علت نادرستی استعمال یکی به جای دیگری این است که واضع شرط کرده که لفظ الظرفیه استعمال نشود مگر در جائی که معنایش مستقلا لحاظ شود و لفظ فی استعمال نشود مگر در جائی که معنایش غیر مستقل و به عنوان ابزاری برای غیر لحاظ شود. امّا این جواب صحیح نیست، چون دلیلی نداریم بر اینکه واجب باشد آنچه را واضع شرط می‌کند، در فرضی که شرط او موجب اعتبار خصوصیتی در لفظ و معنی نمی‌شود، ما تبعیت کنیم و به فرض که واضع از کسانی باشد که اطاعتش واجب است، در این صورت مخالفت او موجب عصیان می‌شود نه غلط بودن کلام و سخن (و حال آنکه ما می‌بینیم بکار بردن اسم به جای حرف و یا بالعکس، موجب غلط شدن کلام می‌شود).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸

زیاده ایضاح

اذ قد عرفت أنّ الموجودات [۹] منها ما يكون مستقلا في الوجود، و منها ما يكون رابطا بين موجودين. فاعلم أنّ كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها فإنّ كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، و إنما الذي يربط بين المفردات و يؤلفها كلاما واحدا، هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلا: «انا». «كتب». «قلم». لا يكون بين هذه الكلمات ربط و إنما هي مفردات صرفه منثورة. اما إذا قلت: «كتب بالقلم»، كان كلاما واحدا مرتبطا بعضه مع بعض مفهما للمعنى المقصود منه. و ما حصل هذا الارتباط و الوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت و حرف الباء و ال.

و عليه، يصح ان يقال ان الحروف هي روابط المفردات المستقلة و المؤلفه للكلام الواحد و الموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعانى المختلفة و الرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعانى و مؤلفه بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ و مؤلف بينها.

و إلى هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ

عن حركة المسمى، و الحرف ما أوجد معنى في غيره» [۱۰]. فإشار إلى ان المعانى الاسمية معان استقلالية، و معانى الحروف غير مستقلة فى نفسها و إنما هى تحدث الربط بين المفردات. و لم نجد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹

توضیح بیشتر

چون قبلا- دانستی که برخی از موجودات، [۱۱] در وجود مستقل اند و برخی از آنها، رابط بین دو موجود دیگرند، اینک بدان هر کلامی که مرکب از دو کلمه یا بیشتر باشد، اگر این کلمات بدون ارتباط با هم القاء شوند، هریک از این کلمات مستقل خواهند بود و ارتباطی با سایر کلمات نخواهد داشت و آنچه که بین این کلمات مفرد، ارتباط برقرار می کند و آنها را به صورت کلام واحدی، تألیف می کند، فقط حرف و یا یکی از هیئات مخصوص (مثل هیئت فاعلی یا مفعولی و ...) است. بنابراین اگر شما مثلاً بگوئید: من، نوشتن، قلم، بین این کلمات هیچ ربطی وجود ندارد و اینها صرفاً کلمات مفردی هستند که پراکنده و جدای از همند. اما اگر بگوئید: کتبت بالقلم (با قلم نوشتم)، کلامی واحد خواهد بود که کلماتش با هم مرتبطند و معنای مقصود از کلام را تفهیم می کنند و این ارتباط و وحدتی کلامی حاصل نشده، مگر به واسطه هیئت مخصوص در فعل کتبت و حرف باء و الف و لام (در القلم) و بنابراین صحیح است گفته شود که حروف، روابط بین مفردات مستقلند و تألیف کننده کلام واحد و وحدت بخش بین مفردات مختلف می باشند و شأن حروف، همان شأن نسبت بین معانی مختلف و شأن رابطه بین مفاهیم غیر مرتبط است. پس همان گونه که نسبت، رابط بین معانی و تألیف کننده بین آنهاست، همین طور حرفی هم که دال بر آن نسبت است، رابط بین الفاظ و تألیف کننده بین آنها می باشد.

و سید اولیاء، امیر المؤمنین علیه السلام در سخن معروفی که در باب تقسیم کلمات دارند، به همین نکته اشاره فرموده می گویند: «اسم آن است که از مسمی خبر دهد و فعل آن است که از حرکت مسمی خبر دهد و حرف آن است که در غیر خود، ایجاد معنایی کند». حضرت علیه السلام اشاره فرموده اند که معانی اسمیه، معانی مستقلی هستند و معانی حروف، استقلالی از خود ندارند و فقط بین مفردات، ربط ایجاد می کند و ما در تعاریف اهل فن، تعریف جامع و صحیحی برای حرف مثل این تعریف، نیافته ایم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰

فى تعاریف القوم للحرف تعریفا جامعاً صحیحاً مثل هذا التعریف.

الوضع فى الحروف عام و الموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت و انعدم، فكل نسبة فى وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أخرى و لا تصدق عليها، و هى فى حد ذاتها مفهوم جزئى حقيقى. و عليه لا يمكن فرض النسبة مفهوما كلياً ينطبق على كثيرين و هى متقومة بالطرفين و لا لبطلت و انسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد فى مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكياً عنها. و ليس العنوان فى نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التى لا- يمكن التعبير عنها الا- بعوانها. و بعبارة اخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الشائع و اما النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

و من هذا يعلم حال أسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها.

فالوضع فى الجميع عام و الموضوع له خاص.

۷- الاستعمال حقیقی و مجازی

استعمال اللفظ فی معناه الموضوع له حقیقه، و استعماله فی غیره المناسب له مجاز، و فی غیر المناسب غلط. و هذا أمر محل وفاق.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱

در حروف، وضع عام و موضوع له، خاص است

با روشن شدن همه آنچه گذشت، معلوم می‌گردد که حقیقت هر نسبتی، متقوم به طرفین آن نسبت است به گونه‌ای که اگر از آن طرفین صرفنظر شود، این نسبت هم باطل و منعدم می‌شود. پس هر نسبتی در وجود رابط خود، با هر نسبت دیگری مباین است و بر آن صدق نمی‌کند و هر نسبتی، خودش فی نفسه، یک مفهوم جزئی حقیقی است.

و بنابراین، نمی‌شود نسبت را به عنوان یک مفهوم کلی فرض کرد که منطبق بر کثیرین باشد درحالی که نسبت متقوم به طرفین است و در غیر این صورت، نسبت باطل می‌شود و از حقیقت نسبت بودن، منسلخ می‌گردد.

نکته بعد این است که نسبتها، نامحدودند و لذا تصور همه آنها برای واضع، ناممکن است، ازاین‌رو در مقام وضع، چاره‌ای نیست جز اینکه برای همه این نسبتها، یک معنای اسمی تصور شود که عنوان و حاکی از همه این نسبتهای نامحدود باشد، اما خود این عنوان فی نفسه، نسبت نیست (بلکه اسم است) مثل مفهوم لفظ (نسبت ابتدائیت) که به وسیله آن، اشاره می‌شود به تمام افراد نسبتهای ابتدائیت در کلمات سپس واضع آنچه را وضع می‌کند برای تمام افراد نامحدود نسبتهایی است که نمی‌توان از آنها یاد کرد جز با عنوانشان. به عبارت دیگر، موضوع له در اینجا، نسبت ابتدائیت به حمل شایع است و اما نسبت ابتدائیت به حمل اولی، در حقیقت، نسبت حقیقی نیست بلکه طرف نسبت است مثل اینکه بگوئی: (الابتداء کان من هذا المكان: ابتدا از این مکان بود) [الابتداء در این مثال، اسم است و نسبت نیست].

و از آنچه گفتیم، حال اسماء اشاره و ضمائر و موصولات و امثال این‌ها هم روشن می‌شود و آن اینست که در تمام این‌ها، وضع عام است و موضوع له، خاص.

۷- استعمال حقیقی و استعمال مجازی

استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، حقیقت است و استعمال لفظ در غیر معنای خودش که با آن مناسبتی دارد، مجاز است و استعمال لفظ در معنای غیر مناسب، غلط است و این مطلب، مورد اتفاق همه علماست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲

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

و الأرجح القول الثانی، لانا نجد صحة استعمال الاسد فی الرجل الشجاع مجازاً، و ان منع منه الواضع، و عدم صحة 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 یعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. و هكذا فی کثیر من المجازات الشائعه عند البشر.

۸- الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلى قسمین: التصوریة و التصدیقیة:

۱- التصوریه و هی ان ينتقل ذهن الانسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، و لو علم ان اللفظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع ان المعنى الحقيقى ليس مقصودا للمتکلم، و كانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغالط.

۲- التصديقيه و هی دلالة اللفظ على ان المعنى مراد للمتکلم فى اللفظ و قاصد لاستعماله فيه. و هذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء: أولا- على احراز كون المتکلم فى مقام البيان و الإفاده، و ثانيا على احراز انه جاد غير هازل، و ثالثا على احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و رابعا على عدم نصب قرينه على إرادة خلاف الموضوع له و الا كانت الدلالة التصديقيه على طبق القرينه المنصوبه. و المعروف ان الدلالة الاولى (التصوريه) معلوله للوضع، أى ان الدلالة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳

و اما در باب استعمال مجازى بين علما اختلاف است در اينکه آیا صحت استعمال مجازى متوقف بر اجازه واضع و لحاظ علاقائى است که در علم بيان مذکور است، يا صحت استعمال مجازى، طبعى است و تابع استحسان ذوق سليم بوده، به گونه‌اى که هرگاه معنای غير موضوع له، مناسب معنای موضوع له باشد و طبع آدمى هم آن را بپسندد، استعمال لفظ در آن معنا، صحيح است و در غير اين صورت، صحيح نمى‌باشد؟

قول ارجح به نظر ما، قول دوم است، چون می‌بينيم که استعمال کلمه اسد در رجل شجاع به صورت مجازى، صحيح است و لو اينکه واضع آن را منع کند و از آن طرف، استعمال لفظ اسد در شخصى که دهانش بوى بدی دارد- آن گونه که برخى مثال می‌زنند [چون دهان شیر، بدبو است]- به صورت مجازى صحيح نیست، گرچه واضع آن را اجازه دهد و مؤيد اين مطلب، اينست که غالبا زبانهای مختلف در معانی مجازى یک لفظ، با هم اتفاق دارند و لذا می‌بينيد که در هریک از زبانها، از رجل شجاع با لفظى یاد می‌کنند که برای شیر وضع شده است و همین‌طور است در بسیاری از مجازاتى که در نزد انسانها، شایع است.

۸- دلالت، تابع اراده است

دلالت را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند:

۱- دلالت تصویری: مراد از این دلالت، اینست که ذهن انسان به مجرد شنیدن لفظ از لافظ، به معنای آن منتقل گردد و لو اينکه بدانند که لافظ، آن معنی را قصد نکرده است، مثل انتقال ذهن به معنای حقیقی، هنگامی که لفظ در معنای مجازى استعمال می‌شود، با اينکه معنای حقیقی، مقصود متکلم نیست و نیز مانند انتقال ذهن به معنای لفظ، آنگاه که لفظ از ساهی (سهو کنند) یا نائم (خوابیده)، یا غالط (اشتباه کننده) صادر می‌شود.

۲- دلالت تصدیقی: مراد از این دلالت، دلالت لفظ بر این نکته است که معنا، مراد و مقصود گوینده است و متکلم قصد کرده که لفظ را در آن معنا استعمال کند و این دلالت، متوقف بر چند امر است: اولاً متوقف بر این است که احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است و ثانياً متوقف بر این است که احراز شود متکلم، جدی است و شوخی نمی‌کند و ثالثاً احراز شود که او معنای لفظ را قصد کرده و از آن آگاه است و رابعاً، احراز شود که قرينه‌ای برخلاف معنای موضوع له، در کار نیست، در غير این صورت (اگر قرينه باشد) دلالت تصدیقی، برطبق همان قرينه خواهد بود.

معروف این است که دلالت اول (تصوريه) معلول وضع است، یعنی دلالت وضعیه، همان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴

الوضعية هي الدلالة التصورية. و هذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

و الحق ان الدلالة تابعة للإرادة- و أول من تنبه لذلك فيما نعلم الشيخ نصير الدين الطوسي قدس سرّه- لأن الدلالة فى الحقيقة

منحصراً فی الدلالة التصدیقیه، و الدلالة التصوریه التي یسمونها دلالة لیست بدلالة، و ان سمیت كذلك فإنه من باب التشبيه و التجوز، لأن التصوریه فی الحقیقه هی من باب تداعی المعنی الذی یحصل بادنی مناسبة. فتقسیم الدلالة إلى تصدیقیه و تصویریه تقسیم الشیء إلى نفسه و إلى غیره.

و السرّ فی ذلك ان الدلالة حقیقه- كما فسرناها فی کتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة- هی ان یکشف الدال عن وجود المدلول، فیحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء کان الدال لفظاً او غیر لفظ.

مثلاً ان طرقة الباب یقال انها دالة علی وجود شخص علی الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المطرقة موضوعه لهذه الغایه. و تحلیل هذا المعنی ان سماع الطرقة یکشف عن وجود طالب قاصد للطلب فیحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق و قصده، و لذلك یتحرک السامع إلى اجابته. لا انه ینتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد یحصل بمجرد تصور معنی الباب أو الطرقة من دون ان یسمع طرقة و لا- یسمى ذلك دلالة. و لذا ان الطرقة- لو كانت علی نحو مخصوص یحصل من حركة الهواء مثلاً- لا تكون دالة علی ما وضعت له المطرقة و ان خطر فی ذهن السامع معنی ذلك.

و هكذا نقول فی دلالة الألفاظ علی معانیها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتکلم علی نحو یحرز معه انه جاد فیهِ غیر هازل و انه عن شعور و قصد و ان غرضه البیان و الافهام- و معنی احراز ذلك ان السامع علم بذلك- فان کلامه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵

دلالت تصویریه است و همین است مراد کسانی که می‌گویند: «دلالت، تابع اراده نیست، بلکه تابع علم شنونده به وضع است». و حق این است که دلالت، تابع اراده است و تا آنجا که ما می‌دانیم، اولین کسی که متوجه این نکته شده است، شیخ نصیر الدین طوسی (اعلی الله مقامه) است. چون در حقیقت، دلالت منحصر در دلالت تصدیقیه است و دلالت تصویریه‌ای که برخی آن را دلالت نامیده‌اند، دلالت نیست و اگر هم دلالت نام گرفته، از باب تشبیه و مجاز است. چون دلالت تصویری، حقیقتاً از باب تداعی معانی است که به کمترین مناسبتی حاصل می‌شود. بنابراین تقسیم دلالت به تصدیقیه و تصویری، از قبیل تقسیم یک شیء به خودش و غیر خودش است [یعنی دلالت تصویری، حقیقتاً، از مقسم بیرون است].

و سرّ این مطلب این است که دلالت حقیقتاً- همان گونه که در کتاب المنطق، جزء اول، بحث دلالت توضیح داده‌ایم- این است که دال، کاشف از وجود مدلول باشد تا در نتیجه از علم به دال، علم به مدلول حاصل شود، خواه، دال لفظ باشد و خواه غیر لفظ.

مثلاً: کوبیدن در، دال بر وجود شخصی پشت در است که اهل خانه را می‌طلبد، چرا که کوبه در، برای همین معنی وضع شده است و تحلیل این مطلب این است که شنیدن صدای کوبه در، کاشف از این است که کسی پشت در، با قصد و نیت، در طلب اهل خانه است. در نتیجه از علم به صدای کوبه، علم به کوبنده در و علم به قصد و نیت او حاصل می‌شود و لذاست که شنونده برای اجابت آن شخص، حرکت می‌کند. چنین نیست که ذهن شنونده از تصوّر صدای کوبه، منتقل به تصوّر شخصی پشت در شود. چون این نوع انتقال ذهنی، گاهی به صرف تصور معنای در یا کوبیدن در هم حاصل می‌شود، بدون اینکه فرد صدای کوبه‌ای را بشنود و چنین انتقالی، دلالت نامیده می‌شود و لذا کوبیده شدن در اگر به گونه خاصی باشد مثلاً به سبب حرکت هوا باشد، دال بر امری که کوبه برای آن وضع شده، نیست، گرچه این معنی در ذهن شنونده خطور کند.

و ما همین مطلب را در دلالت الفاظ بر معانی‌شان، بدون هیچ فرقی، قائل هستیم. یعنی اگر لفظ از متکلم، به گونه‌ای صادر شود که احراز گردد او در این بیان، جدی است و قصد شوخی ندارد و از روی شعور و قصد سخن می‌گوید و مقصودش، بیان مطلب و افهام است- و معنای احراز در اینجا این است که شنونده علم به این امر پیدا کند- در این صورت کلام گوینده دال بر وجود معنای مزبور است، یعنی در نفس متکلم، چنین معنایی وجود قصدی، دارد و در نتیجه، علم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶

يكون حينئذ دالا على وجود المعنى، أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى، فيكون علم السامع بصدور الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع. و بهذا يكون الكلام دالا كما تكون الطرقة دالة. و يعتقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى اقيمت على ارادته قرينة.

و لذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية فى المنطق بأنها «هى كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به». و من هنا سمي المعنى معنى، أى المقصود، من «عنه» إذا قصده.

و لأجل أن يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافتات التى توضع فى هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلق- مثلا- أو أن الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار، و نحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة فى موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين كان مقصودا لوضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدها مطروحة فى الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارى و لكن لا تكون دالة عنده على أن الطريق مغلوقه أو أن الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلالة فعلا.

۹- الوضع شخصى و نوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع انه لا بد فى الوضع من تصور اللفظ و المعنى و عرفت هناك أن المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه و اخرى بوجهه و عنوانه. فاعرف هنا أن اللفظ أيضا كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه و يضعه للمعنى كما هو الغالب فى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷

شونده به صدور سخن از گوینده، مستلزم علم او به این نکته است که متکلم معنای مورد نظرش را قصد کرده است تا آن را به شونده تفهیم کند. به این نحو، همان گونه که کوبیدن درب، دالّ است، کلام نیز دالّ است و به این صورت است که برای کلام، ظهوری در معنای موضوع له یا معنایی که قرینه بر اراده آن موجود است، منعقد می گردد.

و لذا ما دلالت لفظی را در کتاب المنطق (۲۶/۱) به گونه زیر تعریف کرده ایم: دلالت لفظیه، وجود حالتی در لفظ است به گونه ای که از علم به صدور لفظ از متکلم، علم به معنای مقصود از آن، حاصل آید و از همین جاست که معنی، معنی یعنی مقصود نامیده شده است و این از «عنه» به معنای «قصده» گرفته شده است و برای اینکه این مطلب، بهتر واضح گردد، برای مثال، تابلوهایی را در نظر بگیرید که در حال حاضر در جاده ها نصب می کنند برای اینکه راهنمایی کنند که جاده- مثلا- مسدود است یا مسیر به طرف راست یا چپ است و امثال این ها. اگر تابلو در جای خود به نحو منظم نصب شود، به گونه ای که روشن باشد که نصب آن برای راهنمایی رهروان، مورد قصد و نیت نصب کننده بوده است، در چنین صورتی بر معنای مورد نظر دلالت می کند یعنی بر بسته بودن راه یا مسیر حرکت. اما اگر شما تابلویی را ببینید که در کناره جاده، رها شده است و یا هنوز در نزد نویسنده است تا آن را ترسیم کند، در این صورت معنای آنچه بر تابلو نوشته شده، در ذهن خواننده خطور می کند، اما برای او دلالتی بر این مطلب ندارد که راه بسته است و یا مسیر حرکت، چنین و چنان است. بلکه نهایت چیزی که از آن فهمیده می شود این است که این تابلو به زودی در جایی نصب می شود که بر معنای مزبور دلالت کند، نه اینکه الآن و بالفعل، آن دلالت را داشته باشد. [۱۲]

۹- وضع شخصى و وضع نوعى

در مبحث چهارم دانستی که در وضع، تصور لفظ و تصور معنی، ضروری است و نیز دانستی که واضع، معنی را گاهی بنفسه (خودش را) تصور می کند و گاهی وجه و عنوانش را لحاظ می کند.

اینک بدان که لفظ هم، همین طور است یعنی گاهی واضع، خود لفظ را بنفسه تصور می کند و آن را

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸

الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذ شخصيا. وربما يتصوره بوجهه و عنوانه، فيسمى الوضع نوعيا.

و مثال الوضع النوعي الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلا- و هي هيئة الفعل الماضي- فان تصورها لا بد أن يكون في ضمن الضاد و الراء و الباء، أو في ضمن الفاء و العين و اللام في فعل. و لما كانت المواد غير محصورة و لا يمكن تصور جميعها فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلا- أو زنة فاعل أو غيرهما، و يتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

۱۰- وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها، و اخرى في المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ و الخبر لإفادة حمل شيء على شيء، و كهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص. و من هنا تعرف انه لا- حاجة إلى وضع الجمل و المركبات في إفادة معانيها زائدا على وضع المفردات بالوضع الشخصي و الهيئات بالوضع النوعي- كما قيل- بل هو لغو محض. و لعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها و هيئاتها زيادة على وضع اجزائها. فيعود النزاع حينئذ لفظيا.

۱۱- علامات الحقيقة و المجاز

قد يعلم الانسان- إما من طريق نص اهل اللغة أو لكونه نفسه من اهل اللغة- ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا و لا كلام لأحد في ذلك، فإنه من الواضح ان استعمال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹

برای معنی وضع می نماید که اینک غالباً در الفاظ، همین طور است، در این صورت، وضع شخصی نامیده می شود و گاهی وجه و عنوان لفظ را تصور می کند و در این صورت، وضع نوعی نامیده می شود.

و مثال برای وضع نوعی، وضع هیئات است، چرا که خود هیئت، مستقلاً و بنفسه قابل تصور نیست، بلکه فقط می توان هیئت را در ماده‌ای از مواد لفظی تصور کرد مثل هیئت کلمه «ضرب»- مثلاً- که هیئت فعل ماضی است. حقیقتاً تصور این هیئت لزوماً یا در ضمن ضاد و راء و باء (ض ر ب) است و یا در ضمن فاء و عین و لام در کلمه فعل و چون مواد، غیر محصورند و نمی توان همه آن‌ها را تصور کرد، پس چاره‌ای نیست جز اینکه با یک عنوان عام به همه افراد این هیئت اشاره شود. در نتیجه واضع هر هیئتی را که بر وزن فعل- مثلاً- یا وزن فاعل یا غیر این دو باشد، وضع می کند و به واسطه وجود هیئت مزبور در یکی از مواد مثل ماده فعل- که اصطلاحات عربی در نزد علماء عربیت با این ماده اجرا می شود- به تصور معنای عام نائل می شود.

۱۰- وضع مرکبات

نکته دیگر اینکه، هیئتی که برای معنایی وضع می شود گاهی در مفردات است مثل هیئت مشتقاتی که بدانها اشاره شد و گاهی در مرکبات است مثل هیئت ترکیبیه بین مبتدا و خبر که حمل شیء بر شیء دیگر را افاده می کند و مثل هیئت تقدیم آنچه که باید مؤخر شود برای افاده اختصاص. (مثل: العادل علی علیه السلام).

و از آنچه گفتیم معلوم می شود برای افاده معنای جملات و مرکبات، علاوه بر وضع شخصی مفردات و وضع نوعی هیئات- آن گونه که برخی گفته اند- نیازی به وضع جملات و مرکبات به طور جداگانه نیست، بلکه این سخن، لغو محض است و شاید آن‌ها که قائل به وضع جداگانه برای جملات و مرکبات شده اند، مرادشان وضع هیئت‌های ترکیبیه است نه وضع جمله کامل با تمام مواد و هیئاتش به صورت جداگانه و علاوه بر وضع اجزایش [اگر مرادشان این باشد] در این صورت نزاع لفظی خواهد شد.

۱۱- علامات حقیقت و مجاز

اشاره

گاهی انسان- براساس تصریحات علمای یک زبان و یا به خاطر اینکه خودش اهل همان زبان است- می‌داند که فلان لفظ برای فلان معنی وضع شده و هیچ کس هم در آن سخنی برخلاف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰

اللفظ فی ذلك المعنی حقیقه و فی غیره مجاز.

و قد یشک فی وضع لفظ مخصوص لمعنی مخصوص، فلا یعلم ان استعماله فی هل کان علی سبیل الحقیقه فلا یحتاج إلی نصب قرینه علیه، أو علی سبیل المجاز فیحتاج إلی نصب القرینه. و قد ذکر الاصولیون لتعین الحقیقه من المجاز- ای لتعین انه موضوع لذلك المعنی أو غیر موضوع- طرقا و علامات کثیره نذكر هنا أهمها:

العلامه الاولى- التبادر

دلالة کل لفظ علی ای معنی لابد لها من سبب. و السبب لا یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثه: المناسبه الذاتیه- و قد عرفت بطلانها- أو العلقه الوضعیه، أو القرینه الحالیه أو المقالیه. فإذا علم أنّ الدلاله مستنده إلی نفس اللفظ من غیر اعتماد علی قرینه فإنه یثبت أنّها من جهة العلقه الوضعیه. و هذا هو المراد بقولهم:

«التبادر علامه الحقیقه». و المقصود من کلمه التبادر هو انسباق المعنی من نفس اللفظ مجردا عن کل قرینه.

و قد یعترض علی ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، و لیس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لا یحصل من اللفظ إلی معناه فی أيه لغه غیر العالم بتلك اللغه، فیتوقف التبادر علی العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقیقه و تحصیل العلم بالوضع بسبب التبادر- لزم الدور المحال. فلا یعقل- علی هذا- ان یكون التبادر علامه للحقیقه یتستفاد منه العلم بالوضع و المفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

و الجواب: ان کل فرد من أيه أمه یمشی معها لا بد ان یتعمل الألفاظ المتداوله عندها تبعا لها، و لا بد ان یرتکز فی ذهنه معنی اللفظ ارتکازا یتوجب انسباق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱

ندارد، در این صورت روشن است که استعمال آن لفظ در معنایش، حقیقت و در غیر آن معنی، مجاز است و گاهی انسان در وضع یک لفظ خاص برای معنایی خاص، شک می‌کند و لذا نمی‌داند که استعمال این لفظ در آن معنی، آیا به نحو حقیقت است که دیگر احتیاجی به نصب قرینه نداشته باشد یا به نحو مجاز است که احتیاج به نصب قرینه دارد. اینجاست که علمای علم اصول برای تعیین و تمیز حقیقت از مجاز- یعنی برای تعیین اینکه این لفظ برای این معنی وضع شده یا نه- راهها و علامتهای متعددی را ذکر کرده‌اند که ما در اینجا، اهم آنها را ذکر می‌کنیم:

اول: تبادر

دلالت هر لفظی بر هر معنایی، لاجرم سببی دارد و این سبب لزوما یکی از سه فرض زیر است:

یا مناسبت ذاتی است که این فرض، باطل است [چون دلالت، امری وضعی است].

یا علقه وضعی است و یا قرینه حالیه یا مقالیه است. پس وقتی معلوم گردد که دلالت، مستند به خود لفظ است و متکی بر هیچ قرینه‌ای نیست، ثابت می‌شود که این دلالت، به خاطر علقه وضعی است.

و مراد علمای اصول که گفته‌اند: تبادر علامت حقیقت است، همین است و مقصود از کلمه تبادر، سبقت گرفتن معنی به ذهن از خود لفظ بدون هر گونه قرینه‌ای - است.

و گاهی بر این مطلب [علامت بودن تبادر] اشکال و اعتراض می‌شود به این صورت که تبادر، لزوماً سببی دارد و این سبب، جز علم به وضع نیست، چون روشن است که در هر زبانی این انسباق ذهنی از لفظ به معنی، برای غیر عالم به آن زبان، حاصل نمی‌شود، پس تبادر، متوقف بر علم به وضع است. حال اگر بخواهیم اثبات حقیقت و تحصیل علم به وضع را ناشی از تبادر بدانیم، دور محال لازم می‌آید. پس - اگر دور لازم آید - معقول نیست که تبادر علامت حقیقت باشد که از راه آن، علم به وضع حاصل آید، درحالی که فرض اینست که خود تبادر، از علم به وضع حاصل می‌شود.

و جواب اشکال اینست که: هر فردی در میان هر فرقه‌ای که زندگی می‌کند، لزوماً به تبع آنان، الفاظ متداول در میان آنان را استعمال می‌کند و ضرورتاً معنای لفظ در ذهنش چنان مرتکز می‌شود که هنگام شنیدن آن لفظ، ذهنش به طرف معنای آن سبقت می‌گیرد و گاهی این ارتکاز، بدون توجه تفصیلی به این ارتکاز و خصوصیات معنای لفظ است. پس آنگاه که انسان بخواهد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲

ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، و قد يكون ذلك الارتكاز من دون التفات تفصيلي إليه و إلى خصوصيات المعنى. فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى و تلك الخصوصيات و توجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتکز في نفسه من المعنى، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فیری ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازی فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية، أى الالتفات التفصيلي إلى الوضع و التوجه إليه يتوقف على التبادر، و التبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازی بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

و الحاصل ان هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر و هو العلم التفصيلي و الآخر يتوقف التبادر عليه و هو العلم الاجمالي الارتكازی.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، و اما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أماراً على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة، يعنى ان الامارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الأ عجمي من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد 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

ذكروا: ان عدم صحة السلب اللفظ عن المعنى الذى يشك في وضعه له علامة انه حقيقة فيه و ان صحة السلب علامة على انه مجاز فيه. و ذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة و عدم صحة الحمل علامة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳

نسبت به یک معنا و خصوصیات آن شناخت پیدا کند و ذهنش متوجه آن معنی گردد، به جستجوی معنایی می‌پردازد که در ذهنش مرتکز است و آن را مستقلاً و جدای از قرینه در نظر می‌گیرد و می‌بیند معنایی که از آن لفظ خاص به ذهنش متبادر می‌شود همان معنای ارتکازی است و در نتیجه علم پیدا می‌کند که لفظ در آن معنی، حقیقت است. [۱۳]

پس علم به وضع لفظ برای معنایی خاص همراه خصوصیات تفصیلی وضع یعنی توجه تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است و اما تبادر، فقط متوقف بر علم ارتکازی - بدون التفات - به وضع لفظ برای معنایش است.

و حاصل مطلب اینکه در اینجا دو علم مطرح است: یکی متوقف بر تبادر است که همان علم تفصیلی است و دیگری، علمی است که تبادر بر آن توقف دارد که همان علم اجمالی ارتکازی است. البته جواب فوق، نسبت به کسی است که عالم به وضع است و اما

نسبت به کسی که عالم به وضع نیست، اصلاً معقول نیست که تبادر برایش حاصل شود چون فرض اینست که او جاهل به لغت است.

آری، البته غیر عالم وقتی تبادر در نزد اهل زبان را مشاهده می‌کند، این تبادر برای او هم، نشانه و علامت حقیقت است، یعنی تبادر دیگران از اهل لغت، برای او علامت حقیقت است.

مثلاً وقتی یک فرد غیر عرب (عجم) مشاهده می‌کند که ذهن اعراب که صاحبان زبان عربی هستند از لفظ ماء بدون قرینه به معنای جسم مایع سرد بالطبع، سبقت می‌گیرد، ضرورتاً برایش علم حاصل می‌شود که این لفظ در نزد اعراب برای همین معنا وضع شده است و بنابراین - در این صورت - دوری نیست چون علم فرد عجم متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف بر علم دیگران [اعراب] است. [۱۴]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۳

علامت دوم: نادرستی و درستی سلب، درستی و نادرستی حمل

اشاره

علماء اصول گفته‌اند: نادرستی سلب لفظ از معنایی که وضع لفظ برای آن، مورد شک و تردید است، علامت این است که این لفظ در آن معنا حقیقت است و درستی سلب، علامت این است که لفظ در آن معنی مجاز است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴

على المجاز. وهذا ما يحتاج إلى تفصيل و بيان، فلتحقيق الحمل و عدمه و السلب و عدمه نسلک الطرق الآتیة:

۱- نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له «موضوعاً» و نعبّر عنه بأى لفظ كان يدل عليه. ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى «محمولاً» بما له من المعنى الارتكازى. ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. و الحمل الاولى ملاكه الاتحاد فى المفهوم و التغير بالاعتبار.

و حينئذ إذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل و عدم صحة السلب علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. و ان وجدنا عدم صحة الحمل و صحة السلب علمنا انه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً.

۲- إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً و التغير مفهوماً. و حينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجوداً، سواء كانت النسبة التساوى أو العموم من وجه [۱۵] أو مطلقاً، 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 فى هذه التجربة بالحمل الشائع - فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵

همچنین گفته‌اند: درستی حمل لفظ بر معنای مشکوک، علامت حقیقت است و نادرستی حمل، علامت مجاز است.

این مطلب، البته احتیاج به تفصیل و توضیح دارد، لذا به خاطر تحقیق در مسئله حمل و عدم حمل و سلب و عدم سلب، راههای زیر را می‌پیمائیم:

۱- معنایی را که نمی‌دانیم لفظ برای آن وضع شده یا نه، موضوع قرار می‌دهیم و با هر لفظی که دال بر آن معنا باشد از آن تعبیر می‌کنیم. سپس لفظی را که نمی‌دانیم برای آن معنی وضع شده یا نه، با همان معنای ارتکازی‌اش محمول قرار می‌دهیم. سپس به صورت آزمایشی و با حمل اولی (مثل: انسان حیوان ناطق است)، لفظ محمول را با همان معنای ارتکازی‌ای که در ذهن دارد، بر لفظ موضوع که دال بر معنای مشکوک است، حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل اولی، ملاکش اتحاد در مفهوم و تغایر اعتباری است. [۱۶]

حال وقتی این حمل آزمایشی را انجام دادیم، اگر وجدان کردیم که حمل درست است و سلب، نادرست است، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم که لفظ برای این معنا وضع شده است و اگر دیدیم که حمل نادرست است و سلب درست می‌باشد، علم پیدا می‌کنیم که لفظ برای معنای مزبور وضع نشده، بلکه استعمال لفظ در آن معنا، مجاز است.

۲- اگر حمل اولی، درست نبود، این بار (به صورت حمل مفهوم بر مفهوم) حمل شایع صناعی را آزمایش می‌کنیم که ملاک این حمل، اتحاد وجودی و تغایر مفهومی است (مثل انسان، ماشی است).

اگر چنین حملی، درست بود می‌فهمیم که این دو معنا، وجودش متحد هستند، خواه نسبت بین آن‌ها تساوی باشد یا عموم و خصوص من وجه و یا عموم [۱۷] و خصوص مطلق و به صرف درستی حمل، هیچیک از این سه فرض، مشخص نمی‌شود و اگر دیدیم که حمل ناصحیح و سلب صحیح است می‌فهمیم که این دو (موضوع و محمول) با یکدیگر تباین دارند.

۳- (در این مرحله به صورت حمل مفهوم بر مصداق) موضوع قضیه را- نه به عنوان مفهومی عین مفهوم محمول، بلکه- به عنوان یکی از مصادیق معنایی قرار می‌دهیم که شک داریم آیا لفظ برای آن وضع شده یا نه. سپس حمل را آزمایش می‌کنیم- و حمل در این آزمایش، منحصر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶

المذكور أو 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 أو خاص. كلفظ «الصعيد» المردد بين أن يكون موضوعا لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

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 أو في معنى يشمله و يعمه.

تنبيه

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضا. و الجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل و صحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالا، فلا تتوقف العلامة الا على العلم الارتكازي و ما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي. هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. و اما الجاهل بها فيرجع إلى اهلها في صحة الحمل و السلب و عدمهما كالتبادر.

العلامة الثالثة- الاطراد

و ذكروا من جملة علامات الحقيقة و المجاز الاطراد و عدمه؛ فالاطراد، علامة الحقيقة و عدمه علامة المجاز.

و معنى الاطراد: ان اللفظ لا تختص صحة استعماله في المعنى المشكوك بمقام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷

حمل شایع است- حال اگر حمل صحیح بود، روشن می‌شود که این موضوع، یکی از مصادیق حقیقی معنای موضوع له لفظ (محمول) است خواه این معنای موضوع خود معنای مذکور (در محمول) باشد (مثل: انسان، ناطق است) و یا غیر آن، اما وجودا با

آن متحد باشد (مثل: انسان، ضاحک است). کما اینکه از این آزمایش، فی الجمله حال موضوع له از حیث شمول بر این مصداق (: موضوع) هم روشن می‌شود. بلکه چه بسا، از همین طریق، موضوع له هم مشخص می‌شود، مثل آنجایی که شک داریم آیا لفظ برای معنای عام وضع شده یا برای معنای خاص؟

همچون لفظ «صعید» که تردید داریم آیا برای مطلق وجه الارض وضع شده یا برای خصوص خاک خالص؟ حال اگر دیدیم که این لفظ نسبت به غیر خاک خالص از مصادیق ارض، صحت حمل دارد و صحت سلب ندارد، قهرا مشخص می‌شود که این لفظ برای مطلق وجه الارض وضع شده است.

و اما اگر حمل، ناصحیح بود و صحت سلب در کار بود، معلوم می‌شود که معنای لفظ (موضوع) از افراد موضوع له و از مصادیق حقیقی (محمول) نیست و اگر لفظ در این معنا (یعنی معنای محمول) استعمال شود، استعمال مجازی خواهد بود، حال یا در این معنا مستقیما به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در مورد زید) و یا در یک معنای عامی که شامل این فرد هم می‌شود، به صورت مجاز به کار رفته است (مثل: لفظ اسد در معنای رجل شجاع که شامل زید هم می‌شود).

تنبیه

اشکال دور که در تبادر ذکر شد، در اینجا (علامت دوم) نیز می‌آید و جواب از آن، مثل همان جواب است. چون صحت حمل و صحت سلب، تنها به اعتبار معنای ارتکازی و اجمالی لفظ است. [۱۸] پس علامت متوقف نیست جز بر علم ارتکازی و اما آنچه که بر علامت توقف دارد، علم تفصیلی است. آنچه گفتیم تماما در مورد کسی است که عالم به زبان است. اما جاهل به زبان، در مسئله صحت یا عدم صحت حمل و سلب، مثل قضیه تبادر، بایستی به اهل زبان، مراجعه کند.

علامت سوم: اطراد

یکی از علامت‌های حقیقت و مجاز که علمای اصول ذکر کرده‌اند، اطراد و عدم اطراد است، یعنی اطراد، علامت حقیقت و عدم اطراد، علامت مجاز است.

و معنای اطراد اینست که صحت استعمال لفظ در معنای مورد شک، اختصاص به مقام و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸

دون مقام و لا بصورة دون صورة، کما لا یختص بمصداق دون مصداق.

و الصحیح ان الاطراد لیس علامه الحقیقه، لأن صحه استعمال اللفظ فی معنی بما له من الخصوصیات مره واحده تستلزم صحته دائما- سواء کان حقیقه أم مجازا- فالاطراد لا یختص بالحقیقه حتی یکون علامه لها.

۱۲- الاصول اللفظیه تمهید

اعلم أن الشک فی اللفظ علی نحوین:

۱- الشک فی وضعه لمعنی من المعانی.

۲- الشک فی المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، کأن یشک فی أن المتکلم أراد بقوله «رأیت اسدا» معناه الحقیقی أو معناه المجازی، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس و بأنه غیر موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد کان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بیان العلامات المثبتة للحقیقه أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. و هنا نقول: ان الرجوع إلى تلك العلامات و اشباهها کنص اهل اللغة أمر لا بد منه فی اثبات أوضاع اللغة أي لغه کانت، و لا یکفی فی اثباتها ان نجد فی کلام اهل تلك اللغة استعمال اللفظ فی المعنی الذی شک فی وضعه له، لأن الاستعمال کما یصح فی المعنی

الحقیقی یصح فی المعنی المجازی، و ما یدرینا لعل المستعمل اعتمد علی قرینۀ حالیۀ أو مقالیۀ فی تفهیم المعنی المقصود له فاستعمله فیہ علی سبیل المجاز. و لذا اشتهر فی لسان المحققین حتی جعلوه کقاعده قولهم: «ان الاستعمال أعم من الحقیقۀ و المجاز». و من هنا نعلم بطلان طریقۀ العلماء السابقین لاثبات وضع اللفظ بمجرد ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹

صورت خاصی ندارد، کما اینکه منحصر به مصداق خاصی هم نیست. و امّا آنچه به نظر ما صحیح است این است که اطراد علامت حقیقت نیست، چون استعمال یک لفظ در یک معنی با تمام خصوصیاتش (مثل اسد در رجل شجاع) اگر یک بار صحیح باشد، مستلزم این است که دائماً صحیح است، چه به صورت حقیقت باشد و چه مجاز، پس اطراد، اختصاصی به حقیقت ندارد تا علامت حقیقت باشد.

۱۲- اصول لفظیه

مقدمه

بدان که شک در لفظ، بر دو گونه است:

- ۱- شک در وضع لفظ برای معنایی از معانی.
 - ۲- شک در مراد از آن لفظ، با فرض اینکه علم به معنای وضعی آن داریم. مثل اینکه شک شود در اینکه متکلمی که می گوید: رأیت اسدا، آیا معنای حقیقی آن را اراده کرده یا معنای مجازی اش را؟ با اینکه علم داریم که لفظ اسد برای حیوان درنده وضع شده و برای رجل شجاع، وضع نشده است.
- اما در مورد شک اول، همان بحث گذشته منعقد شد و غرض از آن، بیان علامتهائی بود که حقیقت یا مجاز، وضع و عدم وضع را اثبات می کنند. اضافه می کنیم که مراجعه به این علامتها و نظائر آنها مثل قول صریح اهل زبان برای اثبات اوضاع یک لغت در هر زبانی که باشد، امری ضروری است.
- و در اثبات وضع لفظ برای معنی، صرف اینکه ما ببینیم در کلمات اهل زبان، آن لفظ در معنایی که برای ما مشکوک است، استعمال می شود، کافی نیست. زیرا استعمال لفظ همان گونه که در معنای حقیقی، درست است، در معنای مجازی نیز درست است و ما از کجا بدانیم! شاید مستعمل در تفهیم معنای مقصود خود، بر قرینه حالیه یا مقالیه ای تکیه کرده و لفظ را در آن معنا، به صورت مجازی به کار برده است؟! و از اینجا است که در زبان محققین این مطلب مشهور شده و حتی آن را به عنوان یک قاعده قرار داده اند که: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

و از اینجا به بطلان روش علماء گذشته در اثبات معنای وضعی لفظ پی می بریم: آنان به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰

وجدان استعماله فی لسان العرب، کما وقع ذلک لعلم الهدی السید المرتضی قدس سرّه فانه کان یجری أصالۀ الحقیقۀ فی الاستعمال، بینما ان أصالۀ الحقیقۀ إنما تجری عند الشک فی المراد لا فی الوضع، کما سیأتی.

و اما النحو الثانی فالمرجع فیہ لاثبات مراد المتکلم، الاصول اللفظیۀ و هذا البحث معقود لاجلها. فینبغی الکلام فیها من جهتين:

أولاً- فی ذکرها و فی ذکر مواردہا.

ثانیاً- فی حجیتها و مدرک حجیتها.

اما من الجہۃ الاولى، فنقول: أهم الاصول اللفظیۀ ما یأتی:

أ- أصالة الحقيقة

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، أى الأصل ان نحمل الكلام على معناه الحقيقي، فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع و حجة فيه للسامع على المتكلم، فلا- يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازي، و لا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: انى اردت المعنى المجازي.

ب- أصالة العموم

و موردها ما إذا ورد لفظ عام و شك في إرادة العموم منه أو الخصوص أى شك في تخصيصه، فيقال حينئذ «الأصل العموم»، فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱

صرف مشاهده استعمال لفظ در زبان عرب، معنای وضعی را اثبات می کردند. کما اینکه علم الهدی سید مرتضی قدس سره همین روش را داشته و اصالة الحقيقة در استعمال را اجرا می کرده است. درحالی که اصالة الحقيقة فقط هنگام شک در مراد جاری می شود نه شک در وضع، چنانکه خواهد آمد.

و اما در شكّ به گونه دوم، مرجع و ملاک برای اثبات مراد گوینده، اصول لفظیه است و بحث فعلی ما برای بیان همین اصول منعقد شده است و لذا به جاست که ما از دو جهت بحث کنیم:

اولا: این اصول و موارد آنها را ذکر کنیم.

ثانیا: در حجّت و مدرک حجّت این اصول بحث کنیم.

و اما از جهت اوّل می گوئیم که مهم ترین اصول لفظیه به قرار زیر است:

۱- أصالة الحقيقة:

مورد این قاعده آنجاست که در قصد معنای حقیقی یا مجازی از لفظ، شک داشته باشیم. یعنی با فرض احتمال وجود قرینه، ندانیم که قرینه بر اراده مجاز وجود دارد یا نه؟ در این صورت گفته می شود که اصل، حقیقت است. یعنی اصل این است که کلام را بر معنای حقیقی اش حمل کنیم.

در نتیجه این اصل برای متکلم در برابر شنونده و برای شنونده در برابر متکلم، حجّت است و لذا عذر شنونده در مخالفت با حقیقت بدین صورت که به متکلم بگوید شاید تو معنای مجازی را قصد کرده ای، پذیرفته نیست و نیز عذر متکلم بدین صورت که به شنونده بگوید: من معنای مجازی را اراده کردم، مقبول نیست.

۲- أصالة العموم:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ عامی وارد شود و ما شك کنیم که آیا معنای عام از آن اراده شده یا معنای خاص؟ یعنی شك در تخصیص آن عام داشته باشیم، در این صورت گفته می شود که اصل، عموم است و لذا این اصل، در برابر متکلم یا شنونده، دلیل و حجّت بر معنای عموم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲

ج- أصالة الإطلاق

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 الإطلاق»، فيكون حجة على السامع و المتكلم؛ كقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» [۱۹]. فلو شك - مثلا - في البيع انه هل يشترط في صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط و التقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

د- أصالة عدم التقدير

و موردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام و ليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه. و يلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل و أصالة عدم الاشتراك، و موردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول، و هو المسمى بالمنقول، فالأصل عدم النقل، و ان كان مع عدم هذا الفرض، و هو المسمى بالمشترك، فان الأصل عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل و الاشتراك. اما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، و إذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملا لا يتعين في أحد المعنيين الا بقرينه على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

ه- أصالة الظهور

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

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳

۳- أصالة الإطلاق:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ مطلقى که دارای حالات و قيود مختلفی است وارد شود و امکان داشته باشد که برخی از آن حالات و قيود اراده شده باشد و ما شك كنيم که آیا همه حالات، قصد شده یا برخی حالات؟ در اینجا گفته می‌شود: اصل، اطلاق است و لذا این اصل بر شنونده و گوینده، حجت است. مثل قول خدای تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ». پس اگر - مثلا - در بیع شك شود که آیا صحت آن مشروط به إنشاء با الفاظ عربی است یا نه؟ ما برای نفی اعتبار این شرط و عقید، به اصالت اطلاق بیع در آیه فوق تمسک می‌کنیم و در نتیجه به جواز بیع با الفاظ غیر عربی، حکم می‌کنیم.

۴- اصالت عدم تقدیر:

مورد این قاعده آنجاست که در کلام، احتمال تقدیر بدهیم، درحالی که دلیلی بر تقدیر نیست و لذا اصل، عدم تقدیر است. دو اصل عدم نقل و عدم اشتراك نیز به اصل فوق ملحق می‌شوند و مورد این دو اصل جایی است که احتمال بدهیم یک لفظ، دارای موضوع له و معنای دوم است.

حال اگر این احتمال با فرض ترك معنای اول باشد که به آن لفظ منقول گویند، در اینجا اصل، عدم نقل (از معنای اول به دوم) است و اگر این احتمال با فرض ترك، همراه نباشد که در این صورت به آن، لفظ مشترك گویند، در این صورت، اصل عدم اشتراك است. در نتیجه در هریک از این دو صورت، مادامی که نقل و اشتراك اثبات نشده، لفظ بر معنای اول حمل می‌شود. اما آنگاه که نقل ثابت شد، بر معنای دوم حمل می‌شود و هرگاه اشتراك اثبات شد، لفظ مجمل می‌شود و تعیینی در هیچیک از دو معنای اول و دوم ندارد مگر قرینه‌ای در کار باشد؛ چنانکه قاعده معروف در الفاظ مشترك، همین است.

۵- أصالة الظهور:

مورد این قاعده آنجاست که لفظ در یک معنای خاصی ظهور داشته باشد، اما صریح نباشد آن چنان که احتمال خلاف در آن نرود، بلکه اراده خلاف ظاهر، محتمل باشد، در اینجا اصل اینست که کلام بر معنای ظاهریش حمل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۴

لا یحتمل معه الخلاف، بل کان یحتمل إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حیث ان یحمل الکلام علی [المعنی] الظاهر فیه. و فی الحقیقه ان جمیع الاصول المتقدمه راجعه إلی هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر فی الحقیقه، و مع احتمال التخصیص ظاهر فی العموم، و مع احتمال التقیید ظاهر فی الإطلاق، و مع احتمال التقدير ظاهر فی عدمه. فمؤدی أصالة الحقیقه نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز و مؤدی أصالة العموم هو نفس مؤدی أصالة الظهور فی مورد احتمال المجاز ... و هكذا فی باقی الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن کل من هذه الاصول بأصالة الظهور کان التعبير صحیحا مؤدیا للغرض، بل کلها یرجع اعتبارها إلی اعتبار أصالة الظهور، فلیس عندنا فی الحقیقه الا- أصل واحد هو أصالة الظهور، و لذا لو کان الکلام ظاهر فی المجاز و احتمال إرادة الحقیقه انعکس الأمر، و کان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنی ان الأصل الظهور، و مقتضاه الحمل علی المعنی المجازی و لا تجری أصالة الحقیقه حیث. و هكذا لو کان الکلام ظاهرا فی التخصیص أو التقیید.

حجیه الاصول اللفظیه

و هی الجهه الثانيه من البحث عن الاصول اللفظیه، و البحث عنها یأتی فی بابہ و هو باب مباحث الحجّه. و لکن ینبغی الآن ان نتعجل فی البحث عنها لکثره الحاجه إلیها، مکتفین بالإشارة فنقول:

ان المدرک و الدلیل فی جمیع الاصول اللفظیه واحد و هو تبنی العقلاء فی الخطابات الجاریه بینهم علی الأخذ بظهور الکلام و عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، کما لا یعتنون باحتمال الغفله أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۵

و در حقیقت، همه اصول قبلی، به همین اصل بازمی گردند. چون لفظ در فرض احتمال مجاز - مثلاً - ظهور در حقیقت دارد و در فرض احتمال تخصیص، ظهور در عموم دارد و با احتمال تقیید، ظهور در اطلاق دارد و با احتمال تقدیر، ظهور در عدم تقدیر دارد. پس مفاد اصالة الحقیقه همان مفاد اصالة الظهور در مورد احتمال مجاز است .. و همین طور است در بقیه اصول مذکور و لذا اگر به جای هریک از این اصول فوق، تعبیر اصالة الظهور را به کار ببریم، این تعبیر، صحیح و مفید غرض است. بلکه اعتبار (و حجّیت) همه این اصول، به اعتبار اصالة الظهور برمی گردد. پس در حقیقت ما بیش از یک اصل نداریم و آن، همان اصالة الظهور است. از این رو اگر کلامی، ظهور در مجاز داشته باشد و احتمال اراده حقیقت بدویم، قضیه برعکس می شود و اصل در کلام مزبور، مجاز است، یعنی اصل، ظهور کلام است و مقتضای آن، حمل بر معنای مجازی است و در این فرض، اصالة الحقیقه جاری نمی شود و همین طور است اگر کلام ظهور در تخصیص یا تقیید داشته باشد.

حجّیت اصول لفظیه

دومین جهت در اصول لفظیه، بحث از حجّیت این اصول است و این مطلب در باب خودش یعنی مباحث حجّت خواهد آمد و لیکن در اینجا چون نیاز زیادی به این بحث داریم، بجاست که عجالتا اشاره‌ای به آن داشته باشیم:

حق این است که مدرک و دلیل در همه اصول لفظیه، یک چیز است و آن همان توافق و تبنی عقلا در خطابات و گفت و گوهای جاری بین خودشان است مبنی بر اینکه ظهور کلام را بگیرند و اعتنایی به احتمال اراده خلاف ظاهر نکنند. کما اینکه عقلاء به

احتمال غفلت یا خطا یا شوخی یا اراده اهمال و اجمال اعتنایی نمی‌کنند. لذا هنگامی که در کلامی احتمال مجاز یا تخصیص یا تقييد یا تقدير داده شود، این احتمال آنان را در اخذ به ظاهر کلام، متوقف نمی‌کند کما اینکه احتمال اشتراك و نقل و امثال این‌ها را نیز ملغی می‌کنند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۶

و الإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضا احتمال الاشتراك و النقل و نحوهما.

و لا بد ان الشارع قد أمضى هذا البناء و جرى في خطاباتہ على طريقتهم هذه، و الا لجزنا و نهانا عن هذا البناء في خصوص خطاباتہ، أو لبين لنا طريقتہ لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها و لا يجوز التعدى عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

۱۳- الترادف و الاشتراك

لا- ينبغي الاشكال في إمكان الترادف و الاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالته من انكرهما. و هذه بين ايدينا اللغة العربية و وقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

و لكن ينبغي ان نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز ان يكونا من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظا لمعنيين، و يجوز ان يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة- مثلا- لفظا لمعنى و قبيلة اخرى لفظا آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظا لمعنى و قبيلة اخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. و عند الجمع بين هذه اللغات- باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها- يحصل الترادف و الاشتراك.

و الظاهر ان الاحتمال الثانى اقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، و على الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف و الاشتراك و لذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا و لغة حمير كذا و لغة تميم كذا ... و هكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل و الاقوام و الاقطار في الجملة. و لا تهمنا الإطالة في ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۷

و بدیهی است که شارع مقدس نیز این بناء عقلائی را امضاء نموده، در خطابات خودش بر همین طریقه مشی کرده است و الا در خصوص خطابات خودش، ما را از پیمودن این راه و مبنا نهی می‌کرد و بر حذر می‌داشت و یا طریقه مخصوص خودش را- در صورتی که راهی غیر از راه عقلائی می‌داشت به گونه‌ای که می‌بایست مورد تبعیت قرار گیرد و غیر آن، راه دیگری اتخاذ نشود- برای ما بیان می‌کرد. پس (از عدم نهی و عدم بیان شارع) معلوم می‌شود که یقیناً ظواهر در نزد شارع حجت است کما اینکه در نزد عقلاء چنین است و هیچ فرقی در بین نیست.

۱۳- ترادف و اشتراك

اشاره

در امکان ترادف و اشتراك، بلکه در وقوع این دو در زبان عرب، جای اشکالی نیست و لذا قول منکرین ترادف و اشتراك، مسموع نیست. [۲۰] و هم اینک زبان عربی در اختیار ماست و ترادف و اشتراك در آن، امر روشنی است که احتیاج به بیان ندارد. و اما جا دارد که ما در منشأ ترادف و اشتراك قدری صحبت کنیم. این امر می‌تواند ناشی از وضع واضح واحد باشد بدین صورت

که شخص واحد دو لفظ را برای یک معنی یا یک لفظ را برای دو معنی وضع کند. همچنین این امر می‌تواند ناشی از وضع واضع‌های متعدد باشد. [۲۱] مثلاً- قبیله‌ای لفظی را برای یک معنا وضع می‌کند و قبیله دیگری، لفظ دیگری را برای همان معنی قرار می‌دهد. یا یک قبیله، لفظی را برای معنایی قرار می‌دهد و قبیله دیگری، همان لفظ را برای معنای دیگری وضع می‌کند و هنگام جمع‌آوری همه این لغات به لحاظ اینکه همه این‌ها لغت‌های عربی صحیح بوده لزوماً باید پیروی شوند، ترادف و اشتراک پدید می‌آید.

و ظاهراً احتمال دوم، در زبان عربی، به واقعیت نزدیکتر است کما اینکه برخی مورخین زبان عرب به این نکته تصریح کرده‌اند و لااقل در منشأ ترادف و اشتراک، این احتمال غالب است و لذا از علماء ادبیات عرب می‌شنویم که می‌گویند: لهجه حجاز چنین است و لهجه حمیر چنان و لهجه تمیم کذا و .. و همین‌طور. خود این امر، فی الجمله دلیل بر تعدد وضع به تناسب تعدد قبائل و اقوام و مناطق است. و تطویل این بحث خیلی برای ما مهم نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۸

استعمال اللفظ فی أكثر من معنی

و لا شك فی جواز استعمال اللفظ المشترك فی أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، و على تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

کما لا شبهة فی جواز استعماله فی مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ فی غير ما وضع له.

و إنما وقع البحث و الخلاف فی جواز إرادة أكثر من معنی واحد من المشترك فی استعمال واحد، على ان يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، و كان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. و للعلماء فی ذلك أقوال و تفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها. و إنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدلیل: ان استعمال أى لفظ فی معنی إنما هو بمعنى ایجاد ذلك المعنی باللفظ، لكن لا- بوجوده الحقیقی، بل بوجوده الجعلی التزیلی، لأن وجود اللفظ وجود للمعنی تنزیلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً و بالذات، و إلى المعنی تنزیلاً، ثانياً و بالعرض. فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فی المعنی فكأنما أوجد المعنی و القاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتکلم بل للسامع آله و طريقاً للمعنی و فانياً فيه و تبعاً للحاظه، و الملحوظ بالاصالة و الاستقلال هو المعنی نفسه.

و هذا نظیر الصورة فی المرآة، فان الصورة موجودة بوجود المرآة، و الوجود الحقیقی للمرآة، و هذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً و بالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فی المرآة فانما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال و الأصالة و للمرآة بالآلية و التبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة و فانية فيها فناء العنوان فی المعنونة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۹

استعمال لفظ در بیش از یک معنی:

شکی نیست که استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی به کمک قرینه معین، جایز و رواست و بر فرض عدم قرینه، لفظ مجمل می‌شود و دلالتی بر معنای مشخص ندارد.

و نیز شکی نیست در اینکه استعمال لفظ مشترک در مجموع معانی - با عنوان مجموع معانی - جایز است، منتها این استعمال، مجاز است و احتیاج به قرینه دارد، چون استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له است.

آنچه که محل بحث و اختلاف است، جواز اراده اکثر از معنای واحد از لفظ مشترک در استعمال واحد است: بدین صورت که از لفظ واحد، هریک از معانی مستقلا اراده شود به گونه‌ای که گویا لفظ برای دلالت بر همان معنی، استعمال شده است و علماء در این زمینه، اقوال و سخنان تفصیلی فراوانی دارند که الآن قصد نداریم متعرض آن‌ها شویم و اما نظر حق در نزد ما اینست که چنین استعمالی، جایز نیست.

دلیل: استعمال هر لفظی در یک معنا، به معنای ایجاد آن معنی به وسیله آن لفظ است، البته این وجود، حقیقی نیست بلکه وجود جعلی تنزیلی است، چون وجود لفظ، به منزله وجود معنی است. بنابراین وجود لفظ، یک وجود واحد است که اولاً- و بالذات و حقیقتاً به لفظ منسوب است و ثانیاً و بالعرض و به صورت تنزیلی منسوب به معنی است. [۲۲] حال وقتی متکلم، لفظ را برای استعمال در معنایش ایجاد می‌کند، گویا خود معنی را ایجاد کرده و به مخاطب القا کرده است. به همین خاطر، لفظ در نزد متکلم و بلکه در نزد شنونده به عنوان ابزار و طریقی در خدمت معنی و فانی در آن است و به تبع معنی، لحاظ می‌شود و آنچه که اصالتاً و استقلالاً مورد لحاظ قرار می‌گیرد، خود معنی است و این امر، مثل تصویر در آینه است که در آینه، صورت موجود است اما به سبب وجود خود آینه. و وجود حقیقی از آن خود آینه است و همین وجود ثانیاً و بالعرض به صورت هم نسبت داده می‌شود. لذا هنگامی که کسی به تصویر در آینه نگاه می‌کند، (در واقع) از طریق آینه به آن می‌نگرد و این نگاه، یک نگاه واحد است که اصالتاً و استقلالاً بر روی تصویر است و بالتبع و به صورت ابزاری، از آن آینه می‌باشد، پس آینه مانند لفظ است که به تبع لحاظ صورت، لحاظ می‌شود و فانی در صورت است همانند فناء عنوان در معنوی. [۲۳]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۰

و علی هذا، لا- یمكن استعمال لفظ واحد الا فی معنی واحد، فان استعماله فی معنین مستقلاً بأن یکون کل منهما مراداً من اللفظ [علی حده] کما إذا لم یکن الا- نفسه، یتلزم لحاظ کل منهما بالاصالة فلا بد من لحاظ اللفظ فی آن واحد مرتین بالتبع، و معنی ذلک اجتماع لحاظین فی آن واحد علی ملحوظ واحد، أعنی به اللفظ الفانی فی کل من المعنین. و هو محال بالضرورة فان الشیء الواحد لا یقبل الا وجوداً واحداً فی النفس فی آن واحد.

الا- ترى انه لا- یمکن ان یقع لک ان تنظر فی مرآة واحدة إلى صورة تسع المرآة کلها و تنظر- فی نفس الوقت- إلى صورة اخرى تسعها أيضاً. ان هذا لمحال. و کذلک النظر فی اللفظ إلى معنین، علی ان یکون کل منهما قد استعمل فی اللفظ مستقلاً و لم یحک الا عنه.

نعم یجوز لحاظ اللفظ فانیاً فی معنی فی استعمال، ثم لحاظه فانیاً فی معنی آخر فی استعمال ثان، مثل ما تنظر فی المرآة إلى صورة تسعها، ثم تنظر فی وقت آخر إلى صورة اخرى تسعها.

و کذا یجوز لحاظ اللفظ فی مجموع معنین فی استعمال واحد و لو مجازاً مثلما تنظر فی المرآة فی آن واحد إلى صورتین لشیئین مجتمعین. و فی الحقیقة إنما استعملت اللفظ فی معنی واحد هو مجموع المعنین، و نظرت فی المرآة إلى صورة واحدة لمجموع الشیئین.

تنبيهان

الأول- انه لا فرق فی عدم جواز الاستعمال فی المعنین بین ان یکونا حقیقین أو مجازیین أو مختلفین، فان المانع- و هو تعلق لحاظین بملحوظ واحد فی آن واحد- موجود فی الجميع، فلا یختص بالمشترک کما اشتهر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۱

و بنابراین استعمال لفظ واحد جز در یک معنی امکان ندارد. چون استعمال آن در دو معنی به طور مستقل و بدین صورت که

هریک از دو معنی، از لفظ واحد اراده شوند آن‌سان که گویی یک معنی بیشتر مراد نیست، مستلزم این است که هریک از دو معنی، اصالتاً لحاظ شوند و از این رو لزوماً لفظ در آن واحد بایستی دو بار بالتبع مورد لحاظ قرار گیرد و معنای این امر، اجتماع دو لحاظ در آن واحد بر روی ملحوظ واحد است و مراد از ملحوظ واحد، همان لفظی است که فانی در هریک از دو معنی است و این امر بالبداهه محال است، چون شیء واحد، در آن واحد و در واقع جز یک وجود بیشتر ندارد. مگر نمی‌بینید که امکان ندارد شما در یک آینه واحد تصویری را نگاه کنید که کل آینه را پوشانیده است و در همان آن، تصویر دومی را نیز بنگرید که مانند اولی، تمام سطح آینه را فراگرفته است. چنین امری محال است و همین‌طور است در یک لفظ دو معنی را دیدن، بدین صورت که لفظ در هریک از آن دو معنی مستقلاً استعمال گردد و حکایت نکند جز از همان یک معنی.

آری، جایز است که در یک استعمال، یک بار لفظ واحد، فانی در یک معنی لحاظ شود و سپس در یک استعمال دوم، فانی در معنای دوم لحاظ شود. مثل اینکه یک بار در آینه به تصویری نگاه کنید که تمام سطح آینه را پوشانده است و سپس در وقت دیگری به صورت دیگری نگاه کنید که آن نیز، سطح آینه را فراگرفته است.

و همین‌طور لحاظ کردن لفظ در یک استعمال واحد برای مجموع دو معنی - و لو به صورت مجازی - جایز است. مثل آنجا که در آن واحد به وسیله آینه به تصویر دو شیء که با هم هستند، نگاه می‌کنید و در حقیقت در اینجا شما لفظ را در یک معنای واحد که همان مجموع دو معناست، بکار می‌برید (کما اینکه) در آینه هم به یک تصویر که مجموع دو شیء را نشان می‌دهد، نگاه می‌کنید.

دو تنبیه

(اول) - در عدم جواز استعمال لفظ واحد در دو معنی، فرقی نیست که این دو معنی، حقیقی باشند یا مجازی و یا مختلف، چرا که مانع یعنی تعلق دو لحاظ در آن واحد به یک ملحوظ واحد، در همه سه صورت مزبور وجود دارد و لذا این عدم جواز - آن‌چنان که مشهور است - اختصاص به لفظ مشترک [که دارای معانی حقیقیه است] ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۲

الثانی - ذکر بعضهم ان الاستعمال فی أكثر من معنی ان لم یجز فی الفرد یجوز فی الثنیة و الجمع، بأن یراد من کلمة عینین - مثلاً - فرد من العین الباصرة و فرد من العین النابعة، فلفظ عین - و هو مشترک - قد استعمل حال الثنیة فی معینین: فی الباصرة و النابعة. و هذا شأنه فی الامکان و الصحة شأن ما لو ارید معنی واحد من کلمة عینین، بأن یراد فردان من العین الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فلیصح ذاک بلا فرق.

و استدل علی ذلک بما ملخصه: ان الثنیة و الجمع فی قوة تکرار الواحد بالعطف، فإذا قیل: «عینان» فکأنما قیل: «عین و عین». و اذ یجوز فی قولک «عین و عین» ان تستعمل أحدهما فی الباصرة و الثانیة فی النابعة فکذلک ینبغی ان یجوز فیما هو بقوتها أعنی «عینین». و کذا الحال فی الجمع.

و الصحيح عندنا عدم الجواز فی الثنیة و الجمع کالمفرد. و الدلیل: ان الثنیة و الجمع و ان کانا موضوعین لإفادة التعدد، الا ان ذلک من جهة وضع الهيئة فی قبال وضع المادة، و هی - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذی طرأت علیه الثنیة و الجمع. فإذا قیل «عینان» مثلاً فان ارید من المادة خصوص الباصرة [مثلاً] فالتعدد یشکل بالقیاس فیها، أي فردان منها، و ان ارید منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد یشکل بالقیاس إلیها، فلو ارید الباصرة و النابعة فلا بد ان یراد التعدد من کل منهما، أي فردان من الباصرة و فردان من النابعة، لکنه مستلزم لاستعمال المادة فی أكثر من معنی، و قد عرفت استحالة.

و اما ان الثنیة و الجمع فی قوة تکرار الواحد فمعناه انها تدل علی تکرار أفراد المعنی المراد من المادة لا تکرار نفس المعنی المراد منها. فلو ارید من استعمال الثنیة أو الجمع فردان أو أفراد من طبیعتین أو طبائع متعددة لا - یمکن ذلک أبداً الا ان یراد من المادة

«المسمى بهذا اللفظ» على نحو المجاز، فتستعمل المادة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۳

(دوم) - برخی از علماء اصول گفته‌اند اگر استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در کلمه مفرد جایز نباشد، در تشبیه و جمع رواست بدین صورت که - مثلاً - از کلمه «عینین» فردی از عین باصره (چشم) و فردی از عین نابعه (چشمه) قصد شود. در این صورت لفظ عین - که لفظی مشترک است - به صورت تشبیه در دو معنی به کار رفته است: چشم و چشمه. این امر از نظر امکان و درستی مثل آنجاست که از کلمه عینین، یک معنای واحد اراده شود، یعنی دو فرد از عین باصره - مثلاً - مورد نظر باشد. اگر این مورد صحیح باشد، آن مورد [عین باصره و عین نابعه] نیز بدون هیچ فرقی صحیح است.

خلاصه استدلال بر این مدعی به قرار زیر است: تشبیه و جمع بالقوه مانند تکرار واحد به وسیله ادات عطف‌اند و لذا اگر گفته شود: عینان، مثل [دو بار گفتن] عین و عین است و چون شما می‌توانید در عبارت (عین و عین) یکی را در باصره و دیگری را در نابعه استعمال کنید، همین‌طور در تشبیه یعنی (عینین) - که در قوه عین و عین است - هم می‌توانید و همین‌گونه است در صیغه - جمع. رأی صحیح در نظر ما، عدم جواز (استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد) در تشبیه و جمع - همانند مفرد - است.

و (دلیل ما) این است که تشبیه و جمع گرچه برای افاده تعدّد وضع شده‌اند، اما این نکته از حیث وضع هیئت در کنار وضع ماده است و ماده (در جمع و تشبیه) خود لفظ مفردی است که تشبیه و جمع بر آن عارض می‌شود. لذا هنگامی که مثلاً گفته می‌شود: عینان، اگر از ماده، خصوص عین باصره اراده شود، تعدّد هم در همان باصره خواهد بود یعنی دو فرد از باصره و اگر از ماده، خصوص نابعه اراده شود، تعدّد نیز در قیاس با همان نابعه خواهد بود. حال اگر باصره و نابعه هر دو قصد شود لزوماً تعدّد هم بایستی در هریک از این دو باشد یعنی دو فرد از باصره و دو فرد از نابعه.

اما این امر مستلزم استعمال ماده در اکثر از معنای واحد است و دانستید که این امر، محال است.

و امّا اینکه تشبیه و جمع در قوه تکرار واحد می‌باشند معنایش این است که دلالت بر تکرار افراد معنایی که از ماده منظور است، دارند نه تکرار خود معنایی که از ماده مراد است. پس اگر از استعمال تشبیه و یا جمع، دو فرد یا افرادی از دو طبیعت یا طبایع متعدد، مراد باشد، چنین چیزی اصلاً امکان ندارد مگر اینکه مجازاً مقصود از ماده (مسمای به لفظ ماده) باشد. که در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۴

فی معنی واحد و هو معنی «مسمى هذا اللفظ» و ان كان مجازاً، نظیر الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى.

فإذا قيل «محمداً» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة و هي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

۱۴- الحقيقة الشرعية

لا شك في اننا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاصة شرعية، و نجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها اهل اللغة العربية قبل الاسلام، و إنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية.

هذا لا شك فيه، و لكن الشك وقع عند الباحثين في ان هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيني، فتثبت الحقيقة الشرعية، أو انه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشعبة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشعبة.

و الفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة، سواء كانت في القرآن الكريم أو السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، و على الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا- تحمل على المعاني الشرعية و لا على اللغوية، بناء على رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الامر بين المعنى الحقيقي و بين المجاز المشهور، اذ من

المعلوم انه اذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازا مشهورا في زمانه صَلَّى الله عليه و آله و سلم.

و التحقيق في المسألة ان يقال: إنَّ نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۵

این صورت، ماده در معنایی واحد- و لو مجازا- استعمال می شود و آن همان (مسمای لفظ ماده) است. مثل اسماء اعلام شخصی که مفاهیم جزئی آن‌ها، قابلیت عروض تعدد ندارند مگر به تأویل مسمی. و لذا اگر گفته شود (محمدان) معنایش، دو فرد از مسمای به لفظ محمد است که در اینجا، ماده که همان لفظ محمد است در معنای مسمای به محمد، مجازا به کار رفته است.

۱۴- حقیقت شرعی

اشاره

شکی نیست که ما مسلمین از بعضی الفاظ خاص مثل نماز و روزه و امثال این‌ها، معانی خاص شرعی می فهمیم و جزما می دانیم که این معانی، جدیدند و اهل زبان عربی قبل از اسلام با آن‌ها آشنا نبوده‌اند و این الفاظ از معانی لغوی خودشان به این معانی شرعی، نقل داده شده‌اند.

در مطلب فوق شکی نیست و اما آنچه در نزد اهل بحث محل شک است این است که آیا این انتقال در زمان خود شارع مقدس به صورت وضع تعینی یا وضعی تعینی صورت گرفته تا در نتیجه حقیقت شرعی ثابت شود یا این نقل، در زمان بعدی و در زبان پیروان شارع یعنی متشرعه صورت گرفته که در نتیجه حقیقت شرعی ثابت نمی شود بلکه حقیقت متشرعی اثبات می گردد؟ و ظهور فائده این نزاع، در الفاظی است که بدون قرینه در کلام شارع، خواه در قرآن کریم و خواه در سنت، آمده است. پس اگر قائل به قول اول (شرعی) شدیم باید این الفاظ را حمل بر معانی شرعی کنیم و اگر قائل به قول دوم (متشرعی) شدیم، الفاظ را یا باید بر معانی لغویه حمل کنیم و یا در معنای آن‌ها توقف کنیم و در نتیجه این الفاظ نه بر معانی شرعی حمل می شوند و نه بر معانی لغویه. این نظر، بر مبنای کسی است که در دوران بین معنای حقیقی و بین مجاز مشهور قائل به توقف است: چرا که این نکته معلوم است که اگر به فرض حقیقت شرعی هم ثابت نشود، این معانی جدید در زمان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم لا اقل مجاز مشهور بوده‌اند.

مقتضای تحقیق در این مسئله اینست که گفته شود: نقل این الفاظ به معانی جدید یا با وضع تعینی است و یا با وضع تعینی: اما اولی (وضع تعینی) قطعاً نبوده است چون اگر می بود، با نقل متواتر یا لا اقل خبرهای واحد به ما می رسید، چون انگیزه‌ای برای اخفاء (پنهان نگه داشتن) این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۶

اما بالوضع التعیني أو التعيني:

اما الأول، فهو مقطوع بعدم، لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبدا.

و اما الثاني، فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به- لا سيما اذا كان المعنى جديدا- يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متمادية فلا بد- إذن- من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة

عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، و لكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئا. غير انه لا أثر لهذا الجهل، نظرا إلى ان السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، و قد عرفت الحال في كلماتهم انه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة. و اما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على ان الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة و الصوم و الزكاة و الحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جدا ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة باقرب وقت في زمانه صلى الله عليه وآله وسلم.

الصحيح و الأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح و الأعم». فقد وقع النزاع في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۷

امر وجود نداشته، بلکه به عکس دواعی متعدد برای نقلش فراوان است. باین حال چنین مطلبی در اخبار هرگز نقل نشده است و اما دومی (وضع تعینی) از اموری است که در زمان امام امیر المؤمنین علیه السلام قطعا واقع شده است. چون یک لفظ وقتی که در معنای خاصی در زبان جمعیت زیادی در مدتی طولانی استعمال شود- به خصوص اگر این معنی جدید باشد- در اثر کثرت استعمال، حقیقت در آن معنی می شود، چه اینکه این اتفاق در نزد قاطبه مسلمانان در سالهای متمادی واقع شده است. پس لزوما بایستی این الفاظ در روایات ائمه علیهم السلام آنگاه که مجرد از قرینه اند، بر معانی جدید حمل شوند. آری، اینکه این الفاظ در خصوص زمان پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم حقیقت در معانی جدید باشند، معلوم نیست گرچه غیر بعید است، بلکه مضمون می نماید و لكن ظن در این مسئله، حقیقتی را روشن نمی کند. یک نکته هست و آن اینکه این جهل (به زمان پیامبر صلى الله عليه وآله وسلم) اثری ندارد، چون سنت نبوی محل بحث و ابتلائی ما نیست مگر آن مقدار که از زبان ائمه علیهم السلام برای ما نقل شده و دانستید که الفاظ در کلمات آنها بایستی بر معانی جدید حمل شوند و اما در قرآن کریم، اغلب یا تمام این الفاظ که آمده اند همراه با قرائتی هستند که نشان می دهند معنای شرعی مراد است، پس در رابطه با قرآن، نزاع مزبور فائده مهمی ندارد.

به علاوه، الفاظ شرعیه، همگی یکسان نیستند، چون بعضی از آنها زیاد متداولند مثل نماز و روزه و زکات و حج، به خصوص نماز که مسلمانان هر روز پنج بار آن را به جا می آورند و لذا جدا بعید است که در کوتاه ترین زمان در عصر خود رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم این الفاظ در معانی جدیدشان حقیقت نشده باشند. [۲۴]

صحيح و اعم

از ملحقات بحث قبلی، مسئله صحيح و اعم است. نزاع در این است که آیا الفاظ عبادات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۸

ان ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها و من الفاسدة. و قبل بیان المختار لا بد من تقدیم مقدمات:

الاولی- ان هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة في لسان المشرعة 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

الحقیقه أو المجاز.

فإذا عرفنا- مثلاً- ان هذه الألفاظ في عرف المشرعة كانت حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه في لسان الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أ حقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو علم انها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك أماره على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، و ان كان استعماله على نحو المجاز.

الثانية- ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت اجزاؤها و كملت شروطها، و الصحيح إذن معناه: تام الاجزاء و الشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلى ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء و الشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه و من الناقص.

الثالثة- ان ثمره النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم- المسمى «بالأعمى»- إلى أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح- المسمى «بالصحيحى»- فانه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء و شككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصدق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

۱- ان يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، و لكن يحتمل دخل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۷۹

و يا معاملات، اسامی ای هستند که برای معانی صحیح و وضع شده‌اند یا برای اعم از صحیح و فاسده؟ و قبل از بیان نظریه مختار، چند مقدمه لازم است:

(اول) این نزاع در صحیح و اعم بر ثبوت حقیقت شرعیه توقفی ندارد. چون دانستی که این الفاظ- گرچه به صورت وضع تعینی- در لسان متشرعین به عنوان حقیقت به کار می‌رود و شکی نیست که استعمال متشرعین، به تبعیت از استعمال شارع مقدس بوده است، خواه استعمال شارع به صورت حقیقت بوده است یا مجاز.

بنابراین وقتی دانستیم که- مثلاً- این الفاظ در عرف متشرعین در خصوص صحیح، حقیقت بوده، کشف می‌شود که مستعمل فيه در لسان شارع نیز، همان صحیح بوده، خواه استعمال لفظ در نزد شارع به نحو حقیقت بوده باشد یا به نحو مجاز. کما اینکه اگر معلوم شود این الفاظ در عرف متشرعین حقیقت در معنای اعم است، خود این امر، نشانه‌ای است بر اینکه مستعمل فيه در لسان شارع مقدس نیز معنای اعم بوده است و لو اینکه استعمال شارع به گونه مجازی بوده باشد.

(دوم) مراد از صحت در عبادت یا معامله آن است که اجزائش تمام و شرائطش کامل باشد و بنابراین صحیح یعنی: تام الاجزاء و الشرائط، پس نزاع برمی‌گردد به اینکه آیا موضوع له، خصوص عبادت یا معامله تام الاجزاء و الشرائط است، یا اعم از تام و ناقص. (سوم) ثمره نزاع اینست که: قائل به وضع برای اعم- که اعمی نامیده می‌شود- می‌تواند به اصالت اطلاق مراجعه کند، به خلاف قائل به وضع برای صحیح- که صحیحی نامیده می‌شود- چرا که رجوع صحیحی به اصالت اطلاق لفظ، نادرست است. توضیح مطلب به قرار زیر است:

وقتی مولا به ما امر می‌کند که چیزی را ایجاد کنیم و ما شک می‌کنیم که آیا با ایجاد فلان مصداق خارجی، امتثال صورت گرفته یا نه، در اینجا مسئله دو صورت پیدا می‌کند که حکم آن‌ها مختلف است:

۱- صدق عنوان مأمور به بر آن مصداق معلوم است، اما احتمال داده می‌شود که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۰

قید زائد فی غرض المولى غير متوفر فی ذلك المصدق، كما إذا أمر المولى بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، و لكن يشك في دخل وصف الايمان في غرض المولى فيحتمل ان يكون قيدا للمأمور به.

فالقاعدة في مثل هذا الرجوع إلى أصالة الإطلاق في نفى اعتباره القيد المحتمل اعتبار فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في

الامتنال بالمصدق المشكوك، فيمثل في المثال لو اعتق رقبه كافر.

۲- ان يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصدق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، و لا ندري ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا، فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. و في مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لادخال المصدق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفى به في مقام الامتنال، بل لا بد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

و من هذا البيان تظهر ثمره النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة و الشك في ان السورة- مثلا- جزء للصلاة أم لا، ان قلنا ان الصلاة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصدق الفاقد للسورة و إنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفى اعتبار القيد الزائد و هو كون السورة جزءا من الصلاة و يجوز الاكتفاء في الامتنال بفاقدها.

و ان قلنا ان الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعني 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

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۱

يك قيد دیگری در غرض مولى دخیل است که در این مصداق موجود نیست. مثل آنجا که مولى به آزاد کردن بنده‌ای امر کند. معلوم است که عنوان مأمور به بر بنده کافر نیز صدق می‌کند، اما شک داریم که آیا وصف ایمان هم در غرض مولى دخیل است یا نه و لذا احتمال می‌رود که وصف ایمان، قيد مأمور به باشد. قاعده در چنین مواردی، مراجعه به اصالت اطلاق برای نفی اعتبار چنین قيد محتمل الاعتبار است و لذا تحصیل این قيد واجب نیست. بلکه در مقام امتثال می‌توان به همان مصداق مشکوک اکتفا کرد و بنابراین در مثال فوق اگر شخص بنده کافر هم آزاد کند، امتثال محقق می‌شود.

۲- صدق عنوان مأمور به بر مصداق خارجی، مشکوک است، مثل آنجا که مولى به تيمم با صعيد امر کند و ما ندانيم که آیا غیر از خاک، صعيد نامیده می‌شود یا نه؟ و در نتیجه شک ما در صدق صعيد بر غیر خاک است. در مثل چنین موردی نمی‌توان به اصالة الاطلاق رجوع کرد و با آن، مصداق مشکوک را در عنوان مأمور به داخل نمود تا در مقام امتثال، همان کافی باشد، بلکه بایستی به اصول عملیه مثل قاعده احتياط یا قاعده برائت مراجعه کرد.

و از اینجا ثمره نزاع در بحث ما، روشن می‌شود. چون در فرض امر به نماز و شک در اینکه سوره- مثلا- جزء نماز است یا نه، اگر قائل شدیم که صلاة اسم برای معنای اعم است، مسئله مزبور از قبیل صورت اول (معلومیت صدق عنوان صلاة) می‌شود، چرا که بنا بر قول اعمی، نسبت به صدق عنوان صلاة بر مصداقی که فاقد سوره است، علم داریم و فقط شک در معتبر بودن قيد زائدی بر مسمای صلاة است و لذا در اینجا به اطلاق کلام شارع در نفی اعتبار قيد زائد تمسک می‌شود و مراد از قيد زائد، جزئیت سوره در نماز است و لذا در مقام امتثال می‌توان به نماز فاقد سوره اکتفا کرد.

و اما اگر گفتیم صلاة برای صحیح وضع شده، مسئله مزبور از نوع صورت دوم (شک در صدق عنوان صلاة) می‌شود. چرا که با شک در معتبر بودن سوره، در خود عنوان مأمور به یعنی صلاة بر مصداق فاقد سوره شک می‌شود. چون عنوان مأمور به همان نماز صحیح است و نماز صحیح هم همان عنوان مأمور به است، پس چیزی که صحیح نباشد اصلا صلاة نیست، بنابراین

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۲

يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفى بفاقدتها في مقام الامتنال، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في باب ان

شاء الله تعالى.

المختار فی المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. 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 بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراد و مصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. و كذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه و أفراد. و لا شك ان مراتب الصلاة- مثلاً- الفاسدة و الصحيحة كثيرة متفاوتة، و ليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالأعم، 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 أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله.

و كل منهما- أي التبدل و التردد في الحقيقة الواحدة- غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها و ان كانت مبهمه من جهة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۳

عملی که فاقد جزء مشکوک (سوره) است، همان‌طور که در صحتش شک می‌شود، در صدق عنوان مأمور به بر آن نیز شک می‌شود. لذا برای نفی معتبر بودن جزئیت سوره، رجوع به اصالة الاطلاق و اکتفا کردن به فاقد سوره در مقام امتثال، صحیح نیست، بلکه بایستی یا به اصالة الاحتیاط و یا به اصالة البراءة رجوع نمود و این به حسب اختلافی است که بین علماء در چنین مواردی وجود دارد و در باب خودش خواهد آمد، ان شاء الله تعالى.

رأی مختار در مسئله

اینک که با مقدمات مذکور آشنا شدید، می‌گوئیم رأی ما، وضع برای اعم است و دلیل ما یکی تبادر و دیگری عدم صحت سلب از فاسد است (: نماز فاسد هم، حقیقتاً نماز خوانده می‌شود) و این دو- چنانکه پیشتر گذشت- علامت حقیقت‌اند.

یک توهم و دفع آن:

(وهم)- گاهی بر نظریه مختار ما (وضع برای اعم) اشکال می‌شود بدین صورت:

وضع برای اعم، ناممکن است، چون چنین وضعی، می‌طلبد که ما یک معنای کلی و جامع بین تمام افراد و مصادیق تصور کنیم که همان کلی، موضوع له قرار گیرد، کما اینکه در اسماء اجناس (مثل انسان و حیوان و ...) این چنین است و همین‌طور وضع برای معنای صحیح، می‌طلبد که ما تصویری از یک معنای کلی که جامع بین همه مراتب و افراد آن باشد داشته باشیم و از طرفی شکی نیست که مراتب فاسد و صحیح نماز- به عنوان مثال- فراوان و متفاوت است و برای همه این مراتب، قدر جامعی که بتوان لفظ را به ازاء آن وضع کرد، وجود ندارد.

توضیح مطلب اینکه: بنا بر قول اعمی، اگر فرض کنیم هر جزئی از اجزاء نماز- حتی ارکان آن- معدوم شود، باز هم صدق اسم صلاة بر باقیمانده اجزاء صحیح است، کما اینکه با وجود آن جزء و فقدان بعضی از بقیه اجزاء باز هم عنوان صلاة صادق است و بنابراین هر جزء از نماز، اگر موجود است مقوم نماز است و اگر معدوم است، غیر مقوم است. پس لازم می‌آید ماهیت نماز متبدل

باشد (چون ماهیت نماز به گونه‌ای می‌شود که - مثلا هم سجده دارد و هم ندارد) بلکه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۴

تشخصات‌ها الفرديّة، و التبدل أو التردید فی ذات الماهیة معناه ابهامها فی حد ذاتها و هو مستحیل.

الدفع: ان هذا التبدل فی الاجزاء و تكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من فرض قدر مشترك جامع بین الأفراد، و لا يلزم التبدل و التردید فی ذات الحقیقة الجامعة بین الأفراد. و هذا نظیر لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفین فصاعدا، و يكون الجامع بین الأفراد هو ما تركب من حرفین فصاعدا، مع ان الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف و الباء كأب و یصدق علیها انها كلمة، و ربما تتركب من حرفین آخرین مثل ید و یصدق علیها انها كلمة ... و هكذا. فكل حرف یجوز ان يكون داخلا- و خارجا فی مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

و كیفیة تصحیح الوضع فی ذلك: ان الواضع یتصور- أولا- جمیع الحروف الهجائیة، ثم یضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبیعة المركب من اثنين فصاعدا إلى حد سبعة حروف مثلا. و الغرض من التقييد بقولنا «فصاعدا»، بیان ان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفین كصدقها على المركب من حرفین.

و لا يلزم التردید فی الماهیة، فان الماهیة الموضوع لها هی طبیعة اللفظ الكلی المتركب من حرفین فصاعدا، و التبدل و التردید إنما يكون فی اجزاء أفرادها. و قد یسمى ذلك بالكلی فی المعین أو الكلی المحصور فی اجزاء معینة. و فی المثال اجزائه المعینة هی الحروف الهجائیة كلها.

و على هذا ینبغی ان یقاس لفظ الصلاة مثلا، فإنه یمكن تصور جمیع اجزاء الصلاة فی مراتبها كلها و هی- أی هذا الاجزاء- معینة معروفة كالحروف الهجائیة، فیضع اللفظ بإزاء طبیعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها- مثلا- فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء یدقق على المركب انه صلاة، و عند وجود بعضها- و لو خمسة على أقل تقدير على الفرض- یدقق اسم الصلاة أيضا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۵

حتى در فرض وجود تمام اجزاء، ماهیت نماز مردّد است (که چه اجزائی دارد) زیرا فرض بر این است که هر جزئی معدوم شود، اسم صلاة همچنان بر باقیمانده اجزاء صادق است و می‌دانیم که تبدل و تردید در حقیقت و ماهیت واحد، معقول نیست. زیرا هر ماهیتی فرض کنیم (مثل انسان) فی حد نفسه لزوما متعینی است (یعنی جنس و فصلش معلوم است) گرچه از جهت تشخصات فردی‌اش (زید است یا عمرو است) مبهم باشد و تبدل و تردید در ذات ماهیت، به معنای ابهام ذاتی آن ماهیت است که محال می‌باشد.

(دفع توهّم): این تبدل در اجزاء و تكثر در مراتب فاسده، مانعی برای در نظر گرفتن یک قدر مشترك جامع بین تمام افراد نیست و اصلا لازم نمی‌آید که تبدل و تردیدی در ذات حقیقت جامع بین تمام افراد، پدید آید و این امر مثل لفظ «کلمه» است که برای آنچه از دو طرف و بیشتر ترکیب شود، وضع شده است و آنچه که جامع بین تمام افراد آن است همین است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد. با اینکه حروف زیادند. چه بسا کلمه‌ای از الف و باء ترکیب شود مثل آب و برآن «کلمه» صدق کند و چه بسا کلمه‌ای از دو حرف دیگر ترکیب شود مثل «ید» و «کلمه» برآن صادق باشد و ... همین‌طور. لذا هر حرفی ممکن است در ترکیب کلمات مختلف، داخل باشد یا خارج، در عین حال اسم کلمه صادق است.

و چگونگی تصحیح وضع در چنین مواردی اینست: واضع ابتداء جمیع حروف هجائیة را تصور می‌کند و سپس لفظ کلمه را برای طبیعت (ماهیت کلی) مرکب از دو یا بیشتر از دو حرف تا هفت حرف - مثلا- وضع می‌کند و مقصود از قید فصاعدا (و بیشتر) این است که بگوئیم کلمه، بر بیش از دو حرف صادق است همان گونه که بر مرکب از دو حرف صادق است.

و تردید در ماهیت لازم نمی‌آید، چون ماهیتی که موضوع له است، طبیعت کلی لفظی است که از دو حرف و بیشتر ترکیب شده باشد و این تبدیل و تردیدی که هست در اجزاء افراد این کلی است و گاهی این کلی را «کلی در معین» یا «کلی محصور در اجزاء معین» گویند (مثل: یک مشت از این خرمن) و در مثال فوق، اجزاء معین این کلی، تمام حروف هجائیه (الفباء) است.

و به جاست که - مثلاً - لفظ صلاه هم بر همین گونه قیاس شود. چون ممکن است ما تمام اجزاء نماز را در جمیع مراتبش تصور کنیم و این اجزاء مثل حروف هجائیه، معین و مشخص‌اند و سپس لفظ صلاه را برای ماهیت کلی (طبیعت) عملی که مرکب از پنج جزء - مثلاً - یا بیشتر از آن اجزاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۶

بل الحق ان الذی لا یمكن تصور الجامع فیه هو خصوص المراتب الصحیحه.

و هذا المختصر لا یسع تفصیل ذلک.

تنبيهان ۱- لا یجری النزاع فی المعاملات بمعنی المسببات

ان ألفاظ المعاملات - کالبيع و النکاح - و الايقاعات - کالطلاق و العتق - یمكن تصویر وضعها علی أحد نحوین.

۱- أن تكون موضوعه للأسباب التي تسبب مثل الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و نعی بالسبب انشاء العقد و الايقاع، کالایجاب و القبول معا فی العقود، و الايجاب فقط فی الايقاعات. و إذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم یصح ان نفرضه فی ألفاظ المعاملات من كونها اسامی لخصوص الصحیحه، أعنی تامه الاجزاء و الشرائط المؤثرة فی المسبب، أو للأعم من الصحیحه و الفاسده. و نعی بالفاسده، ما لا یؤثر فی المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

۲- أن تكون موضوعه للمسببات، و نعی بالمسبب نفس الملكية و الزوجية و الفراق و الحرية و نحوها. و علی هذا فالنزاع المتقدم لا یصح فرضه فی المعاملات، لانها لا تتصف بالصحه و الفساد، لكونها بسیطه غیر مركبه من اجزاء و شرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارة و بالعدم اخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إما ان یكون واجدا لجميع ما هو معتبر فی صحه العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بالصحه و ان كان الثانی، اتصف بالفساد. و لكن الملكية المسببه للعقد یدور أمرها بین الوجود و العدم لانها توجد عند صحه العقد، و عند فساد لا توجد أصلاً لانها توجد فاسده. فإذا ارید من البيع نفس المسبب و هو الملكية المنتقله إلى المشتري فلا تتصف بالصحه و الفساد حتی یمكن تصویر النزاع فیها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۷

باشد وضع کنیم. در نتیجه، اگر تمام اجزاء موجود باشند، اسم صلاه بر آن مرکب صادق خواهد بود و اگر بعضی اجزاء موجود بودند - و لو لاقل طبق فرض پنج جزء - باز هم اسم صلاه صادق خواهد بود بلکه حقیقت مطلب این است که آنچه ناممکن است تصور قدر جامع بین خصوص مراتب اعمال صحیح است (مثل نماز صحیح که مراتب گوناگون و زیادی دارد که تصور قدر جامع بین آنها ممکن نیست) و این کتاب مختصر، گنجایش تفصیل این مطلب را ندارد.

دو تنبیه

۱- نزاع صحیح و اعم در معاملات به معنای مسببات جاری نیست

وضع الفاظ معاملات مثل بیع و نکاح و الفاظ ايقاعات مثل طلاق و عتق، به دو صورت ممکن است باشد:

۱- ممکن است برای اسبابی که سبب - مثلاً - ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌ها می‌شوند، وضع شوند و مراد از سبب،

انشاء عقد و ایقاع است مثل ایجاب و قبول در عقود و ایجاب تنها، در ایقاعات و اگر چنین باشد، نزاع صحیح و اعم را می‌توان در الفاظ معاملات (مثل عبادات) مطرح کرد بدین صورت که این الفاظ، اسامی‌ای هستند برای خصوص صحیح یعنی تمام الاجزاء و الشرائطی که مؤثر در مسبب باشند، یا برای اعم از صحیح و فاسد و مقصود ما از فاسده، آن است که به خاطر فقدان جزء یا شرطی، مؤثر در مسبب نیست.

۲- ممکن است بگوئیم الفاظ معاملات برای مسببات وضع شده‌اند و مرادمان از مسبب، خود ملکیت و زوجیت و فراق و آزادی و امثال این‌هاست و بنابراین، نزاع صحیح و اعم را نمی‌توان در معاملات فرض کرد، زیرا مسببات، متصف به صحت و فساد نمی‌شوند، چون این‌ها اموری بسیط و غیر مرکب از اجزاء و شرائطاند، بلکه فقط متصف به وجود و یا عدم می‌شوند.

مثلا عقد بیع را در نظر بگیرید: یا واجد جمیع آنچه در آن معتبر است، هست و یا نیست. اگر واجد باشد، متصف به صحت است و اگر فاقد باشد، متصف به فساد است. اما ملکیتی که مسبب از عقد است، دائر مدار وجود و عدم است. چون اگر عقد صحیح باشد، ملکیت موجود است و اگر عقد فاسد باشد، اصلا ملکیت نیست نه اینکه هست و فاسد است. پس اگر منظور از بیع، خود مسبب باشد یعنی ملکیتی که به مشتری منتقل می‌شود، این معنا متصف به صحت و فساد نمی‌شود تا بتوان نزاع صحیح و اعم را در آن تصویر کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۸

۲- لا ثمره للنزاع فی المعاملات الا فی الجملة

قد عرفت انه على القول بوضع ألفاظ «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 فاقد شرط في صحة التمسك بالاطلاق. الا ان هذا الكلام لا يجري في ألفاظ «المعاملات»، لأن معانيها غير مستحدثة، و الشارع بالنسبة إليها كواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلا، و لم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيذا زائدا على ما يعتبره العرف كان ذلك قيذا زائدا على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلا في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصادق المجرد عن القيد. و حالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم إذا احتمل ان هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضا، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناء على القول بالصحيح - كما هو شأن ألفاظ العبادات -، لأن الشك يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة. و اما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمره النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضا، و لكنها ثمره نادرة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۸۹

۲- نزاع صحیح و اعم در معاملات ثمره‌ای ندارد مگر فی الجملة

دانستید که بر مبنای وضع الفاظ عبادات برای صحیح، تمسک به اطلاق در هنگام شک در اعتبار جزء یا شرطی درست نیست، چون صدق اسم بر فاقد آن جزء یا شرط، محرز نیست و حال آنکه شرط صحت تمسک به اطلاق، احراز صدق اسم بر فاقد جزء یا شرط

است.

اما این سخن در الفاظ معاملات، جاری نیست زیرا معانی معاملات، جدید نیست و شارع مقدس نسبت به این الفاظ، مثل سایر اهل عرف است و لذا اگر شارع یکی از این الفاظ (معاملات) را استعمال کند، حمل بر معنای ظاهریش در نزد عرف می‌شود، مگر اینکه شارع قرینه‌ای برخلاف آن نصب کند. پس اگر ما شک کردیم که آیا در نزد شارع، چیزی (مثل عربیت) در صحت بیع - مثلاً - معتبر است یا نه؟ درحالی که شارع در کلامش قرینه‌ای بر این مطلب نصب نکرده است، می‌توانیم برای دفع این احتمال (لزوم عربیت) به اطلاق تمسک کنیم، و لو این که قائل باشیم که الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند. چون مراد از صحیح، صحیح در نزد عرف است نه در نزد شارع. پس اگر شارع بخواهد قیدی زائد بر آنچه نزد عرف معتبر است، اعتبار کند، این قید چیزی زائد بر اصل معنای لفظ خواهد بود و لذا در صدق عنوان معامله که - علی الفرض - برای صحیح وضع شده بر مصداق فاقد قید دخیل نیست و حالت الفاظ معاملات از این جهت، مثل حالت الفاظ عبادات - در فرضی که برای اعم وضع شده باشند - می‌باشد.

آری، اگر احتمال بدهیم که این قید در نزد خود اهل عرف هم، دخیل در صحت معامله است، بنا بر قول صحیحی (کما اینکه شأن الفاظ عبادات است) دیگر نمی‌توان برای دفع این احتمال، به اطلاق تمسک کرد، زیرا این شک برمی‌گردد به شک در صدق عنوان معامله (یعنی نمی‌دانیم بیع غیر عربی در نزد عرف اصلاً بیع است یا نه) و امّا بنا بر مبنای اعمی، می‌توان برای دفع این احتمال به اطلاق تمسک کرد.

پس بنابراین ثمره نزاع صحیح و اعم در الفاظ معاملات هم، روشن می‌شود و لکن این ثمره، اندک است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۱

المقصد الأول مباحث الألفاظ

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۲

تمهید

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخیص ظهور الألفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتیجتها قواعد کلیة تنقح صغریات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. و قد سبقت الإشارة إليها. و تلك المباحث تقع في هیئات الكلام التي يقع فيها الشك و النزاع، سواء كانت هیئات المفردات كهیئة المشتق و الأمر و النهی، أو هیئات الجمل كالمفاهیم و نحوها.

اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة و بیان وضعها و ظهورها - مع انها تنقح أيضا صغریات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعدة کلیة عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. و معاجم اللغة و نحوها هی المتكفلة بتشخیص مفرداتها.

و علی أي حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» فی سبعة ابواب:

۱- المشتق؛

۲- الاوامر؛

۳- النواهی؛

۴- المفاهیم؛

۵- العام و الخاص؛

۶- المطلق و المقید؛

۷- المجمل و المبین.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۳

مقدمه

مقصود از مباحث الفاظ، تشخیص ظهور الفاظ از یک منظر کلی است چه از راه وضع باشد و چه از راه اطلاق کلام، تا نتیجه این مباحث به صورت یک سری قواعد کلی در آیند که صغراهای اصالة الظهور را که در مقصد سوم از حجیت آن بحث خواهیم نمود، تنقیح کنند و ارائه دهند و قبلاً بدین نکته اشارت شد.

و این مباحث (الفاظ) در مورد هیئات کلام است که در آن‌ها شک و نزاع صورت گرفته، خواه هیئات مفردات باشد مثل هیئت مشتق و امر و نهی، یا هیئات جمل باشد مثل بحث مفاهیم و امثال آن‌ها (مثل دلالت سیاقیه و ...).

و امّا در بحث از مواد خاص الفاظ و بیان وضع و ظهورات آن‌ها- گرچه آن‌ها هم صغریات اصالة الظهور را مشخص می‌کنند- نمی‌توان یک قاعده کلیه‌ای که فراگیر باشد، به دست داد و لذا در این زمینه در علم اصول بحثی نمی‌شود. بلکه این فرهنگهای لغت و امثال آن‌ها هستند که عهده‌دار تشخیص مفردات الفاظاند و به‌هرحال، ما مباحث الفاظ را در هفت باب تنظیم می‌کنیم: ۱- مشتق ۲- اوامر ۳- نواهی ۴- مفاهیم ۵- عام و خاص ۶- مطلق و مقید ۷- مجمل و مبین.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۴

الباب الأول المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى انه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على انه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل؛

- ذهب المعتزلة و جماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول؛

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

و الحق هو القول الأول. و للعلماء أقوال اخر 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 أصعب ما فيها- ان 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، لأنه عنده لا يصدق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۵

باب اول مشتق

اشاره

اصوليون از قدیم در مشتق اختلاف نظر داشته‌اند که آیا مشتق تنها در خصوص آنچه در حال حاضر متلبس به مبدأ اشتقاق است، حقیقت و در آنچه که تلبسش منقضی شده مجاز است یا در هر دو مورد، حقیقت است بدین معنی که مشتق برای اعم از این دو

وضع شده است؟ این‌ها همه بعد از اتفاق اصولیون است بر اینکه مشتق در آنچه که در آینده متلبس به مبدأ می‌شود، مجاز است.

- معتزله و جماعتی از متأخرین علمای ما (شیعه) رأی اول را دارند (تنها در متلبس، حقیقت است).

- و اشاعره و گروهی از متقدمین علمای ما، گرایش به رأی دوم دارند (و می‌گویند: مشتق اعم است).

نظر حق، قول اول است و البته علماء اقوال دیگری که تفصیل بین این دو رأی است، نیز دارند ولی پس از تبیین قول حق در مباحث آتیه، تعرض به آن اقوال برای ما مهم نیست.

و مهم‌ترین چیز در این مسئله - قبل از بیان نظر حق که مشکل‌ترین مطالب است - این است که نخست محل نزاع و مورد نفی و اثبات را به درستی بفهمیم و برای اینکه این مسئله فی الجمله روشن شود مثالی برای آن ذکر می‌کنیم:

در روایات آمده که وضو و غسل با آبی که با خورشید گرم شده، کراهت دارد. حال کسی که قائل به قول اول است (و می‌گوید مشتق در خصوص متلبس وضع شده) نباید قائل به کراهت وضو و غسل با آبی شود که سرد شده و تلبس آن منقضی گشته است. زیرا در نظر او، بر چنین آبی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۶

علیه حینئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. و من قال بالثاني، لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأنه عنده يصدق عليه انه مسخن حقيقة بلا مجاز.

و لتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذللّة لتلك العصبية، ثم نذكر القول المختار و دليله.

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة 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 عنها تزول عنها و ان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج و الاخ و الرق و نحو ذلك. و من جهة اخرى لا يشمل الفعل باقسامه و لا المصدر و ان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. و السر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئا:

۱- ان يكون جاريا على الذات، بمعنى انه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها، نحو اسم الفاعل، و اسم المفعول، أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من اجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها، و ان كانت تسند إليها.

۲- الا 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 اخرى،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۷

در این حال، مسخن بالشمس صادق نیست، بلکه (در گذشته) مسخن بود و اما قائل به قول دوم (اعم از متلبس و منقضی) بایستی قائل به کراهت وضو و غسل شود حتی در حالتی که تلبس از آب منقضی شده است، چون در نظر این قائل، صدق می‌کند که آب حقیقتا مسخن بالشمس است و این وصف، مجاز نیست.

و برای توضیح این نکته، اکنون چهار مطلب را که باعث کاهش صعوبت و دشواری این بحث می‌شوند بیان می‌کنیم و سپس قول مختار و دلیل آن را ذکر می‌نمائیم:

۱- مراد از مشتق مورد بحث چیست؟

بدان که مشتق به اصطلاح نحویون، مقابل جامد است و مقصود آنان واضح است. اما این مشتق، در اینجا محل نزاع اصولیون نیست. بلکه بین مشتق نحوی و مشتق (اصولی) مورد بحث، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است (یعنی بعضی مشتق‌های اصولی، مشتق نحوی نیستند و برخی مشتق‌های نحوی، مشتق اصولی نیستند و برخی مشترکند).

چون آنچه در اصول محل نزاع است هر مفهومی است که به لحاظ قیام صفتی در ذات که خارج از آن است و از آن ذات زائل می‌شود، بر ذات حمل شود، گرچه به اصطلاح نحوی از جوامد باشد. مثل لفظ زوج و أخ و رقّ (عبد) و امثال این‌ها (که جامدند ولی در اصول، مشتق محسوب می‌شوند) و از سوی دیگر مشتق اصولی شامل اقسام فعل و مصدر [۲۵] نمی‌شود گرچه این‌ها در نظر نحویون، مشتقند و سرّ این مطلب این است که در مشتق مورد نزاع، دو چیز معتبر است:

۱- اول اینکه حمل بر ذات بشود بدین معنی که حاکی از ذات و عنوانی برای آن باشد مثل اسم فاعل و اسم مفعول و اسماء مکان و آلت و غیر این دو و آنچه از جوامد که شبیه این امور باشند و به خاطر این شرط، این نزاع شامل افعال و مصادر نمی‌شود، چون هیچ‌یک از این‌ها، حاکی از ذات نیستند و عنوان برای ذات محسوب نمی‌شوند، گرچه مستند به ذات هستند. [۲۶]

۲- دوم اینکه خود ذات با زوال تلبس به صفت، زائل نشود- و مقصودمان از صفت، همان مبدئی است که مشتق از آن انتزاع شده و اشتقاق یافته و صدقش بر ذات صحیح است (مثل بیاض که مبدأ اشتقاق و انتزاع ابیض است)- بدین معنی که اگر تلبس ذات به صفت، زائل شد، خود ذات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۸

و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

و إنما نشترط ذلك فلاجل ان نتعلل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تتنازع 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.

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 الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق و الصاهل 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 اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات و هي «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعلل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة و لا مجازا. و اما الخشب فهو ذات اخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه- بما أنه خشب- وصف الشجرة المثمرة، 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 ان موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات و ان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال و المصادر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۹

همچنان باقی و محفوظ بماند. لذا ذات بایستی به گونه‌ای باشد که گاهی متلبس به صفت بشود و گاهی نشود و در هر دو حال، ذات همان ذات باشد.

و اینکه ما این نکته را شرط می‌کنیم برای اینست که بتوانیم انقضاء تلبس به مبدأ را با بقاء ذات، تعقل و تصور کنیم تا سپس در این

نزاع وارد شویم که آیا پس از انقضاء حال تلبس، مشتق بر ذات، حقیقتاً صادق است یا نه؟ و این همه، پس از اتفاق بر اینست که در حال تلبس، صدقش حقیقی است.

و اما اگر با زوال تلبس، خود ذات هم زائل شود، دیگر فرض صدق مشتق بر ذات در صورت انقضاء حال تلبس - نه حقیقتاً و نه مجازاً - معنایی نخواهد داشت.

و بنابراین، اگر مشتق از اوصافی باشد که با زوال تلبس به مبدأ آن وصف، خود ذات هم زائل شود، در محل نزاع داخل نمی‌شود، گرچه اسم مشتق بر آن صادق باشد، مثل اینکه مشتق نسبت به ذات، نوع یا جنس یا فصل باشد نظیر ناطق و صاهل (شیهه‌زننده) و حساس و متحرک ارادی (وقتی می‌گوئیم انسان ناطق است، اگر ناطق زائل شود، انسان هم زائل می‌شود و لذا ناطق در محل نزاع داخل نیست) مطلب محل نزاع را در مثال کراهت نشستن برای تخلیه زیر درخت مثمره (میوه‌دار) در نظر بگیرید: اگر ثمره از درخت زائل شود این مثال در محل نزاع داخل است و لذا این سؤال جا دارد که آیا پس از زوال ثمره، اسم مثمره حقیقتاً هنوز بر درخت صادق است و جلوس زیر آن کراهت دارد یا نه؟ و اما اگر درخت از ریشه کنده شود و تبدیل به چوب شود، دیگر در محل نزاع داخل نیست، زیرا با زوال وصفی که داخل در حقیقت ذات درخت است (مراد از وصف، شجریت است) خود ذات هم زائل شده و لذا با زوال ذات، بقاء وصف شجره مثمره، نه حقیقتاً و نه مجازاً - معقول نیست و اما چوب (گرچه باقی است ولی) ذات دیگری است که در گذشته چنین نبوده که - به عنوان چوب - حقیقتاً وصف شجره مثمره بر آن صادق بوده باشد.

زیرا از آن لحاظ که چوب است، متلبس به وصف شجره نبوده که بعداً تلبس از آن زائل شده باشد. [۲۷] و بنا بر اعتبار دو شرط مذکور، آنچه ما در ابتدای بحث گفتیم روشن می‌شود و آن این بود: هر مفهومی که به لحاظ قیام یک صفت خارج از ذات، بر ذات حمل شود گرچه اصطلاحاً از جوامد باشد، در محل نزاع بحث مشتق داخل است و نیز عدم شمول نزاع نسبت به افعال و مصادر روشن می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۰

كما يتضح ان النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه من الاعراض الخارجيه المتأصلة كالبياض و السواد و القيام و القعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية و التحتية و التقدم و التأخر أو 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، لأنه قد تقدم انه يعتبر فی جریانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات اخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، و يوم الجمعة تصرم و زال كما زال نفس الوصف.

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 معاً، فمعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، و الظرف أعم من ان يكون زماناً أو مكاناً، و يتعين أحدهما بالقرينة. و الهيئة إذا كانت موضوعه للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي فی صحة الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه ان يكون أحد فردیه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و الخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون فی وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان و المكان لا - لخصوص اسم الزمان. و يكفي فی صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فی أحد أقسامه، و ان امتنع الفرد الآخر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۱

کما اینکه روشن می‌شود که نزاع فوق، شامل هر وصفی که جاری (محمول) بر ذات باشد، می‌شود و فرقی نیست که مبدأ وصف از اعراض خارجیه‌ای باشد که تحقق خارجی دارند مثل بیاض و سواد و قیام و قعود، یا از امور انتزاعیه‌ای باشد (که منشأ انتزاع خارجی دارند) مثل فوقیت و تحتیت و تقدم و تأخر و یا از امور اعتباری محض باشد مثل زوجیت و ملکیت و وقف و حریت. [۲۸]

۲- طرح نزاع در اسم زمان

بنا بر آنچه گذشت، گاهی گمان می‌شود که نزاع مذکور در اسم زمان جاری نیست. چرا که گفته شد در جریان نزاع، بقاء ذات با زوال وصف، معتبر است و حال آنکه در اسم زمان، زوال وصف ملازم با زوال ذات است. چون زمان وجودش تدریجی است (کمیت غیر قارّ الذات است) و لذا با وجود جزء بعدی، جزء قبلی‌اش زائل می‌شود و بنابراین ذات مستمری ندارد. پس اگر- مثلاً- روز جمعه، روز قتل زید باشد، روز شنبه بعد از آن، ذات دیگری از زمان است که وصف قتل برایش وجود ندارد و روز جمعه- همان گونه که وصفش (مقتل بودن) زائل شد، ذاتش نیز زائل شد.

جواب: این مطلب صحیح است در صورتی که برای اسم زمان یک لفظ مستقل و مخصوصی داشته باشیم و لکن حق این است که هیئت اسم زمان برای معنایی وضع شده که اعم از اسم زمان و مکان است و شامل هر دو می‌شود و لذا معنای مضرب- مثلاً- اینست: ذاتی که متصف به ظرفیت برای ضرب است و ظرف اعم از اینست که زمان باشد یا مکان و یکی از این دو با قرینه بایستی تعیین شود. حال اگر هیئت برای جامع بین دو ظرف مکان و زمان وضع شده است، پس برای صحت این وضع و تعمیم جامع نسبت به متلبس به مبدأ و آنچه که مبدأ از آن منقضی شده، کافی است که یکی از دو فرد آن (زمان یا مکان) به گونه‌ای باشد که در آن انقضاء مبدأ و بقاء ذات، قابل تصور باشد.

خلاصه: نزاع در وضع اصل هیئتی است که برای زمان و مکان- هر دو- صلاحیت دارد نه در خصوص اسم زمان و در صحت وضع برای اعم، همین که در یک فرد (اسم مکان) امکان انقضاء مبدأ باشد کافیهست، گرچه در فرد دیگر (اسم زمان) ممتنع باشد. [۲۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۲

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ- من غير شك- و ذلك نحو صدقها على من كان نائما- مثلاً- مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً- أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء و لكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. و كذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها:

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق. فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، و اخرى من الملكات، و ثالثه من الحرف و الصناعات. مثلاً: اتصاف زید بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» و يفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. و اما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا و ان كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح ان نتعلل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي- مثلاً- هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

و كذلك الحال في مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفه النجارة و مهنة الخياطة و شأنية النشر في

المنشار.

و الخلاصة: ان الزوال و الانقضاء في كل شيء بحسبه، و النزاع في المشتق إنما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۳

۳- اختلاف مشتق‌ها از حیث مبدأ

(توهم) گاهی برخی از اصولیون چنین می‌پندارند که نزاع مشتق، در بعضی از مشتقاتی که حمل بر ذات می‌شوند، جاری نیست مثل نجار، خیاط، طبیب، قاضی و امثال این‌ها از اوصافی که برای حرفه‌ها و هنرها به کار می‌روند. اینان می‌گویند همه اتفاق دارند که مشتق در این موارد، برای اعم (از متلبس و منقضی) وضع شده است و منشأ این توهم این است که ما می‌بینیم این مشتقات بر کسی که تلبس به مبدأ از او منقضی شده - بدون شک - حقیقتاً صادق است. مثلاً این اوصاف بر کسی که خوابیده است، صدق می‌کند با اینکه آدم خوابیده، در حال خواب متلبس به نجاری یا خیاطی یا طبابت یا قضاوت نیست، اما در زمان گذشته و قبل از خوابیدن، متلبس بوده است و همین‌طور است در اسماء آلت مثل ارّه و افسار و جارو، چرا که این اسامی حقیقتاً بر ذوات آن‌ها صادق است درحالی که بالفعل متلبس به مبدأ نیستند.

جواب این توهم: منشأ این پندار، غفلت از معنای مبدئی است که مصحح صدق مشتق است چرا که مبدأ، در مشتقات مختلف، فرق می‌کند. چون مبدأ گاهی از فعلیات (خارجیه) است و گاهی از ملکات است و گاهی از حرفه‌ها و صناعات است. (مثلاً): اتصاف زید به وصف قیام، فقط وقتی است که بالفعل متلبس به قیام باشد، چرا که قیام به صورت بالفعل، مبدأ وصف قائم است و فرض انقضاء تلبس وقتی است که فعلیت قیام از زید زائل شود و اما اتصاف زید به این وصف که او عالم نحوی است و یا قاضی شهر است، بدین معنا نیست که او بالفعل عالم به نحو است و یا الآن مشغول قضاوت است، بلکه بدین معناست که او دارای ملکه علم نحو است و یا دارای منصب قضاوت است. لذا مادامی که ملکه یا وظیفه مزبور موجود است، آن شخص متلبس به مبدأ محسوب می‌شود گرچه خواب یا غافل باشد. آری اگر ملکه زائل شد و یا از وی سلب وظیفه و مسئولیت شد، آنگاه انقضاء تلبس را می‌توان تصور کرد و در این صورت است که نزاع جاری می‌شود در اینکه - مثلاً - وصف قاضی بر کسی که منصب قضاء از او گرفته شده، آیا به نحو حقیقت صادق است یا نه؟

و همین‌طور است در مثل نجار و خیاط و منشار (ارّه)، چرا که انقضاء در آن‌ها متصور نیست مگر پس از زوال حرفه نجاری و شغل خیاطی و شأنت برش در ارّه.

و خلاصه: زوال و انقضاء در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و نزاع در مشتقات، به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۴

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 الأسماء. و الأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل و اسم المفعول، فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تجوز، إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشباً أو الخشب سيكون رماداً.

فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟

نقول: ان الاشكال و النزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضی التلبس بالمبدأ و ارید إطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضی عنها التلبس،

أى ان الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة و الإسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: «زيد عالم فعلا»، أى انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن فى الدليل لما كان مسخنا. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

- ۱- ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. و ذلك بالاتفاق؛
- ۲- ان إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سیتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشکال، و ذلك بعلاقه الأول أو المشارفه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۵

لحاظ وضع هیئات با قطع نظر از خصوصیات مبادی ای است که مواد- که اختلاف زیادی با هم دارند- بر آن‌ها دلالت می‌کنند.

۴- استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، حقیقت است

بدان مشتقاتی که محل نزاع‌اند، تماما از زمره اسامی‌اند و اسماء به طور کلی، هیچ دلالتی بر زمان ندارند حتی اسم فاعل و اسم مفعول. چرا که (مثلا) عالم همان گونه که حقیقتا بر کسی که الآن عالم است، صدق می‌کند بر کسی هم که قبلا عالم بوده و یا در آینده عالم خواهد شد، اگر به لحاظ حال تلبس به مبدأ اطلاق گردد، مجاز نبوده، حقیقت است. مثل اینکه بگوئیم: فلانی عالم بود و یا عالم خواهد شد. چنین اطلاقی بدون شک حقیقت است مثل جوامد که مثلا می‌گوییم: خاکستر قبلا چوب بود و یا چوب به زودی خاکستر خواهد شد. بنابراین اگر قضیه از این قرار است، پس معنای این نزاع چیست که اطلاق مشتق بر چیزی که تلبس از آن منقضی شده آیا حقیقت است یا مجاز؟

در پاسخ می‌گوئیم: اشکال و نزاع تنها در جائی است که تلبس به مبدأ منقضی شده و در عین حال می‌خواهیم مشتق را بر ذاتی که فعلا متلبس نیست، اطلاق کنیم، یعنی اطلاق مشتق بر ذات، به لحاظ حال نسبت و اسناد است که غالبا همان حال سخن گفتن است، مثل اینکه می‌گوئیم: (زيد فعلا عالم است) یعنی الآن موصوف به وصف عالمیت است چرا که در گذشته عالم بوده است. نظیر اثبات کراهت برای وضو با آبی که قبلا با گرمای خورشید، گرم شده است، از این طریق که لفظ مسخن را که در دلیل آمده، به چیزی که قبلا گرم شده (و الآن گرم نیست) تعمیم دهیم.

پس از آنچه گفتیم سه امر به دست آمد:

- ۱- اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس، به طور مطلق حقیقت است، چه به لحاظ گذشته باشد، چه حال و چه آینده و این مسئله مورد اتفاق است.

- ۲- اطلاق مشتق بر ذات فعلا و به لحاظ حال نسبت و اسناد- قبل از زمان تلبس- به دلیل اینکه در آینده نزدیک این ذات متلبس به مبدأ می‌شود، بدون شک اطلاقی مجازی است و این مجاز به علاقه اول (به معنای بازگشت و رجوع است مانند تأویل) و یا به علاقه مشارفت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۶

و هذا متفق علیه أيضا؛

- ۳- ان إطلاقه على الذات فعلا- أى بلحاظ حال النسبة و الإسناد- لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف و النزاع، فقال قوم بأنه حقیقه و قال آخرون بأنه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز فى غيره.

و دلیلنا، التبادر و صحه 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 أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقه بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبه و الإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا- مع ان التلبس قد مضى، و لكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله- فى الحقيقة- الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له. ثم انك قد عرفت- فيما سبق- ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحرفه. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا- لنوم أو راحة أو اكل- لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم- كما قيل- و ذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفه أو الملكة، و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۷

(در شرف انجام) است و این مطلب نیز مورد اتفاق علما است.

۳- اطلاق مشتق بر ذات فعلا- یعنی به لحاظ حال نسبت و اسناد- به دلیل اینکه در گذشته متصف به مبدأ بوده است، محل خلاف و نزاع است و لذا عده‌ای گفته‌اند این اطلاق، حقیقت است و دیگران گفته‌اند مجاز است.

رای مختار:

پس از اینکه مطالب گذشته را دانستی می‌گوئیم:

حق این است که مشتق در خصوص متلبس به مبدأ حقیقت است و در غیر متلبس، مجاز است و (دلیل ما) یکی تبادر است و دیگری صحت سلب از کسی که وصف از او زائل شده است.

و لذا به کسی که بالفعل نشسته است به صرف اینکه در گذشته قائم بوده قائم گفته نمی‌شود و به کسی که جاهل بالفعل است به صرف اینکه در گذشته عالم بوده، عالم گفته نمی‌شود.

آری به نحو مجاز می‌توان قائم و عالم اطلاق کرد یا چنین گفت: او قائم بود یا او عالم بود، که در این صورت حقیقت است، زیرا اطلاق به لحاظ حال تلبس است.

و چون برخی بین اطلاق به لحاظ حال تلبس و اطلاق به لحاظ حال نسبت و اسناد فرقی نگذاشته‌اند، توهّم کرده‌اند که مشتق برای اعم وضع شده است. زیرا دیده‌اند که استعمال مشتق فعلا به نحو حقیقت است با اینکه تلبس در گذشته بوده است. اما اینان از این نکته غفلت کرده‌اند که اطلاق به لحاظ حال تلبس بوده است (مثل: زید کان عالما و الآن جاهل). در چنین استعمالی، مستعمل، در واقع مشتق را استعمال نکرده است مگر در خصوص متلبس به مبدأ، نه در چیزی که تلبس از وی منقضی شده تا اینکه شاهدهی بر مدعای فوق باشد.

دیگر اینکه در گذشته دانستی که زوال وصف در موارد مختلف فرق می‌کند و این تفاوت از جهت این است که مبدأ به نحو فعلیت مأخوذ است یا به نحو ملکة یا حرفه. پس اگر وصف طبیب- مثلا- به نحو حقیقت بر کسی که الآن خواب است یا استراحت می‌کند یا غذا می‌خورد، صدق می‌کند، این دلیل بر این نیست که مشتق حقیقت در اعم است- چنانکه برخی پنداشته‌اند- چرا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۸

زالت الملكة أو الحرفه عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازا، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طبيبنا بالأمس، بأن يكون

قید «بالامس» لیان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. و قد سبق بيان ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۹

مبدأ در این مشتق، به نحو حرفه یا ملکه مورد نظر است و تلبس به چنین وصفی در حال خواب یا استراحت هم زائل نمی‌شود. بله، هرگاه ملکه یا حرفه طبابت از شخص زائل شد، اطلاق طیب بر او مجاز می‌شود، البته در صورتی که اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس نباشد. مثل اینکه گفته شود:

این شخص، دیروز طیب ما بود (یا این شخص طیب دیروز ماست) بدین صورت که قید دیروز برای بیان حال تلبس باشد. این استعمال بدون شک، به نحو حقیقت است و این مطلب، قبلاً گذشت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۰

الباب الثاني الاوامر

و فيه بحثان:

- في مادة الأمر

- و صيغة الأمر

و خاتمة في تقسيمات الواجب.

المبحث الأول - مادة الأمر

و هي كلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) و فيها ثلاث مسائل:

۱- معنى كلمة الأمر

قيل: ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب و غيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثه و الشأن و الفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب». و لا يبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، و هو مفهوم «الشيء». فيكون لفظ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۱

باب دوم اوامر

اشاره

و در این باب دو بحث است: یکی در ماده امر و دیگری در صیغه امر و یک خاتمه در تقسیمات واجب.

مبحث اول ماده أمر

اشاره

مراد از ماده أمر، کلمه «أمر» است که از حروف (أ، م، ر) ترکیب شده است و در این زمینه سه مسئله مطرح است:

۱- معنای کلمه أمر

گفته شده که کلمه امر لفظی مشترک است که در طلب و غیر طلب از موارد استعمال دیگر، به کار می‌رود مثل حادثه، شأن و فعل، مثل اینکه می‌گوئی: (جئت لأمر کذا: برای فلان کار آمدم) یا (شغلنی أمر: مسئله‌ای مرا مشغول کرد) یا (أتی فلان بأمر عجیب: فلانی کار عجیبی انجام داد) و بعید نیست که معانی دیگر غیر از طلب که کلمه امر در آن‌ها به کار می‌رود، همگی به یک معنای واحد جامع برگردند و آن مفهوم شیء (چیز) است. در نتیجه لفظ امر فقط بین دو معنا مشترک است: طلب و شیء و مراد از طلب: اظهار اراده و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۲

الأمر مشترکا بین معینین فقط: «الطلب» و «الشیء».

و المراد من الطلب: إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة و الرغبة و إبرازهما به [۳۰] فمجرد الإرادة و الرغبة من دون إظهارهما بمظهر لا تسمی طلبا. و الظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سیأتی ذکره فی المسألة الثانية. فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعریف الشیء بالأعم.

و المراد من الشیء من لفظ الأمر أيضا ليس كل شیء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشیء بالأعم أيضا، فان الشیء لا يقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال و الصفات، و لذا لا يقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انسانا أو شجرة أو حائطا. و لكن ليس المراد من الفعل و الصفة المعنى الحدثی، أى المعنى المصدري، بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه. يعنى لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل و الایجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدري، أى ما يدل عليه اسم المصدر. و لذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشیء، و لو كان معنى حدثيا لاشتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فان المقصود منه المعنى الحدثی و جهة الصدور و الایجاد، و لذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

و الدلیل على ان لفظ الأمر مشترك بين معینین الطلب و الشیء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

۱- ان «الأمر» - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشیء. و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دلیل على تعدد الوضع؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۳

رغبت است به وسیله قول یا نوشته یا اشاره و امثال این‌ها از راههائی که می‌توان اراده و رغبت را با آن‌ها ابراز و اظهار کرد. [۳۱] پس صرف اراده و میل بدون اظهار و ابراز، طلب نامیده نمی‌شود و ظاهرا چنین نیست که هر طلبی، امر نامیده شود، بلکه شرط مخصوصی دارد که در مسئله دوم ذکر می‌شود. پس تفسیر کردن امر را به طلب، از باب تعریف شیء به اعم از آن است. و نیز مراد از شیء در لفظ امر، هر شیئی به نحو مطلق نیست و لذا تعریف امر به معنای شیء نیز از قبیل تعریف یک چیز به اعم است. چون چیزی را «أمر» اطلاق نمی‌کنند مگر اینکه از افعال و صفات باشد و لذا گفته نمی‌شود: امری دیدی، آنجا که شما انسان یا درخت یا دیواری را دیده باشید. و لكن مراد از فعل و صفت، معنای حدثی یا معنای مصدري نیست بلکه خود فعل یا صفت از آن حیث که موجود است، منظور نظر می‌باشد. یعنی در آن‌ها، جهت صدور از فاعل و حیثیت ایجاد که در نزد برخی از علماء معنای اسم مصدري گفته می‌شود، یعنی معنایی که اسم مصدر بر آن دلالت می‌کند، منظور نمی‌باشد و لذا از امر به معنای شیء، مشتق گرفته نشده و در نتیجه گفته نمی‌شود: أمر، يأمر، أمر، مأمور و حال آنکه اگر معنای حدثی بود، مشتق از آن گرفته می‌شد.

اما امر به معنای طلب، خلاف این است و مقصود از آن، معنای حدثی و جهت صدور و ایجاد است و لذا مشتق از آن گرفته می‌شود و چنین می‌توان گفت: أمر، يأمر، أمر و مأمور. و دلیل بر اینکه لفظ امر مشترک بین دو معنای طلب و شیء است نه اینکه برای جامع بین آن دو وضع شده باشد دو نکته است:

۱- از امر به معنای طلب- چنانکه گفتیم- می‌توان مشتق گرفت، اما از امر به معنای شیء نمی‌توان مشتق گرفت و همین تفاوت از حیث اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر تعدد وضع است.

۲- امر به معنای طلب، به صورت «أوامر» جمع بسته می‌شود ولی به معنای شیء به صورت «أمور»؛ و همین اختلاف جمع در دو معنا، دلیل بر تعدد وضع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۴

۲- ان «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر»، و بمعنى الشيء على «أمور». و اختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق ان الأمر يكون بمعنى الطلب، و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص.

و الظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالی إلى الدانی، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

و عليه لا يسمى الطلب من الدانی إلى العالی أمراً، بل يسمى «استدعاء». و كذا لا يسمى الطلب من المساوی إلى مساويه في العلو أو الحطّة أمراً، بل يسمى «التماسا»، و ان استعلى الدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و ليس هو بعال حقيقة. اما العالی فطلبه يكون أمراً و إن لم يكن متظاهراً بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر و صحة السلب الأمر عن طلب غير العالی، و لا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالی الا بنحو العناية و المجاز و ان استعلى.

۳- دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى «الطلب» على الوجوب. فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی. و قيل: للأعم منه و من الطلب الندبی. و قيل: مشترك بينهما اشتراكا لفظيا. و قيل غير ذلك.

و الحق عندنا انه دال على الوجوب و ظاهر فيه، فيما إذا كان مجردا و عاريا عن قرينه على الاستحباب. و احراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدلیل الذي يتضمن كلمة «الأمر»، و لا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر. و لكن من ناحية علمية صرفة يحسن ان نفهم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۵

۲- اعتبار علو در معنای امر

قبلا- گذشت که امر به معنای طلب است امّا نه طلب مطلق بلکه به گونه‌ای خاص. و روشن است که این طلب مخصوص، طلب از عالی به دانی است و لذا در امر، برتری و علو امر، معتبر است و بنابراین طلب از دانی به عالی، امر نامیده نمی‌شود بلکه، استدعاء است. و همچنین طلب یکی از دیگری که هر دو از نظر علو یا دنوّ مقام، هم‌رتبه هستند، امر نامیده نمی‌شود بلکه التماس خوانده می‌شود، هر چند که شخص دانی و یا مساوی، اظهار علو و برتری کند ولی در حقیقت، برتر نباشد.

و اما طلب شخص عالی، امر است هر چند به علو و برتری اش تظاهر نکند.

همه این مطالب به حکم تبادر و صحت سلب امر از طلب غیر عالی اثبات می‌شود و اطلاق امر بر طلب غیر عالی صحیح نیست مگر با عنایت و به صورت مجاز، گرچه غیر عالی، خودش را عالی بداند.

۳- دلالت لفظ امر بر وجوب

علماء در اینکه لفظ امر به معنای طلب، بر وجوب دلالت دارد یا نه، اختلاف دارند. گفته شده که این لفظ، در خصوص طلب وجوبی، وضع شده است. قول دیگر اینست که برای اعم از طلب وجوبی و ندبی (ترجیحی مثل استحباب) وضع شده است و قول سوم اینست که بین دو معنای فوق، مشترک لفظی است و اقوال دیگری هم هست.

و قول حق در نزد ما اینست که لفظ امر در صورتی که مجرد و خالی از قرینه استحباب باشد، دال بر وجوب و ظاهر در آن است و اگر این ظهور به همین مقدار احراز شود، برای صحت استنباط وجوب از دلیلی که مشتمل بر کلمه امر است کافیت و احتیاجی نیست که اثبات گردد منشأ این ظهور، وضع است یا چیز دیگر (مثل مجاز غالب یا وضع تعینی). و اما از جهت علمی صرف، خوب است بدانیم که منشأ این ظهور چیست. برخی گفته‌اند: معنای وجوب در موضوع له لفظ امر، به عنوان قید مأخوذ است. برخی دیگر گفته‌اند: این معنا اگر در موضوع له مأخوذ نباشد، در مستعمل فیه مأخوذ است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۶

منشأ هذا الظهور. فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيدا فى الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيدا فى المستعمل فيه، ان لم يكن مأخوذاً فى الموضوع له.

و الحق انه ليس قيدا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية و العبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم يرخص فى تركه و يأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر الا الطلب من العالى، و لكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث و يوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص و يأذن بالترك.

و عليه فلا- يكون استعماله فى موارد النذب مغايرا لاستعماله فى موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و النذب، لأن الوجوب و النذب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

المبحث الثانى - صيغة الأمر ۱- معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أى هيئته، كصيغة افعال و نحوها [۳۲]: تستعمل فى موارد كثيرة: منها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۷

و امّا حق این است که این قید وجوب، نه در موضوع له مأخوذ است و نه در مستعمل فیه. بلکه منشأ این ظهور (وجوبی) از جهت حکم عقل به وجوب اطاعت آمر است. چرا که عقل مستقلا به لزوم انبعاث (حرکت برای انجام فعل) از بعث (تحریک) مولى و لزوم انزجار (پرهیز کردن و ترک فعل) از زجر (بازداشتن) مولى حکم می‌کند و این به خاطر اداء حق مولویت مولى و عبودیت عبد است. لذا به صرف بعث و دستور مولى، مادامی که مولى در ترک عمل و مخالفتش اذن و ترخیص نداده عقل ضرورى می‌بیند که عبد اطاعت کند و اقدام نماید.

پس مدلول لفظ امر، جز طلب از عالى نیست و لكن عقل است که حکم به لزوم انبعاث برای عبد می‌کند و بر او واجب می‌کند مادامی که مولى تصریح به ترخیص (رخصت دادن) نکرده و اذن در ترک نداده، او را اطاعت کند و بنابراین استعمال لفظ امر در موارد استحباب با استعمالش در موارد وجوب از جهت معنای مستعمل فیه مغایر نیست.

پس لفظ امر برای وجوب وضع نشده است بلکه برای اعم از وجوب و استحباب هم وضع نشده است، چون وجوب و نذب از تقسیماتی که عارض بر معنای مستعمل فیه لفظ امر شوند نیستند بلکه از تقسیماتی هستند که بعد از استعمال لفظ امر در معنای مستعمل فیه خودش، عارض بر آن می‌شوند. (یعنی پس از استعمال لفظ امر در معنایش می‌پرسیم آیا این امر وجوبی است یا

استجابی؟ پس وجوب و ندب داخل در معنای آن نیستند و معنای آن صرف طلب عالی است).

مبحث دوم - صیغه امر

۱- معنای صیغه امر

صیغه امر یعنی هیئت امر مثل صیغه افعَل و امثال آن [۳۳] در موارد متعددی استعمال می‌شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۸

البعث، کقوله تعالی فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ، [۳۴] أَوْفُوا بِالْعُقُودِ [۳۵]. و منها التهديد، کقوله تعالی: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ؛ [۳۶] و منها التعجيز، کقوله تعالی: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ [۳۷].

و غیر ذلك، من التسخير، و الانذار، و الترجي، و التمني، و نحوها. و لكن الظاهر ان الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى، وضعت لإفادة نسبة خاصة بالحروف و لم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية.

و عليه، فالحق انها موضوعه 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 اقعِد، و نحو ذلك. و حينئذ ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطليبة بين الضرب و المتكلم و المخاطب، و معنى ذلك جعل الضرب على عهده المخاطب و بعته نحوه و تحريكه إليه، و جعل الداعي في نفسه للفعل.

و على هذا فمدلول هيئة الأمر و مفادها هو النسبة الطليبة - و ان شئت فسمها النسبة البعثية - لغرض ابراز جعل المأمور به - أى المطلوب - في عهده المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريكه و بعته نحوه، ما شئت فعبّر. غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم. فتارة،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۹

یکی از این‌ها بعث و تحریک است مثل کلام خداوند که می‌فرماید: فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ: نماز را بپادارید و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ: به پیمانها وفا کنید و معنای دیگر: تهدید است مثل کلام خدا: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ: هر چه می‌خواهید انجام دهید و معنای سوم تعجیز (عاجز شمردن) است مثل کلام خدای متعال: فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ: پس یک سوره از مثل قرآن بیاورید و معانی دیگر عبارتند از تسخیر و انذار و ترجی و تمنی و امثال این‌ها (تسخیر مثل: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ،* انذار مثل: قُلْ تَمَتَّعُوا ...

ترجی مثل: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ ارْجِعِي - تمنی مثل ألا یا ایها اللیل الطویل انجلی) [۳۸]

و لكن روشن است که هیئت امر در همه این معانی، در یک معنای واحد به کار رفته ولی آن معنا، یکی از این‌ها نیست زیرا هیئت مثل هیئت افعَل، مانند سایر هیئات است و همانند حروف برای افاده یک نسبت مخصوص وضع شده و برای یک معنای مستقل نیست و لذا نمی‌توان گفت که این معانی مذکوره که همگی معانی مستقلى هستند، از هیئت افعَل قصد شده‌اند.

و بنابراین، حق این است که هیئت افعَل برای یک نسبت خاص بین متکلم و مخاطب و ماده وضع شده است و مراد از ماده، همان فعل و حدثی است که مفاد هیئت بر آن واقع شده مثل ضرب و قیام و قعود در اضرب، قم و اقعِد و امثال این‌ها و چنین است که سه عنوان طالب (متکلم) و مطلوب منه (مخاطب) و مطلوب (ماده) از هیئت افعَل قابل انتزاع است.

و لذا «اضرب» بر نسبت طلیه بین ضرب و متکلم و مخاطب دلالت می‌کند و معنای این امر، گذاشتن ضرب و زدن بر عهده مخاطب

و بعث و تحریک وی برای انجام آن و به وجود آوردن انگیزه در وی برای انجام فعل است.

و بنابراین مدلول هیئت امر و مفاد آن، نسبت طلبیه است و اگر خواستی می‌توانی آن را نسبت بعثیه بخوانی که برای قرار دادن مأمور به یعنی مطلوب برعهده مخاطب و ایجاد داعی و انگیزه در نفس او و تحریک و بعث وی به سمت فعل، ایجاد می‌شود: هرگونه خواستی تعبیر کن.

نکته‌ای که هست این است که از ناحیه متکلم، داعی برای جعل و انشاء مختلف است. (مثلا)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۰

یکون الداعی له هو البعث الحقیقی و جعل الداعی فی نفس المخاطب لفعل المأمور به، فیکون هذا الانشاء حینئذ مصداقا للبعث و التحریک و جعل الداعی، أو ان شئت فقل یکون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و اخرى، یکون الداعی له هو التهديد، فیکون مصداقا للتهديد، و یکون تهديدا بالحمل الشائع. و ثالثه، یکون الداعی له هو التعجيز فیکون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع ... و هكذا فی باقی المعانی المذكورة و غيرها.

و إلى هنا يتجلی ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانی لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها- كما ظنه القوم- لا معانی حقیقه و لا مجازی؛ بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبیه الخاصه، و هذا الانشاء یکون مصداقا لأحد هذه الامور باختلاف الدواعی. فیکون تارة بعثا بالحمل الشائع و اخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا. لا ان هذه المفاهيم مدلوله للهيئة و منشأ بها، حتى مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط في الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذي جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه أيها المعنی الحقیقی الموضوع له الهيئة و أيها المعنی المجازی.

۲- ظهور الصیغه فی الوجوب

اختلف الاصوليون فی ظهور صیغه الأمر فی الوجوب و فی کیفیتة علی أقوال.

و الخلاف يشمل صیغه افعال و ما شابهها و ما بمعناها من صیغ الأمر. و الأقوال فی المسأله کثیره، و اهمها قولان، أحدهما، انها ظاهره فی الوجوب، إمّا لكونها موضوعه فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد؛ ثانيهما، انها حقیقه فی القدر المشترك بين الوجوب و الندب، و هو- أي القدر المشترك- مطلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۱

گاهی داعی، بعث حقیقی و ایجاد انگیزه در مخاطب برای انجام مأمور به است و در نتیجه، این انشاء مصداق بعث و تحریک و جعل داعی است یا اگر خواستی بگو مصداق طلب است، چرا که مقصود یک چیز است و گاهی داعی بر جعل و انشاء، تهدید است و لذا مصداق تهدید می‌شود و همین امر، به حمل شایع، تهدید شمرده می‌شود و گاهی داعی، تعجیز است و لذا مصداق تعجیز و عمل شایع، تعجیز می‌شود و همین‌طور است در بقیه معانی‌ای که برای صیغه امر ذکر شده است.

و اینک آنچه می‌خواهیم بیان کنیم روشن می‌شود، ما می‌خواهیم صریحا بگوییم: بعث یا تهدید یا تعجیز یا امثال این‌ها، معانی هیئت امر- به نحوی که هیئت امر در آن‌ها استعمال شده باشد کما اینکه عده‌ای چنین پنداشته‌اند- نیستند، نه معنای حقیقی هیئت امرند و نه معنای مجازی.

بلکه حق این است که آنچه به وسیله هیئت امر انشاء می‌شود جز نسبت طلبیه خاص نیست و این انشاء به حسب اختلاف دواعی و انگیزه‌ها مصداق برای یکی از معانی فوق می‌شود و مثلاً گاهی به حمل شایع مصداق بعث است و گاهی مصداق تهدید و امثال این‌ها نه اینکه این مفاهیم، مدلول و معنای هیئت باشند و به وسیله هیئت انشاء شوند، حتی مفهوم بعث و طلب هم چنین نیست.

و آنچه که باعث شده عده‌ای گمان کنند این امور، معنا و مفهوم هیئت امر می‌باشند، به نحوی که مثل استعمال لفظ در معنا، هیئت

نیز در این معانی استعمال شده خلط بین مفهوم و مصداق در واهمه است، تا آنجا که بحث و اختلاف کرده‌اند در اینکه کدامیک از این معانی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت امر است و کدامیک معنای مجازی.

۲- ظهور صیغه امر در وجوب

اشاره

اصولیون در ظهور صیغه امر در وجوب و کیفیت آن اختلاف کرده، چندین قول دارند و این اختلاف نظر شامل صیغه افعال و نظائر آن و هر گونه صیغه امری که معنای صیغه افعال داشته باشد، می‌شود.

و اقوال در این مسئله زیاد است که مهم‌ترین آن‌ها دو قول است: یکی اینست که صیغه امر، ظاهر در وجوب است و این، یا به سبب وضع برای وجوب است و یا از جهت انصراف طلب به اکمل افراد است. قول دوم این است که صیغه افعال، حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و ندب است و این قدر مشترک، همان مطلق طلب است که شامل هر دو معناست و صیغه امر ظهوری در هیچیک ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۲

الطلب الشامل لهما، من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

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 أفرادها. و شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هنا، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولى و العبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالأمر، لو خلى و طبعه، شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، و لا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً و لا مجازياً، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها و لا من كفياته و أحواله. و تمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر ان 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 إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الأمر 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 واحد و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۳

ولی حق این است که صیغه امر ظهور در وجوب دارد، امّا نه از این جهت که برای وجوب وضع شده است و نه از این جهت که برای مطلق طلب وضع شده و وجوب، اظهر (و اکمل) مصادیق طلب است. چگونگی صیغه امر از جهت ظهورش در وجوب، شبیه ماده امر است، چنانکه پیشتر گذشت. یعنی وجوب از عقل استفاده می‌شود که بر لزوم اطاعت امر مولى و ضرورت انبعاث از بعث مولى حکم می‌کند چرا که عقلاً - بایستی حق مولویت مولى و عبودیت عبد - مادامی که خود مولى ترخیص در ترک و اذن به آن

نداده- رعایت شود و اگر ترخیصی در کار نیست، خود امر فی حد نفسه شأنش این است که از مصادیق حکم عقل به وجوب اطاعت باشد.

پس این ظهور، از نوع ظهورات لفظیه نیست، چه اینکه این دلالت بر وجوب نیز از نوع دلالت‌های کلامی نیست، چرا که صیغه امر- همانند ماده امر- در مفهوم وجوب استعمال نمی‌شود نه حقیقتاً و نه مجازاً، چون مفهوم وجوب همانند استحباب، امری است که از حقیقت مدلول صیغه امر خارج است و از کیفیات و اوصاف آن‌هم نیست و فرقی که صیغه امر با ماده امر دارد این است که صیغه امر- چنانکه گذشت- جز بر معنای نسبت طلبیه دلالت نمی‌کند و لذا به طریق اولی صلاحیت دلالت بر معنای وجوب که یک مفهوم اسمی است- و همچنین بر معنای ندب- ندارد.

و بنابراین مستعمل فیه صیغه امر در هر دو حالت (وجوب و ندب) یکی است و تفاوتی وجود ندارد و استفاده معنای وجوب- در فرضی که قرینه‌ای بر اذن آمر به ترک وجود ندارد- چنانکه گفتیم تنها به حکم عقل است، چرا که این وجوب، از لوازم صدور امر از ناحیه مولی است.

و شاهد بر اینکه مستعمل فیه در مورد وجوب و استحباب یکی است این است که در بسیاری از احادیث، با یک صیغه واحد و با امر واحد و با اسلوب واحد بین واجبات و مستحبات جمع شده و حال آنکه امر متعدد است و اگر وجوب و ندب از قبیل دو معنا برای صیغه امر باشند، این امر در اغلب روایات از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۴

و هو مستحیل، أو تأویله باراده مطلق الطلب، البعید ارادته من مساق الاحادیث، فإنه تجوز- علی تقدیره- لا شاهد له و لا یساعد علیه اسلوب الاحادیث الواردة.

تنبیهان

الأول- ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب:

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعال في ظهورها في الوجوب، كما اشرنا إليه سابقاً، بقولنا: «صيغة افعال و ما شابهها».

و الجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلي.» بعد السؤال عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب و نحو ذلك.

و السر في ذلك ان المناط في الجميع، واحد فإنه 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 دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الامثال من المكلف مفروغ عنه.

الثانى- ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر- أى المنع- أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عند ما يتوهم المريض انه ممنوع منه و محظور عليه شربه. و قد اختلف الاصوليون في مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط، أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة. و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۵

واحد است که امری است محال و یا تأویلاً باید گفت که مطلق طلب اراده شده است که چنین چیزی از سیاق روایات بعید است،

چرا که این معنا- فرضا اگر مراد باشد- مجازی است که نه شاهدهی بر آن است و نه اسلوب احادیث وارده با آن تناسب دارد.

دو تنبیه

(تنبیه اول) ظهور جمله خبریه دال بر طلب، در معنای وجوب

بدان که جمله خبریه در مقام انشاء طلب، مثل صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، کما اینکه سابقا در جمله «صیغه افعال و ما شابهها» بدین نکته اشاره داشتیم.

و نمونه جمله خبریه «یغتسل، يتوضأ، یصلی» است که پس از سؤال از چیزی که اقتضای مثل چنین جوابهایی دارد، می‌آید. و سرّ این مطلب (ظهور در وجوب) این است که مناط در همه این موارد یک چیز است چون وقتی با هر نشانه و با هر لفظی ثابت شد که از ناحیه مولی بعثی در کار است، لزوماً به دنبال آن، حکم عقل به لزوم انبعاث- مادامی که مولی إذن در ترک نداده- می‌آید.

بلکه گاهی گفته می‌شود که دلالت جمله خبریه بر وجوب، مؤکدتر است، چون جمله خبریه در حقیقت، اخبار از وقوع فعل است، گویا ادعا شده که وقوع امتثال از ناحیه مکلف، امری است مفروغ عنه.

(تنبیه دوم) ظهور امر بعد از منع یا توهّم منع

گاهی انشاء امر بعد از خطر یعنی منع یا هنگام توهّم منع واقع می‌شود، مثل آنجا که دکتر مریض را از خوردن آب منع کند و سپس به او بگوید: آب بنوش، یا درحالی که مریض می‌پندارد که آب خوردن برایش ممنوع است، دکتر بگوید: آب بنوش. اصولیون در چنین امری اختلاف کرده‌اند که آیا ظهور در وجوب دارد یا ظاهر در اباحه است، یا فقط مفید ترخیص یعنی رفع منع است بدون اینکه متعرض حکم دیگری مثل اباحه یا غیر آن بشود و یا بایستی به حکم قبل از منع رجوع کرد؟ اقوال علما متعدد است.

صحیح‌ترین قول، قول سوم است و آن اینکه فقط دلالت بر ترخیص دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۶

و الوجه فی ذلک: انک قد عرفت ان دلالة الأمر علی الوجوب إنما تنشأ من حکم العقل بلزوم الانبعاث ما لم یثبت الاذن بالترك. و منه تستطيع ان تتفطن انه لا دلالة للأمر فی المقام علی الوجوب، لأنه لیس فیہ دلالة علی البعث و إنما هو ترخیص فی الفعل لا أكثر. و أوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الأمر هو انشاء بداعی الترخیص فی الفعل و الاذن به، فهو لا یكون الا ترخیصا و اذنا بالحمل الشائع. و لا یكون بعثا الا إذا کان الانشاء بداعی البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهّم قرینة علی عدم کونه بداعی البعث، فلا یكون دالا علی الوجوب. و عدم دلالتہ علی الإباحة بطریق أولى. فیرجع فیہ إلى دلیل آخر من أصل أو أمارة.

مثاله قوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا [۳۹] فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل علی وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الکلام بقرینة خاصة علی ان الأمر صدر بداعی البعث أو لغرض بیان إباحة الفعل فإنه حینئذ يدل علی الوجوب أو الإباحة. و لكن هذا أمر آخر لا کلام فیہ، فان الکلام فی فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهّم مجردا عن کل قرینة أخرى غیر هذه القرینة.

۳- التبعیدی و التوصلی تمهید

کل متفقہ یعرف ان فی الشریعة المقدسة واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها الا باتیانها قرینة إلى وجه الله تعالى. و کونها قرینة إنما

هو یا تیانها بقصد امتثال اوامرها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۷

وجه این مطلب اینست: دانستی که دلالت امر بر وجوب، فقط ناشی از حکم عقل به لزوم انبعاث- مادامی که اذن در ترک نیست- می باشد و از اینجا می توانی متوجه این نکته شوی که در مقام مزبور (امر بعد از خطر یا توهم خطر) دلالتی بر وجوب در کار نیست چون این امر دلالت بر بعث ندارد و فقط ترخیص در فعل است نه بیشتر.

و واضح تر اینکه: مثل چنین امری، انشائی است که به انگیزه ترخیص و اجازه فعل صورت گرفته و لذا به حمل شایع، چیزی جز مصداق ترخیص و اذن نیست و حال آنکه انشاء، به معنای بعث نخواهد بود مگر آنجا که به انگیزه بعث باشد و همین که امر بعد از خطر یا توهم خطر می آید، قرینه بر اینست که انشاء بداعی بعث نیست و لذا دال بر وجوب نمی باشد و به طریق اولی بر اباحه نیز دلالتی ندارد [۴۰] پس در اینجا به دلیل دیگری مثل اصل یا اماره رجوع می شود.

مثال برای امر بعد از خطر یا توهم خطر کلام خداوند است که می فرماید: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا: وقتی که محلّ شدید و از احرام درآمدید، صبر کنید (۳، مائده) این کلام، امری است بعد از منع از صید در حال احرام و لذا دلالتی بر وجوب صید ندارد. آری اگر سخن با قرینه خاصی همراه شود که دال بر این باشد که امر به انگیزه بعث است و یا به قصد بیان اباحه فعل است، در این صورت بر وجوب یا اباحه دلالت می کند. اما این، مطلب دیگری است که بحثی در آن نداریم. سخن ما در فرض صدور امر بعد از منع و یا توهم منع بدون هر گونه قرینه ای- غیر از همین قرینه (وقوع بعد از خطر یا توهم خطر) است.

۳- تعبدی و توصلی

اشاره

مقدمه: هر متفقه‌ی می داند که در شریعت مقدس اسلام، واجباتی هست که به صورت صحیح واقع نشده و امر به آن‌ها ساقط نمی شود مگر اینکه آن‌ها را قربۀ الی الله و به قصد تقرب انجام دهیم.

و قربی بودن این واجبات به این است که آن‌ها را به قصد امتثال اوامرشان و یا به گونه دیگری

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۸

أو بغیره من وجوه قصد القربۀ الی الله تعالی، علی ما ستأتی الاشارة إليها. و تسمی هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاة والصوم ونحوها.

و هناك واجبات اخرى تسمی «التوصليات»، و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و ان لم يقصد بها القربۀ، كإنقاذ الغريق و أداء الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك.

و للتعبدی و التوصلی تعریف آخر کان مشهورا عند القدماء. و هو ان التوصلی:

«ما كان الداعي للآمر به معلوما» و فی قبالة التعبدی و هو: «ما لم يعلم الغرض منه». و إنما سمي تعبدی لأن الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط.

و لكن التعریف غیر صحیح الا- إذا ارید به اصطلاح ثان للتعبدی و التوصلی، فیراد بالتعبد، التسليم لله تعالی فیما أمر به و ان كان المأمور به توصلیا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبدًا» و يقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أى نعمل هذا من باب

التسليم لأمر الله و ان لم نعلم المصلحة فيه.

و على ما تقدم من بيان معنى التوصلى و التعبدى - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، و ان شك فى ذلك فهل الأصل كونه تعبدى أو توصلى؟ فيه خلاف بين الاصوليين. و ينبغي لتوضيح ذلك و بيان المختار تقديم امور:

أ- منشأ الخلاف و تحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر - كالصلاة مثلا - قيدا له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۹

از قصد قربت - که به زودی به آن‌ها اشاره می‌کنیم - انجام دهیم. این واجبات، عبادیات یا تعبدیات نامیده می‌شوند مثل نماز و روزه و امثال این‌ها.

واجبات دیگری هم هستند که توصلیات نامیده می‌شوند و آن‌ها واجباتی هستند که امر به آن‌ها، به مجرد تحقق شان ساقط می‌شود و لو اینکه قصد قربت در آن‌ها نشود، مثل نجات دادن غریق و پرداخت قرض و دفن مرده و تطهیر لباس و بدن برای نماز و امثال این‌ها.

تعریف دیگری برای تعبدی و توصلی هست که در نزد قدما مشهور بوده و آن اینست:

توصلی، واجبی است که انگیزه امر به آن معلوم است و در مقابلش تعبدی است که غرض از آن معلوم نیست. [۴۱]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۹

اینکه تعبدی را به این نام، خوانده‌اند، تنها از این حیث است که مقصود و انگیزه‌ای که مأمور را وادار به عمل می‌کند، صرفا تعبد به امر مولی است. امّا تعریف فوق صحیح نیست مگر اینکه مراد از آن، اصطلاح دومى برای تعبدی و توصلی باشد، یعنی منظور از تعبد، تسلیم خدا بودن در هر آنچه که بدان امر کرده، باشد و لو اینکه واجب توصلی - به معنای اول - باشد. کما این که برخی مثلا می‌گویند ما این کار را تعبد انجام می‌دهیم و یا می‌گویند: این عمل را از باب تعبد انجام می‌دهیم: یعنی این کار را از جهت تسلیم بودن به امر خدا انجام می‌دهیم گرچه مصلحت آن را نمی‌دانیم.

و براساس آنچه در بیان معنای توصلی و تعبدی - به اصطلاح اول - گذشت، اگر بدانیم که یک واجب، تعبدی است یا توصلی، مشکلی نیست. و اما اگر در این جهت شک کنیم، آیا اصل این است که تعبدی است یا توصلی؟ در اینجا بین اصولیون اختلاف است و برای توضیح این مطلب و بیان نظر مختار، چند امر مقدماتی لازم است:

(أ) منشأ اختلاف و تحریر آن

منشأ این اختلاف (در تعبدی یا توصلی بودن واجب) اختلاف دیگری است در اینکه آیا امکان دارد قصد قربت را در متعلق امر - مثلا نماز - به صورت جزء یا شرط، قید کرد، به گونه‌ای که مأمور به که متعلق امر است، نماز با قصد قربت باشد با همین قید قصد قربت، همانند قید طهارت در نماز، چون می‌دانیم که مأمور به، نماز با طهارت است نه نماز مجرّد از این قید طهارت؟!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۰

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد- و هو قصد القرية- كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك فى اعتبار قيد يمكن أخذه فى المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفى اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحالة أخذ قيد قصد القرية فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة (الملكة هى التقييد و عدمها الإطلاق). و إذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلا فى لسان الدليل فعدم التقييد لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز ان يكون لاستحالة التقييد و يجوز ان يكون لعدم إرادة التقييد، و لا طريق لاثبات الثانى بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

و بعد هذا نقول: اذا شككنا فى اعتبار شىء فى مراد المولى و ما تعلق به غرضه واقعا، و لم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك فى سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك فى سقوط الأمر- أى فى امثاله- يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه فى حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر فى لسان الاصوليين من قولهم:

«الاشتغال يقينى يستدعى الفراغ اليقينى».

و هذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

ب- محل الخلاف من وجوب قصد القرية

ان محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد امثال الأمر فى المأمور به. و اما غير

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۱

كسانی كه قائل به امکان اخذ اين قيد يعنى قصد قربت در مأمور به شده‌اند، اصل اوليه در نظرشان توصليت است مگر اينكه دليل خاصى بر تعبدیت دلالت كند، كما اينكه در ساير قيود، چنین است.

چرا كه دانستی اطلاق كلام مولى حجت است و مادامی كه تقييد ثابت نشود، بايد به آن تمسك كرد پس هرگاه در قیدی كه می توان آن را در مأمور به اخذ كرد، شك شود، برای نفی اعتبار اين قيد بايستی به اصالت اطلاق، رجوع كرد.

و اما کسی كه قائل به امتناع اخذ قصد قربت در مأمور به است، نمی تواند به اصالة الاطلاق تمسك كند. چون اطلاق يعنى عدم تقييد، در چیزی كه صلاحیت تقييد را دارد چرا كه تقابل بين اطلاق و تقييد، عدم و ملكه است (ملكه، تقييد است و عدم ملكه، اطلاق). و هرگاه ملكه محال باشد، عدم ملكه نیز از آن جهت كه عدم ملكه است نه از جهت عدم مطلق، محال است و اين، امری واضح است. چون وقتی تقييد محال باشد، پس از عدم تقييد در لسان دليل، اراده اطلاق كشف نمی شود، چرا كه عدم تقييد ممكن است به خاطر همین امتناع تقييد باشد و يا به خاطر عدم اراده تقييد (يعنى اطلاق) باشد و در اين صورت به صرف عدم ذكر قيد به تنهایی، راهی برای اثبات دومى (اراده اطلاق) نیست.

حال می گوئیم: وقتی در معتبر بودن چیزی در مراد مولى و آنچه كه غرض او واقعا بدان تعلق گرفته، شك كنیم درحالی كه امکان بیانش برای مولى وجود نداشته، به ناچار اين شك برمی گردد به شك در اینکه اگر فعل خالی از آن قيد مشكوك باشد، آیا تكليف را ساقط می كند یا نه؟ و در هنگام شك در سقوط امر يعنى امثال آن، عقل حكم به لزوم اتيان قيد مشكوك می كند تا اینکه برای مكلف علم به فراغ ذمه از تكليف حاصل شود. چون وقتی ذمه اشتغال يقينی به واجبی پیدا كرد، عقلا- فراغ يقينی لازم است و اين همان مطلب مشهور در زبان اصوليون است كه: اشتغال يقينی، فراغ يقينی می طلبد (حاصل آنكه اصل در اینجا، تعبدیت از باب احتياط است) و اين همان اصل اشتغال یا اصل احتياط در نزد اصوليون است.

(ب) محل اختلاف یعنی وجوب قصد قربت

آنچه در این مقام محل اختلاف است، امکان اخذ قصد امتثال در مأمور به است. و اما غیر قصد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۲

قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية - باعتبار ان كل مأمور به لا بد ان يكون محبوبا للآمر 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 فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيدا للمأمور به، و لا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتى.

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

الحق انه لم يؤخذ شىء منها فى المأمور به، و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلا - إذا اتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القربة مأخوذا فى المأمور به لما صحت العبادة و لما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف - إذن - منحصر فى إمكان أخذ قصد الامتثال و استحالة.

ج- الإطلاق و التقيد فى التقسيمات الاولى للواجب

ان كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن ان تلحقه فى الخارج، مثلا - الصلاة تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر 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 الأقسام بملاحظة اجزائها و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۳

امتثال از صور قصد قربت مثل: قصد محبوبیت ذاتی فعل مأمور به اعتبار اینکه هر مأمور به‌ای لزوماً محبوب و مرغوب آمر است و مثل قصد تقرب محض به خدای متعال نه از جهت قصد امتثال امرش، بلکه با انجام عمل و به امید رضایت او و امثال این‌ها از وجوه قصد قربت، در هیچیک از این وجوه، قطعاً مانعی نیست که به عنوان قید در مأمور به اخذ شوند. و آن محالی که در اخذ قصد امتثال - بنا بر مباحث آینده - لازم می‌آید، در این‌ها لازم نمی‌شود.

و اما بحث در این است که این وجوهی که ذکر کردیم آیا فعلاً در مأمور به به عنوان قیدی که عبادت جز با آن‌ها، عبادت نیست، مأخوذند یا نه؟ حق این است که هیچ‌یک در مأمور به، اخذ نشده‌اند و دلیل بر این مدعا این است که می‌بینیم همه علما بر صحت عبادتی - مثل نماز - در صورتی که مکلف آن را به انگیزه آمر و بدون قصد وجوه دیگر انجام دهد، اتفاق نظر دارند. و حال آنکه اگر غیر قصد امتثال از صور قصد قربت در مأمور به قید شده بود، نایستی عبادت صحیح باشد و به مجرد انجام به انگیزه امر بدون قصد آن وجه، تکلیف ساقط گردد.

پس اختلاف نظر منحصر است در امکان قصد امتثال و امتناع آن.

(ج) اطلاق و تقييد در تقسيمات اوليه واجب

هر واجبی فی نفسه، به اعتبار خصوصياتی که از خارج بر آن عارض می‌شود، تقسیماتی دارد. مثلاً نماز ذاتاً با قطع نظر از تعلق امر به آن، تقسیم می‌شود به:

- ۱- نماز با سوره و بدون سوره.
 - ۲- نماز با سلام و بدون سلام.
 - ۳- نماز با طهارت و بدون طهارت.
 - ۴- نماز روبه‌قبله و غیر روبه‌قبله.
 - ۵- نماز با پوشش و بدون پوشش.
- و همین‌طور می‌توان اقسام زیادی به لحاظ اجزاء و شروط و آنچه که فرضاً برای نماز معتبر است، ذکر کرد. مثل این تقسیمات، تقسیمات اولیه نامیده می‌شوند چون تقسیماتی هستند که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۴

شروطها و ملاحظه کل ما ممکن فرض اعتباره فيها و عدمه. و تسمی مثل هذه التقسيمات: التقسيمات الاولیة، لانها تقسيمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها، و تقابلها التقسيمات الثانویة التي تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها کالأمر مثلاً و سیأتی ذکرها.

فإذا نظرنا إلى هذا التقسيمات الاولیة للواجب فالحکم بالوجوب بالقياس إلى کل خصوصیه منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

- ۱- ان يكون مقیداً بوجودها، و يسمى «بشرط شیء»، مثل شرط الطهارة و الساتر و الاستقبال و السورة و الركوع و السجود و غيرها من اجزاء و شرائط بالنسبة إلى الصلاة؛
- ۲- ان يكون مقیداً بعدمها، و يسمى «بشرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الکلام و القهقهة و الحديث، إلى غیر ذلك من قواطع الصلاة؛
- ۳- ان يكون مطلقاً بالنسبة إليها، أي غیر مقید بوجودها و لا بعدمها و يسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غیر مقید بوجوده و لا بعدمه.

هذا فی مرحلة الواقع و الثبوت، و اما فی مرحلة الاثبات و الدلالة، فان الدلیل الذی يدل علی وجوب شیء ان دل علی اعتبار قید فيه أو علی اعتبار عدمه فذاك، و ان لم یکن الدلیل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً و لا عدماً، فان المرجع فی ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق علی ما سیأتی فی باب- و هو باب المطلق و المقید- و بأصالة الإطلاق یستكشف ان إرادة المتکلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أي ان الواجب لم یؤخذ بالنسبة إلى القید الا- علی نحو اللابشرط.

و الخلاصة: انه لا مانع التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد فی التقسيمات الاولیة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۵

ذاتاً و با قطع نظر از تعلق چیزی (مثل امر مولی) صورت می‌گیرند و در مقابل این‌ها، تقسیمات ثانویه است که بعد از تعلق چیزی مثل امر مولی به عبادت، صورت می‌پذیرد و در آینده ذکر آن‌ها خواهد آمد.

حال اگر به این تقسیمات اولیه واجب نگاه کنیم، حکم وجوب در مقایسه با هر خصوصیتی از خصوصیات مذکور واقعاً از یکی از

سه احتمال ذیل بیرون نیست:

۱- یا مقید به وجود آن خصوصیت است که به شرط شیء نامیده می‌شود مثل شرط طهارت و ساتر (پوشش) و استقبال (روبه‌قبله بودن) و سوره و رکوع و سجود غیر این‌ها از اجزاء و شرائط دیگر در نماز.

۲- یا مقید به عدم آن خصوصیت است که بشرط لا نامیده می‌شود مثل مشروطیت نماز به عدم تکلم و قهقهه و سخن گفتن و غیر این‌ها از قواطع نماز.

۳- یا نسبت به آن خصوصیت مطلق است یعنی نه مقید به وجود آن است و نه مقید به عدم آنکه لا بشرط نامیده می‌شود مثل عدم اشتراط نماز به قنوت، چه اینکه وجوب نماز نه مقید به وجود قنوت است و نه به عدم آن.

این‌ها در مقام واقع و نفس الامر و ثبوت است و اما در مرتبه اثبات و دلالت، اگر دلیلی که دالّ بر وجوب چیزی (مثل صلاّه) است، بر اعتبار وجود یا عدم قیدی دلالت کرد، به آن عمل می‌کنیم و اگر آن دلیل، تقیید به چیزی را که وجود یا عدم محتمل التقیید است بیان نکرد، بایستی به اصاله الاطلاق رجوع کرد البته در صورتی که مقدمات تمسک به آن- چنانکه در باب مطلق و مقید می‌آید- موجود باشد و با اصاله الاطلاق کشف می‌شود که اراده متکلم آمر واقعا به مطلق تعلق گرفته است یعنی واجب نسبت به آن قید، به نحو لا بشرط اخذ شده است.

و خلاصه مطلب اینکه در تقسیمات اولیه مانعی از تمسک به اطلاق برای نفی احتمال تقیید وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۶

د- عدم امکان الاطلاق و التقیید فی التقسیمات الثانویه للواجب

ثم ان كل واجب- بعد ثبوت الوجوب و تعلق الأمر به واقعا- ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، و ما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الوجوب و مجهوله.

و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانویه، لانها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاّه- مثلا- بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

و في مثل هذه التقسيمات يستحيل التقیید أى تقیید المأمور 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.

و إذا استحال التقیید، استحال الاطلاق أيضا، لما قلنا سابقا ان الاطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقیید فلا يفرض الا في مورد قابل للتقیید، و مع عدم امکان التقیید لا يستكشف من عدم التقیید إرادة الاطلاق.

النتيجة

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون في ان الأصل في الواجب- إذا شك في كونه تعديا أو توصليا- هل انه تعبدى أو توصلى؟

ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في المأمور به، لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۷

(د) عدم امکان اطلاق و تقیید در تقسیمات ثانویه واجب

هر واجبی - پس از ثبوت وجوب و تعلّق امر به آن واقعا - به دو قسم تقسیم می‌شود: واجبی که در خارج به انگیزه امرش ایجاد می‌شود و واجبی که بدون انگیزه امر، تحقق می‌یابد همچنین تقسیم می‌شود به واجبی که وجوبش، معلوم است و واجبی که وجوبش مجهول است.

و این تقسیمات، تقسیمات ثانویه نامیده می‌شوند چون از لواحق حکم‌اند و در واقع پس از فرض ثبوت وجوب صورت می‌پذیرند. چرا که قبل از تحقق حکم، معنا ندارد که فرضا نماز - مثلا - با انگیزه امرش محقق شود زیرا در این صورت فرض بر این است که امری به نماز نیست تا قصد شود.

و همین‌طور است نسبت به مسئله علم و جهل به حکم (یعنی در مأمور به نمی‌توان علم و جهل را قید کرد) و در مثل این تقسیمات، تقيید مأمور به محال است، چون مثلا قصد امتثال امر، فرع وجود خود امر است، پس چگونه معقول است که امر، مقید به آن باشد درحالی که لازمه‌اش این است که امر، فرع قصد امر باشد و حال آنکه قصد امر، فرع خود امر است؟ لازمه این وضعیت این است که متقدم، متأخر شود و متأخر، متقدم و این یا خلف است و یا دور.

و اگر تقيید، محال باشد، اطلاق نیز محال است چون قبلا گفتیم که اطلاق نسبت به تقيید، از قبیل عدم ملکه است و لذا جز در موردی که قابل تقيید باشد، فرض نمی‌شود و در صورت عدم امکان تقيید، اراده اطلاق کشف نمی‌شود.

نتیجه

حال که این مقدمات را دانستیم، بجاست که به اصل موضوع برگردیم و لذا می‌گوئیم: اصولیون اختلاف نظر دارند در اینکه وقتی شک شود که واجبی، تعبدی است یا توصلی، آیا اصل اولیه این است که تعبدی باشد یا توصلی؟ گروهی گفته‌اند اصل در واجبات این است که تعبدی باشند مگر اینکه دلیل خاصی بر عدم دخالت قصد قربت در مأمور به دلالت کند. چرا که وقتی دلیل بر اکتفاء به واجب بدون قصد قربت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۸

للفراغ یقینی مع عدم الدلیل علی الاکتفاء بدون و لا- یمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض، و قدم تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا و هي تقتضي العبادية.

و ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا- لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضیح ذلك: انه لا ريب في ان للمأمور به إطلاقا و تقييدا يتبع الغرض سعة و ضيقا، فان كان القيد دخيلا في الغرض فلا بد من بيانه و أخذه في المأمور به قيدا، و الا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به- كما في التقسيمات الأولية- 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 اخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، و لو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، و الثاني يتعلق بالقيد.

مثلا- لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعي أمرها فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها- لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية...- فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه ان يسلك طريقة اخرى، كأن يأمر

أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً باتيانها بداعى أمرها الأول، مبينا ذلك بصريح العبارة.

و هذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتاً و سقوطاً، لانهما ناشئان من غرض واحد، و الثانى يكون بياناً للاول، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا يسقط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۹

نداريم و على الفرض برای نفی آن به اطلاق هم نمی توان تمسک کرد، لاجرم برای تحصیل فراغ یقینی بایستی قصد قربت کرد و این مسئله در امر اول گذشت پس در اینجا مرجع، اصالة الاحتياط است و این اصل اقتضای تعبدیت دارد.

گروه دیگری از علما گفته‌اند اصل در واجبات این است که توصیلی باشند البته نه به خاطر تمسک به اصالت اطلاق در خود امر از ناحیه شارع و نه به خاطر اصل براءت از معتبر بدن قید قربت، بلکه اینان گفته‌اند به اطلاق مقامی تمسک می کنیم.

توضیح مطلب: شکی نیست که مأمور به از حیث اطلاق و تقیید، تابع وسعت و ضیق غرض است. لذا اگر قید دخیل در غرض باشد، حتماً باید آن را در مأمور به به عنوان قید أخذ کرد و آلاء، نه، البته این در جائی است که بتوان آن را در مأمور به، أخذ کرد مثل تقسیمات اولیه واجب که قبلاً گذشت.

اما در آنجا که نمی توان چیزی را در مأمور به، قید کرد- مثل همین قید قصد امتثال- آمر به صرف اینکه نمی تواند آن را در کلام واحدی که متضمن امر است بیاورد، نباید از آن غفلت کند بلکه به ناچار بایستی از راه دیگری غرض خود را بیان کند و لو با انشاء دو امر که یکی به ذات فعل جدای از قید تعلق گیرد و دیگری به خود قید.

مثلاً: اگر فرض کنیم که غرض مولی، متوقف بر نماز به انگیزه امرش می باشد. حال اگر امکان ندارد که مأمور به مقید به این قصد شود- چرا که در تقسیمات ثانویه دانستی که این تقیید ممتنع است- پس به ناچار آمر برای تحصیل غرض خودش بایستی از راه دیگری وارد شود مثلاً نخست امر به صلاة را صادر کند و سپس امر به انجام نماز به انگیزه اطاعت امر اول بنماید و این ها هم باید با عباراتی صریح بیان شود.

و این دو امر از حیث ثبوت و سقوط (وجود و عدم) به منزله امر واحدی هستند چون هر دو ناشی از یک غرض می باشند و دومی، روشنگر اولی است و لذا اگر امر دوم امتثال نشود، با امتثال امر اول فقط، امر اول هم ساقط نمی شود: مثلاً اگر نماز را جدای از قصد قربت به جای آورد، ساقط نمی شود و لذا امر دوم به انضمام امر اول به صورت مشترک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۰

الأمر الأول بامثاله فقط و ذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقيد فى النتيجة و ان لم يسم تقيداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشىء- و كان فى مقام البيان- و اكتفى بهذا الأمر، و لم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال فى الغرض، و الا لبيّنه بأمر ثان. و هذا ما سميناه بإطلاق المقام. و عليه، فالاصل فى الواجبات كونها توصيلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

۴- الواجب العيني و إطلاق الصيغة

الواجب العيني: ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير، كالصلاة اليومية و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان. فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على الميت و تغسيله و دفنه. و سيأتى فى تقسيمات الواجب ذكرهما.

و فيما يتعلق فى مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على ان الواجب عيني أو كفائي فذاك، و ان لم يدل فان إطلاق صيغة افعّل تقتضى ان يكون عينياً، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه

بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينه على ارادته - كما هو المفروض - يعلم ان مراده الوجوب العيني.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۱

سبب تقيید در نتیجه می‌شوند، گرچه اصطلاحاً به این چیز، تقيید گفته نشود. حال که این مطلب را دانستی می‌گوئیم: وقتی مولى أمر به چیزی کند - درحالی که در مقام بیان است - و اکتفا به همین امر کند و چیزی به آن به عنوان بیانگر، ملحق نسازد و به قصد امتثال امر نکنند، از اینجا کشف می‌شود که قصد امتثال دخلی در غرض مولى ندارد و الا آن را با أمر دوم بیان می‌کرد و این همان است که ما آن را اطلاق مقامی می‌نامیم و بنابراین اصل در واجبات این است که توصیلی‌اند مگر اینکه با دلیل ثابت شود که تعبدی می‌باشند.

۴- واجب عینی و اطلاق صیغه امر

واجب عینی: (واجبی است که تعلق به همه مکلفین دارد و با فعل دیگری، ساقط نمی‌شود) مثل نماز روزانه و روزه و واجب کفائی، مقابل واجب عینی است و عبارت است از: (واجبی که مطلوب در آن تحقق فعل است از هر مکلفی که باشد) و لذا با انجام تکلیف توسط بعضی، از سایرین ساقط می‌شود مثل نماز بر میت و غسل و دفن او. و این دو قسم (عینی و کفائی) در بحث تقسیمات واجب خواهد آمد و در مورد تشخیص ظهور واجب در عینی یا کفائی بودن می‌گوئیم: اگر دلیلی بر عینی یا کفائی بودن واجب دلالت کند، براساس همان عمل می‌کنیم و امّا اگر دلالتی نداشت، مقتضای اطلاق صیغه افعال این است که واجب عینی باشد، چه آن واجب را دیگری هم انجام دهد و چه انجام ندهد. چرا که عقل بر لزوم امتثال امر مادام که نمی‌دانیم با فعل دیگری ساقط می‌شود یا نه، حاکم است.

پس آنچه که علاوه بر اصل صیغه امر، احتیاج به بیان اضافی دارد، واجب کفائی است. لذا وقتی که مولى قرینه‌ای بر اراده واجب کفائی نصب نکرده - که فرض ما هم همین است - معلوم می‌شود مرادش واجب عینی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۲

۵- الواجب التعینى و إطلاق الصیغة

الواجب التعینى: هو الواجب بلا- واجب آخر یكون عدلاً له و بدیلاً عنه فى عرضه، كالصلاة اليومية. و یقابله الواجب التخیرى كخصال كفارة الافطار العمدى فى صوم شهر رمضان، المخیره بین إطعام ستین مسکیناً، و صوم شهرین متتابعین، و عتق رقبة، و سیأتى فى الخاتمة توضیح الواجب التعینى و التخیرى.

فإذا علم واجب انه من أى القسمین فذاك، و الا فمقتضى إطلاق صیغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم یأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شیء آخر، لان التخییر محتاج إلى مزيد بیان مفقود.

۶- الواجب النفسى و إطلاق الصیغة

الواجب النفسى: هو الواجب لنفسه لا- لأجل واجب آخر، كالصلاة اليومية. و یقابله الواجب الغیرى كالوضوء فإنه إنما یجب مقدمه للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء.

فإذا شک فى واجب انه نفسى أنه غیری، فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شیء آخر أم لا، انه واجب نفسى. فالإطلاق یقتضى النفسى ما لم تثبت الغیریة.

۷- الفور و التراخی

اختلف الاصوليون في دلالة صيغته الأمر على الفور و التراخی على أقوال.

۱- انها موضوعه للفور؛

۲- انها موضوعه للتراخی؛

۳- انها موضوعه لهما على نحو الاشتراك اللفظي؛

۴- انها غير موضوعه لا للفور و لا للتراخی و لا للأعم منهما، بل لا دلالة لها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۳

۵- واجب تعیني و اطلاق صیغه امر

واجب تعیني: «واجبی است که در کنارش واجب دیگری به عنوان عدل و بدیل آن مطرح نیست». مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب تخییری است مثل خصال و اقسام کفارۀ افطار عمدی در روزه ماه رمضان که مخیر بین اطعام شصت مسکین و روزه دو ماه پشت سرهم و آزاد کردن یک بنده است و در خاتمه، توضیح واجب تعیني و تخییری خواهد آمد.

حال اگر دانستیم که واجب، از کدام قسم است، مشکلی نیست و الّا مقتضای اطلاق صیغه امر، وجوب آن فعل است خواه فعل دیگری هم انجام گیرد یا نه. پس مقتضای قاعده، عدم سقوط فعل اول، با فعل دوم است، چرا که تخییر، احتیاج به بیان اضافی دارد که (این بیان علی الفرض) مفقود است.

۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه امر

واجب نفسی: «واجبی است که به جهت خودش واجب شده نه به خاطر واجب دیگر» مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب غیری- مثل وضو- است. چرا که وضوء صرفاً به عنوان مقدمه نماز واجب، واجب شده نه به خاطر خودش، چون اگر نماز واجب نبود، وضو هم واجب نمی شد.

حال اگر شک کنیم که واجب، نفسی است یا غیری، مقتضای اطلاق تعلق امر به آن واجب، چه شیء دیگری واجب باشد چه نباشد، این است که واجب نفسی است. پس اطلاق، اقتضا می کند که واجب نفسی باشد، مگر اینکه غیریت ثابت شود.

۷- فوریت و تراخی

اصوليون در دلالت صیغه امر بر وفور یا تراخی، اختلاف کرده، چند قول دارند:

۱- صیغه امر برای فوریت وضع شده است.

۲- صیغه امر برای تراخی وضع شده است.

۳- صیغه امر برای هر دو معنای به نحو اشتراك لفظی وضع شده است.

۴- صیغه امر نه برای فور و نه برای تراخی و نه برای اعم از آن دو وضع شده، بلکه به هیچ وجه دلالتی بر هیچ یک از این دو معنا ندارد و تنها از راه قرائن مختلفی که در مقامات مختلف،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۴

على أحدهما بوجه من الوجوه. و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

و الحق هو الاخير. و الدليل عليه: ما عرفت من ان صيغۀ افعّل إنما تدل على النسبۀ الطليئۀ، كما ان المادۀ لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظۀ معه شيء من خصوصياتہ الوجودیۀ. و عليه، فلا دلالة لها- لا بهيئتها و لا بمادتها- على الفور أو التراخي؛ بل لا بد من دال آخر على شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغۀ، اما بالنظر إلى الدليل الخارجی المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. و قد ذكروا لذلك آيتين:

الاولی- قوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ [۴۲]. و تقرب الاستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، و هو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. و عليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما من ظهور صيغۀ افعّل في الوجوب.

الثانيه- قوله تعالى: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ [۴۳] فان الاستباق بالخيرات عبارة اخرى عن الإتيان بها فورا.

و الجواب عن الاستدلال بكلا الآيتين: ان الخيرات و سبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضا. و من البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف و هي يجوز تركها رأسا، و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۵

فرق می کنند می توان یکی از دو معنای فور یا تراخی را فهمید.

قول حق، قول اخير است و دليل بر آن، مطلبی است که قبلا دانستی و آن اینکه صيغه افعّل فقط بر نسبت طلبیه دلالت می کند، كما اینکه ماده امر وضع نشده مگر برای خود حدث (فعل) که در آن هیچ یک از خصوصیات وجودی فعل، لحاظ نشده باشد. و بنابراین، صيغه امر- نه از حیث هیئت و نه از جهت ماده- دلالتی بر فور یا تراخی ندارد. بلکه برای دلالت بر این دو، دال دیگری لازم است. بنابراین اگر دال دیگری نباشد، مقتضایش جواز انجام مأمور به است چه فورا و چه با تراخی.

این مقتضا، با نظر به خود صيغه است، اما با نظر به دليل خارجی منفصل، برخی گفته اند دليل خارجی دال بر فوریت در همه واجبات به نحو عموم داریم، مگر اینکه در یک مورد خاص، دليل مخصوصی صریحا بر جواز تراخی دلالت کند. برای مدعای فوق (وجوب فوریت) دو آیه ذکر کرده اند:

(آیه اول): کلام خداوند در سوره آل عمران آیه ۱۲۷ است که می فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» یعنی: به سوی مغفرت پروردگارتان، سرعت بگیرید. و تقرب استدلال این است که شتاب گرفتن به سمت مغفرت، جز به سرعت گرفتن به سمت اسباب مغفرت، ممکن نیست. و سبب مغفرت، انجام مأمور به است. چون مغفرت فعل خدای متعال است و معنا ندارد که عبد به سمت آن سرعت بگیرد و بنابراین، چون صيغه افعّل ظهور در وجوب دارد، پس سرعت گرفتن برای انجام مأمور به، واجب است.

(آیه دوم): کلام خدای متعال در سوره بقره آیه ۱۴۳ و سوره مائده آیه ۵۳ است که می فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یعنی در خیرات، مسابقه بگذارید» و سبقت گیری در خیرات، به عبارت دیگر همان انجام فوری آنهاست.

و جواب از استدلال به هر دو آیه این است: خیرات و سبب مغفرت همان گونه که بر واجبات صادق است بر مستحبات نیز صادق است. پس سرعت و مسابقه شامل مستحبات نیز می شود و بدیهی است که در آنها، سرعت گرفتن واجب نیست، چون وقتی می توان آنها را به طور کلی ترک کرد، پس چگونه می توان قائل به وجوب مسارعت در آنها شد؟ حال که مسارعه و مسابقه شامل کلیه مستحبات می شود این خود قرینه است بر اینکه سرعت گیری به نحو الزامی نیست و بنابراین در عموم واجبات هم دو آیه فوق دلالتی بر فوریت ندارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۶

بعمومهما كان ذلك قرينه على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات. بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغته افعال فيهما في الوجوب و حملها على الاستحباب، نظرا إلى انا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك ان الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و اخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية و يعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلا: «بعت اموالى»، ثم يستثنى واحدا فواحدا حتى لا يبقى تحت العام الا القليل؟ لا شك في ان هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

۸- المرة و التكرار [۴۴]

و اختلفوا أيضا في دلالة صيغته افعال على المرة و التكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور و التراخي. و المختار هنا كالمختار هناك، و الدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيتها و لا بمادتها على المرة و لا التكرار، لما عرفت من انها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما.

اما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. و تفصيل ذلك: ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (و يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء بالمرة و جواز التكرار):

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۷

بلکه حتی اگر بپذیریم که این دو آیه مختص واجبات اند، باز هم لازم است از ظهور صیغه افعال (سارعوا، و استبقوا) در این دو آیه در وجوب دست بکشیم و حمل بر استحباب کنیم، چرا که می دانیم در اکثر واجبات، فوریت لزوم ندارد. و در نتیجه اگر اکثر واجبات را از عموم فوریت خارج کنیم، تخصیص اکثر لازم می آید و شکی نیست که در محاورات عرفی، آوردن کلام به صورت عام و سپس تخصیص اکثر و اخراج آن‌ها از تحت عام قبیح بوده، این گونه سخن گفتن مستهجن و زشت است. آیا شما صحیح می دانید کسی که عارف به آداب سخن گفتن است نخست بگوید: «همه اموال را فروختم» و سپس یکی یکی استثنا کند تا آنجا که جز اندکی تحت عام باقی نماند؟! شکی نیست که این گونه سخن گفتن، نادرست است و از فرد حکیم عارف صادر نمی شود. بنابراین هیچ راهی نیست جز اینکه دو آیه مزبور (مسارعه و مسابقه) را حمل بر استحباب کنیم. [۴۵]

۸- مَرَّة و تکرار [۴۶]

علماء اصول- همانند بحث قبلی- در دلالت صیغه افعال بر مَرَّة و تکرار نیز اختلاف کرده، اقوال گوناگونی دارند. مختار ما در اینجا مثل مختار ما در بحث قبلی (فور و تراخی) است و دلیل ما هم همان دلیل است. یعنی صیغه افعال نه با هیئت و نه با ماده اش بر مَرَّة و تکرار دلالتی ندارد. چون قبلا دانستی که صیغه بر بیش از طلب خود طبیعت (ماهیت متعلق) دلالتی ندارد و لذا برای دلالت بر مَرَّة یا تکرار، دال دیگری لازم است.

و اما مقتضای اطلاق، اکتفاء به مَرَّة (یک بار) است و تفصیل مطلب بدین قرار است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۸

۱- ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط، بمعنى انه يريد الا يبقى مطلوبة معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا- أكثر، و لو بفرد واحد. و لا- محالة- حينئذ- ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الأول، و يكون الثاني لغوا محضاً، كالصلاة اليومية.

۲- ان يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أى بشرط الا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتثال أصلاً، كتكبيره الاحرام للصلاة، فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى و هي تقع باطله؛

۳- ان يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا- يحصل الامتثال بالمرّة أصلا كرکعات الصلاة الواحدة، و اما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرّة امتثالها الخاص.

و لا شك ان الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغۀ. فلو اطلق المولى و لم يقيد باحد الوجهين- و هو فى مقام البيان- كان إطلاقه دليلا على إرادة الوجه الأول. و عليه يحصل الامتثال- كما قلنا- بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى، كما انه لا أثر له فى الامتثال و غرض المولى.

و مما ذكرنا يتضح ان مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بافراد كثيرة معا دفعة واحدة و يحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، و حصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعمة بالوجود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۹

آنچه مطلوب مولى است از سه حال بیرون نیست (و در هریک از سه حالت، مسئله امکان اکتفاء به یکبار و جواز تکرار فرق می‌کند):

۱- یک حالت این است که مطلوب، صرف وجود شیء بدون هر قید و شرطی باشد (لا بشرط) بدین معنا که مطلوب آمر فقط این است که مطلوبش، معدوم نباشد بلکه می‌خواهد که از ظلمت عدم به نور وجود منتقل شود، همین و بس، و لو با تحقق یک فرد واحد. و در این صورت، به ناچار عنوان مطلوب قهرا بر اولین وجود منطبق می‌شود و لذا مکلف اگر مطلوب را بیش از یکبار انجام دهد، امتثال فقط بر بار اول صادق بوده، بار دوم لغو محض خواهد بود، مثل نماز روزانه (اگر کسی دو تا نماز صبح بخواند، اولی مصداق عنوان امتثال بوده و نماز دوم لغو است).

۲- حالت دیگر اینست که مطلوب، وجود واحد با قید وحدت باشد (بشرط لا) بدین معنی که زائد بر بار اول انجام نشود و لذا اگر مکلف دو بار مأمور به را انجام دهد، اصلا امتثال صورت نمی‌گیرد، مثل تکبیرۀ الاحرام در نماز، که اگر کسی دو بار بگوید، دوّمی مبطل اولی است و نماز باطل خواهد شد.

۳- حالت سوم اینست که مطلوب، وجود مکرر باشد یا به شرط تکرر (بشرط شیء). یعنی مطلوب، مجموع بقید مجموعی باشد، که در این صورت اصلا امتثال با یکبار صورت نمی‌گیرد مثل رکعات در نماز واحد و یا به شرط تکرار نباشد (یعنی تکرار، قید واجب نباشد) بدین معنی که هر کدام از وجودات، مطلوب باشد مثل روزه روزه‌های ماه رمضان که هریک از روزها، امتثالی مختص به خود دارد.

و شکی نیست که دو صورت اخیر (دوم و سوم) علاوه بر مفاد صیغه، نیاز به بیان زائد دارد. و لذا اگر مولى در مقام بیان باشد و کلام را مطلق بگذارد و به یکی از دو حالت، مقید نکند، اطلاق کلامش دال بر اراده وجه اول خواهد بود و لذا- چنانکه گفتیم- امتثال به اولین وجود، حاصل می‌شود و لکن وجود دوم، ضرری ندارد، چه اینکه اثری در امتثال و غرض مولى نیز ندارد.

و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که مقتضای اطلاق اینست که افراد کثیره را یکباره می‌توان انجام داد و امتثال با همه آنها حاصل می‌شود و لذا اگر مولى بگوید: به مسکینی صدقه بده، در اینجا مقتضای اطلاق، جواز اکتفاء به یکبار صدقه دادن به یک مسکین واحد است، کما اینکه اگر یکباره به مساکین متعددی صدقه بدهیم، امتثال، حاصل می‌شود و البته همه این‌ها، یک امتثال واحد محسوب می‌شود چون صرف وجود، بر جمیع مصادیق صادق است (کما اینکه صرف وجود بر یک مصداق هم صادق است) زیرا

امثال همان گونه که با یک فرد واحد صورت می‌گیرد، با افراد متعدد هم حاصل می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۰

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

و يرجع النزاع- في الحقيقة- إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و حينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسخها النسخ، و هو القول الأول. و منشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع 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، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. و منشأ هذا هو ان الوجوب معنی بسیط 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 الالتزام بالفعل و لازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل و لازمها الالتزام بالترك، و ليس الالتزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنی حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنی وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبت 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 ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية. و هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۱

۹- آیا نسخ وجوب، دال بر جواز است؟

اگر چیزی در زمانی به مقتضای دلالت امر بر وجوب، واجب شود و سپس این وجوب، به طور قطعی نسخ شود، علماء اصول اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا اصل جواز که مدلول امر بوده، باقی می‌ماند یا نه؟ چرا که امر دال بر جواز فعل با منع از ترک فعل بوده است. برخی قائل به بقاء جواز شده و برخی قائل به عدم بقاء جواز شده‌اند.

و در حقیقت این نزاع برمی‌گردد به نزاع دیگری در اینکه مقدار دلالت نسخ وجوب، چه قدر است؟ در اینجا دو احتمال مطرح است:

۱- یکی اینکه نسخ فقط دلالت بر رفع خصوص منع از ترک دارد و در این صورت دلالت امر بر جواز همچنان به حال خود باقی می‌ماند و نسخ شامل آن نمی‌شود و این قول، قول اول است. و منشأ این نظر این است که وجوب منحل به جواز و منع از ترک می‌شود و نسخ، جز اینکه منع از ترک را بردارد، کاری نمی‌کند و تعرضی به جنس وجوب یعنی جواز یا اذن در فعل، ندارد.

۲- احتمال دیگر اینکه نسخ، دلالت بر رفع وجوب از اصلش دارد و لذا برای دلیل وجوب، چیزی باقی نمی‌ماند که بر آن دلالت کند و منشأ این رأی این است که وجوب معنایی بسیط و ساده دارد که منحل به دو جزء نمی‌شود و لذا مفهوم و متصور نیست که نسخ، فقط به معنای برداشتن منع از ترک باشد.

رأی مختار ما، قول دوم است چون حق این است که وجوب معنایی بسیط دارد و آن، الزام بر فعل است و لازمه‌اش منع از ترک

است. کما اینکه حرمت به معنای منع از فعل است و لازمه‌اش الزام بر ترک می‌باشد و چنین نیست که الزام بر ترک که به معنای وجوب ترک است، جزئی از معنای حرمت فعل باشد و نیز منع از ترک که به معنای حرمت ترک است، جزئی از معنای وجوب فعل نیست، بلکه یکی لازمه دیگری است و از آن ناشی شده، تابع آن است. پس ثبوت جواز بعد از نسخ وجوب، احتیاج به دلیل خاصی دارد که بر آن دلالت کند و صرف دلیل وجوب، کافی نیست. پس نه دلیل ناسخ و نه دلیل منسوخ هیچ‌یک دال بر جواز نیست و ممکن است که فعل پس از نسخ وجوبش، به هریک از احکام چهارگانه دیگر (استحباب، اباحه، حرمت و کراهت) محکوم شود. و این بحث چون چندان مورد ابتلاء نیست، بیش از این استحقاق بررسی ندارد و همین مقدار که گفتیم، کفایت می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۲

۱۰- الأمر بشیء مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمكن ان يقع علی صورتین:

- ۱- ان یکون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأول. و حینئذ لا شبهة فی لزوم امتثاله ثانیاً.
- ۲- ان یکون الأمر الثانی قبل امتثال الأمر الأول. و حینئذ يقع الشک فی وجوب امتثاله مرتین أو کفایة المرة الواحدة فی الامتثال. فان کان الأمر الثانی تأسیساً لوجوب آخر تعین الامتثال مرة بعد أخرى. و ان کان تأکیداً للأمر الأول فلیس لهما الا امتثال واحد. و لتوضیح الحال و بیان الحق فی المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:
- الاولی- ان یکون الأمران معا غیر معلقین علی شرط، کان یقول مثلاً: «صلّ» ثم یقول ثانیاً: «صلّ»، فان الظاهر حینئذ ان یحمل الأمر الثانی علی التأکید، لأن الطبیعة الواحدة یتحیل تعلق الأمرین بها من دون امتیاز فی البین، فلو کان الثانی تأسیساً غیر مؤکد للاول لکان علی الأمر تقييد متعلقه و لو بنحو «مرة أخرى». فمن عدم التقييد و ظهور وحدة المتعلق فیهما یکون اللفظ فی الثانی ظاهراً فی التأکید، و ان کان التأکید فی نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الکلام لو خلی و نفسه.
- الثانیة- ان یکون الأمران معا معلقین علی شرط واحد، کأن یقول المولی مثلاً: «ان كنت محدثاً فتوضأ»، ثم یكرر نفس القول ثانیاً. ففي هذه الحالة أیضاً یحمل علی التأکید لعین ما قلناه فی الحالة الاولى بلا تفاوت.
- الثالثة- ان یکون أحد الأمرین معلقاً و الآخر غیر معلق کأن یقول مثلاً: «اغتسل» ثم یقول: «ان كنت جنباً فاغتسل». ففي هذه الحالة أیضاً یکون المطلوب واحداً و یحمل علی التأکید، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۳

۱۰- دو بار امر کردن به یک چیز

اگر به یک فعل دو بار امر شود، ممکن است به دو صورت زیر باشد:

- ۱- امر دوم بعد از امتثال امر اول باشد، در این صورت شکی نیست که امتثال دوم، لازم است.
- ۲- امر دوم قبل از امتثال امر اول باشد در اینجا است که شک می‌کنیم باید دو بار آن را امتثال کنیم یا یک‌بار کافی. است اگر امر دوم، تأسیس وجوب دیگری باشد، روشن است که بایستی امتثال دوم صورت گیرد و اگر تأکید امر اول باشد، برای هر دو امر، جز یک امتثال لازم نیست.

حال برای توضیح مطلب و بیان نظر حق می‌گوئیم: این فرض چهار حالت دارد:

- حالت اول: هر دو امر، غیر معلق به شرط باشند مثل اینکه آمر بگوید: نماز بخوان و دوباره بگوید: نماز بخوان. در این صورت روشن است که دومی حمل بر تأکید می‌شود. چون نسبت به یک طبیعت واحد، محال است که دو امر- بدون هر گونه امتیازی بین

آن دو- تعلق بگیرد و لذا اگر دومی، بخواهد تأسیس باشد و نه تأکید برای اول، بر امر لازم بود که متعلق امر دوم را و لو با قید بار دوم، بیان کند و بنابراین به خاطر عدم تقیید و ظهور وحدت متعلق در هر دو امر، لفظ امر در بار دوم ظهور در تأکید دارد، گرچه تأکید فی نفسه خلاف اصل و خلاف ظاهر کلام بدون قرینه است.

حالت دوم: اینست که هر دو امر معلق بر شرط واحد باشند مثل اینکه مولی- مثلاً- بگوید:

اگر محدث هستی وضو بگیر، و سپس همین عبارت را تکرار کند. در چنین صورتی نیز، قول دوم حمل بر تأکید می شود به دلیل همان نکته‌ای که در حالت پیشین گفتیم.

حالت سوم: این است که یکی از دو امر معلق باشد و دیگری غیر معلق. مثلاً مولی بگوید:

غسل کن و سپس بگوید: اگر جنب هستی غسل کن. در چنین حالتی باز هم مطلوب یکی است و حمل بر تأکید می شود چرا که علی الظاهر مأمور به واحد است و لذا دو امر بدان تعلق نمی گیرد. با این تفاوت که امر مطلق- یعنی غیر معلق- اطلاقش حمل بر مقید- یعنی معلق- می شود و در نتیجه، دومی مقید اطلاق اول شده و کاشف از مراد است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۴

الأمرین به، غیر ان الأمر المطلق- أعنی غیر المعلق- یحمل إطلاقه علی المقید- أعنی المعلق- فیکون الثانی مقیداً لإطلاق الأول و کاشفاً عن المراد منه.

الرابعة- ان یکون أحد الأمرین معلقاً علی شیء و الآخر معلقاً علی شیء آخر، كأن یقول مثلاً: «ان کنت جنباً فاغتسل» و یقول: «ان مسست میتاً فاغتسل»، ففي هذه الحالة یحمل- ظاهراً- علی التأسیس، لأن الظاهر ان المطلوب فی کل منهما غیر المطلوب فی الآخر، و یبعد جدا حمله علی ان المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنی له هنا، و اما القول بالتداخل بمعنی الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبین فهو ممکن، و لكنه لیس من باب التأكيد، بل لا یفرض الا بعد فرض التأسیس و ان هناك امرین یمثلان معاً بفعل واحد. و لكن التداخل- علی کل حال- خلاف الأصل، و لا یصار إلیه الا بدلیل خاص، كما ثبت فی غسل الجنابة انه یجزی عن کل غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلاً فی مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الأمر بالأمر علی الوجوب

إذا أمر المولی أحد عبیده ان یأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلک الفعل حتی یجب علی الثانی فعله؟ علی قولین. و هذا یمکن فرضه علی نحوین:

۱- ان یکون المأمور الاول علی نحو المبلغ لأمر المولی إلی المأمور الثانی، مثل ان یأمر رئیس الدولة وزیره ان یأمر الرعیة عنه بفعل. و هذا النحو- لا- شک- خارج عن محل الخلاف، لأنه لا- یشک أحد فی ظهوره فی وجوب الفعل علی المأمور الثانی. و کل أوامر الانبیاء بالنسبة إلی المكلفین من هذا القبیل.

۲- ألا- یکون المأمور الاول علی نحو المبلغ، بل هو مأمور ان یمتثل فی توجیه الأمر إلی الثانی من قبل نفسه، و علی نحو قال الامام علیه السلام: «مرهم بالصلاة»

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۵

حالت چهارم: این است که یکی از دو امر معلق بر چیزی و امر دیگر معلق بر چیز دیگری باشد. مثل اینکه مولی بگوید: اگر جنب هستی غسل کن و باز بگوید: اگر مس میت کردی، غسل کن. در این حالت، امر دوم ظاهراً حمل بر تأسیس می شود چون ظاهر این است که مطلوب در هر امری، غیر از مطلوب در دیگری است و خیلی بعید است که مطلوب در هر دو یکی باشد و امّا تأکید در اینجا معنایی ندارد.

و اما قول به تداخل بدین معنا که به یک امتثال برای هر دو مطلوب اکتفا کنیم، ممکن است، اما این، از باب تأکید نیست. بلکه اصلاً

تداخل فرض ندارد مگر بعد از فرض تأسیس و اینکه دو امر در کار باشد که با فعل واحد، امتثال شوند. و لکن به هر حال، تداخل برخلاف قاعده است و جز با دلیل خاص، نمی‌توان قائل به تداخل شد، کما اینکه در غسل جنابت، با دلیل ثابت شده که مجزی از هر غسل دیگری هم هست و به زودی بحث تداخل به طور مفصل در مفهوم شرط خواهد آمد.

۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب

وقتی مولی به یک عبدش امر کند که او به عبد دیگر امر کند که کاری را انجام دهد، آیا امر به آن کار محسوب می‌شود تا بر دومی انجام آن واجب باشد؟ در اینجا دو قول مطرح است و همین‌طور این مسئله دو فرض دارد:

۱- یک فرض این است که مأمور اول، مبلغ امر مولی به مأمور دوم باشد. مثل اینکه رئیس دولت به وزیرش امر کند که او ملت را از طرف رئیس مأمور کند که کاری را انجام دهند. بدون شک، چنین فرضی از محل بحث و نزاع بیرون است چرا که احدی شک ندارد که این امر، ظهور در وجوب فعل بر مأمور دوم دارد و همه اوامر انبیاء نسبت به مکلفین، از همین قبیل است.

۲- فرض دوم اینست که مأمور اول به منزله مبلغ نباشد بلکه مأمور باشد که مستقلاً از جانب خودش امر را متوجه فرد دوم کند مثل قول امام معصوم علیه السلام که فرموده است: اطفال را در سنّ هفت سالگی امر به نماز کن. چنین فرضی است که محل اختلاف و بحث است و آنجا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۶

و هم أبناء سبع، یعنی الأطفال.

و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه انه على أي نحو من النحوين المذكورين. و المختار ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني. و توضيح ذلك: ان الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين: الاولى - ان يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، و يكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية - ان يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون ان يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - ان يأمر العبد بشيء، و لا يكون غرضه الا ان يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

و واضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، و لا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية و هو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقيه لتحصیل الفعل من العبد المأمور الثاني. فان قامت قرينه على احدى الصورتين المذكورتين فذاك، و ان لم تقم قرينه فان ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو انه على نحو الطريقيه. فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. و ليس يقع في الأوامر الشرعية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۷

نمی‌دانیم فرض مسئله از قبیل کدامیک از دو فرض مزبور است، به همین حالت دوم ملحق می‌شود.

و رأی مختار ما این است که صرف امر به امر عرفاً ظهور در وجوب امر به فرد دوم دارد و توضیح مطلب اینکه: امر به امر اگر به صورت تبلیغ نباشد دو صورت دارد:

صورت اول: این است که غرض مولی به انجام فعل توسط دومی تعلق گرفته باشد و امر به امر راهی برای رسیدن او به غرض اش باشد. اگر بدانیم که مراد او این است که فعل بدین صورت انجام شود، بدون شک امر به امر، به منزله امر به خود فعل محسوب

می‌شود.

صورت دوم: این است که غرض او، امر مأمور اول باشد بدون اینکه نسبت به فعل مأمور دوم، غرضی داشته باشد مثل اینکه مولی، پسرش را- مثلاً- امر می‌کند که او عبدش را امر به چیزی کند و غرض مولی جز این نیست که فرزندش را در صدور فرمان، تمرین بدهد و یا امثال چنین اهدافی در سر دارد. در این صورت غرض مولی صرفاً این است که فرزندش امر صادر کند، پس خود فعل دومی، در واقع اصلاً مطلوب او نیست.

و روشن است که اگر مأمور دوم بداند که غرض مولی، تمرین مأمور اول است، دیگر امر به امر، برای او (دومی) امر تلقی نمی‌شود و اگر آن را انجام ندهد، عاصی نیست. چون امری که متعلق امر مولی است به نحو موضوعیت اخذ شده و همان است که متعلق غرض مولی است (یعنی هدف مولی این است که فرزندش امر صادر کند و لذا امر فرزندش، برای او موضوعیت دارد نه طریقت)، نه اینکه امر فرزندش طریقی برای تحصیل فعل توسط مأمور دوم باشد.

حال اگر قرینه‌ای بر یکی از دو صورت فوق وجود داشت، طبق همان عمل می‌شود و اگر قرینه‌ای در کار نبود، عرفاً ظاهر اوامر- در صورت نبودن قرینه- این است که به نحو طریقت لحاظ می‌شوند.

بنابراین، امر به امر بطور مطلق دال بر وجوب است مگر اینکه ثابت شود به نحو موضوعیت مورد نظر است و در اوامر شرعیه، نمونه‌ای برای آن (به نحو موضوعی) وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۸

الخاتمة- فی تقسیمات الواجب

لِلوَجِبِ عِدَّةٌ تَقْسِیْمَاتٍ لَا بُاسَ بِالْتَعَرُّضِ لَهَا، الْحَاقَا بِمَبَاحِثِ الْأَوَامِرِ وَ إِتْمَامَا لِلْفَائِدَةِ.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قیس وجوبه إلى شیء آخر خارج عن الواجب، فهو لا یخرج عن أحد نحوین:

۱- ان یکون متوقفا وجوبه على ذلك الشیء، و هو- أى الشیء- مأخوذا فی وجوب الواجب على نحو الشرطیة، کوجوب الحج بالقیاس إلى الاستطاعة. و هذا هو المسمى ب «الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشیء الخارج، و لذا لا یجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان یکون وجوب الواجب غیر متوقف على حصول ذلك الشیء الآخر، کالحج بالقیاس إلى قطع المسافة، و ان توقف وجوده علیه. و هذا هو المسمى ب «الواجب 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 ینظر انه- و هو واجب واحد- یکون واجبا مشروطا بالقیاس إلى شیء و واجبا مطلقا بالقیاس إلى شیء آخر. فالمشروط و المطلق أمران اضافیان. ثم اعلم أن کل واجب هو واجب مشروط بالقیاس إلى الشرائط العامة و هی البلوغ و القدرة و العقل، فالصبی و العاجز و المجنون لا یکلفون بشیء فی الواقع.

و اما العلم، فقد قیل إنه من الشروط العامة، و الحق انه لیس شرطاً فی الوجوب و لا- فی غیره من الأحکام، بل التكاليف الواقیة مشتركة بین العالم و الجاهل على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۹

خاتمه در تقسیمات واجب

واجب، دارای تقسیماتی است که به جاست به عنوان ملحقات بحث أوامر و متمم فائده آن، متعرض این تقسیمات بشویم:

۱- واجب مطلق و مشروط

وقتی یک واجب را با چیزی خارج از آن مقایسه کنیم، از دو صورت زیر بیرون نیست:

۱- یا وجوبش متوقف بر آن شیء است و آن شیء به نحو شرطیت در وجوب واجب مأخوذ است مثل وجوب حج در مقایسه با استطاعت. این همان است که واجب مشروط نامیده می شود چرا که وجوبش مشروط به حصول آن شیء (مثل استطاعت) در خارج است و لذا حج واجب نیست مگر هنگام حصول استطاعت.

و از مثال حج روشن می شود که یک واجب، گاهی نسبت به یک چیز مشروط است و نسبت به چیز دیگر مطلق است. پس مشروط و مطلق، دو امر نسبی و اضافی هستند.

نکته دیگر اینکه هر واجبی، نسبت به شرائط عامه تکلیف یعنی بلوغ و قدرت عقل، واجب مشروط است و لذا کودک و عاجز و دیوانه، در واقع هیچ تکلیفی ندارند.

و اما در مورد عنصر علم، برخی (مثل اشاعره) گفته اند که از شروط عمومی تکلیف است. ولی حق این است که علم شرط نیست نه در وجوب و نه در احکام دیگر، بلکه تکالیف واقعی به نحو مساوی بین عالم و جاهل مشترکند. آری، علم در استحقاق عقاب ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۰

حد سواء. نعم، العلم شرط فی استحقاق العقاب علی مخالفه التکلیف، علی تفصیل یأتی فی مباحث الحجّه و غیرها ان شاء الله تعالی. و لیس هذا موضعه.

۲- المعلق و المنجز

لا شک ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه یكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التکلیف فعلا إلى المکلف. و لكن فعلیه التکلیف تتصور علی وجهین:

۱- أن تكون فعلیه الوجوب مقارنة زمانا لفعلیه الواجب، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و یسمى هذا القسم الواجب المنجز، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلی، و الواجب و هو الصلاة فعلی أيضا؛

۲- أن تكون فعلیه الوجوب سابقة زمانا علی فعلیه الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و یسمى هذا القسم الواجب المعلق، لتعلیق الفعل - لا وجوبه - علی زمان غیر حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - و لكن الواجب معلق علی حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، و لذا يجب علیه ان یهیی المقدمات و الزاد و الراحلة حتی یحصل وقته و موسمه لیفعله فی وقته المحدّد له.

و قد وقع البحث و الکلام هنا فی مقامین:

الأول - فی إمكان الواجب المعلق، و المعروف عن صاحب الفصول قدّس سرّه، القول بإمكانه و وقوعه. و الأكثر علی استحالته، و هو المختار، و ستعرض له - ان شاء الله تعالی - فی مقدمه الواجب مع بیان السر فی الذهاب إلى إمكانه و وقوعه، و سنبین ان الواجب فعلا فی مثال الحج هو السير و التهیئة للمقدمات و اما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم و القدرة علیها فی زمانه؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۱

بر مخالفت با تکلیف، شرط است که تفصیل این مطلب در مباحث حجّت و غیر آن ان شاء الله تعالی خواهد آمد و اینجا محل بحث

آن نیست.

۲- امر معلق و منجز

شکی نیست که واجب مشروط پس از حصول شرطش، وجوبش همچون واجب مطلق، فعلیت می‌یابد و لذا تکلیف به صورت بالفعل متوجه مکلف می‌شود و اما فعلیت تکلیف به دو صورت، متصور است:

۱- یکی اینکه فعلیت وجوب زمانا با فعلیت واجب، مقارن باشد بدین معنا که زمان واجب، همان زمان وجوب باشد. این قسم، واجب منجز نامیده می‌شود مثل نماز بعد از دخول وقت آنکه در این صورت، وجوب نماز فعلی است و واجب نیز یعنی خود نماز هم فعلیت دارد.

۲- دیگر اینکه فعلیت وجوب زمانا بر فعلیت واجب، تقدم داشته باشد که در این صورت زمان واجب از زمان وجوب، متأخر خواهد بود. این قسم، واجب معلق نامیده می‌شود چرا که خود فعل - نه وجوب آن - بر زمانی که هنوز نیامده، معلق است. مثل حج که هنگام حصول استطاعت، - چنانکه گفته‌اند - وجوبش فعلی است و اما خود واجب، معلق بر حصول موسم حج است و لذا از هنگام حصول استطاعت، حج واجب است و به خاطر همین بر مکلف واجب است که مقدمات سفر و زاد و راحله را آماده کند تا اینکه موسم حج فرارسد و اعمال حج را در زمان معین انجام دهد. در اینجا در دو مقام، بحثهایی صورت گرفته است:

(اول) - در امکان واجب معلق: و قول معروف از صاحب فصول این است که این واجب ممکن و واقع است و اما اکثر علماء قائل به امتناع آن هستند و مختار ما نیز همین است و به زودی در بحث مقدمه واجب ان شاء الله متعرض این مطلب می‌شویم و بیان می‌کنیم که چرا برخی قائل به امکان و وقوع آن شده‌اند و روشن می‌کنیم که آنچه فعلا (از زمان استطاعت) در مثال حج، واجب است، سیر و تهیه مقدمات است و اما خود اعمال حج، وجوبش مشروط به فرارسیدن موسم و قدرت بر اعمال در موسم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۲

و الثانی - فی ان ظاهر الجملة الشرطیة فی مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة فی المثال الا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فیکون الواجب نفسه معلقا علی دخول الوقت فی المثال، و اما الوجوب فهو فعلی مطلق؟ و بعبارة اخرى هل ان القید شرط لمدلول هیئة الأمر فی الجزاء، أو انه شرط لمدلول مادة الأمر فی الجزاء؟ و هذا البحث یجری حتی لو کان الشرط غیر الزمان، كما إذا قال المولی: «إذا تطهرت فصل».

فعلی القول بظهور الجملة فی رجوع القید إلى الهیئة - أي انه شرط للوجوب - یكون الواجب واجبا مشروطا، فلا یجب تحصیل شیء من المقدمات قبل حصول الشرط. و علی القول بظهورها فی رجوع القید إلى المادة - أي انه شرط للواجب - یكون الواجب واجبا معلقا، فیکون الوجوب فعليا قبل حصول الشرط، فیجب علیه تحصیل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فیما بعد. و هذا النزاع هو النزاع المعروف بین المتأخرین فی رجوع القید فی الجملة الشرطیة إلى الهیئة أو المادة. و سيجیء تحقیق الحال فی موضعه ان شاء الله تعالی.

۳- الأصلي و التبعی

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادته وجوبه مستقلا بالكلام، کوجوبی الصلاة و الوضوء المستفادین من قوله تعالی: وَ أَقِمْوا الصَّلَاةَ،* و قوله تعالی: فَأَعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ [۴۷].

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۳

(دوم) - در اینکه ظاهر جمله شرطیه در مثل این قول: وقتی که زمان داخل شد نماز بخوان، آیا این است که شرط، شرط وجوب است و لذا در این مثال، نماز واجب نیست مگر بعد از دخول وقت، یا شرط، شرط واجب است و لذا تنها خود واجب است که معلق

به دخول وقت است و الا خود وجوب، فعلی و مطلق است؟

و به عبارت دیگر آیا قید، شرط مدلول هیئت امر (وجوب) در جزاء (صلّ) است یا شرط مدلول ماده امر (واجب) در جزاء است؟ و این بحث در آنجا که شرط، غیر زمان باشد نیز جاری است مثل اینکه مولی بگوید: وقتی تحصیل طهارت کردی، نماز بخوان. پس اگر قائل به ظهور جمله در رجوع قید به هیئت شدیم یعنی گفتیم قید، شرط وجوب است، واجب مشروط می‌شود و لذا قبل از حصول شرط، تحصیل هیچ‌یک از مقدمات واجب نیست. و اما اگر قائل شدیم که ظهور جمله در رجوع قید به ماده است، یعنی گفتیم قید، شرط واجب است، واجب مزبور، واجب مطلق می‌شود. و لذا واجب قبل از حصول شرط (موسم حج) فعلیت پیدا می‌کند و در نتیجه بر مکلف واجب است در صورتی که علم دارد در آینده شرط (موسم حج) حاصل می‌شود، از الآن مقدمات آن را فراهم سازد. [۴۸] و این نزاع، همان نزاع معروف بین متأخرین است در اینکه قید در جمله شرطیه به هیئت باز می‌گردد یا به ماده؟ و به زودی تحقیق در این مسئله - ان شاء الله تعالی - در جای خود خواهد آمد.

۳- واجب اصلی و تبعی

واجب اصلی: آن است که در کلام مولی، مقصود اصلی، بیان وجوب همان چیز باشد مثل وجوب نماز و وضو که از دو کلام الهی استفاده می‌شود: (و نماز را به پا دارید) و (صورتهايتان را بشوئيد).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۴

و الواجب التبعی: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت إفادته. و هذا كوجوب المشی إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشی إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

۴- التخییری و التعینیی

الواجب التعینیی: ما تعلق به الطلب بخصوصه، و ليس له عدل في مقام الامثال، كالصلاة و الصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحته في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. و قد عرّفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه». و إنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعینییة قد يكون لها بديل في طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعینییة كالوضوء مثلا الذي له بديل في طولها و هو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. و كخصال الكفارة المرتبة، نحو كفارة قتل الخطأ، و هو العتق أولا، فان تعذر فصيام شهرين، فان تعذر فإطعام ستين مسكينا. و الواجب التخییری: ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. و هو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا.

و الأصل في هذا التقسيم ان غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده، فيكون «واجبا تعینییاً». و ربما يتعلق غرضه باحد شيئين أو اشیاء لا على التعین بمعنی ان كلا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۵

واجب تبعی: آن است که مقصود اصلی در کلام نباشد، بلکه از توابع مقصود اصلی باشد.

مثل وجوب قدم برداشتن در بازار که از امر مولی به وجوب خرید گوشت از بازار، استفاده می‌شود. چرا که رفتن به سوی بازار واجب است ولی مقصود اصلی در کلام نیست. چه اینکه در هر دالالت التزامی، آنجا که لزوم، بین بالمعنی الأخص نیست - همین طور است (و اگر بین باشد، دیگر وجوب، تبعی نخواهد بود).

۴- واجب تخییری و تعینی

(واجب تعینی): آن است که طلب، مخصوص آن است و عدل و بدلی در مقام امتثال ندارد مثل نماز و روزه ماه رمضان، چرا که نماز به خاطر مصلحت خودش واجب شده و واجب دیگری در عرض آن، جانشین آن نیست و ما قبل از ص ۶۹ (عربی) آن را چنین تعریف کردیم: «واجبی است که در عرض آن واجب دیگری به عنوان عدل و بدیل وجود ندارد». اینکه ما قید «در عرض» را آوردیم به خاطر این است که بعضی از واجبات تعینی، گاهی بدیلی در طول خود دارند اما از واجب تعینی بودن خارج نمی‌شوند مثل وضو که بدیلی در طول خود به نام تیمم دارد. چون تیمم فقط وقتی واجب است که وضو، ناممکن باشد و مثل غسل نسبت به تیمم که همین وضع را دارد و مثل خصال کفاره مرتبه همچون کفاره قتل خطئی که اولاً آزاد کردن بنده است و اگر میسر نبود روزه دو ماه است و اگر آن نیز ناممکن بود، اطعام شصت مسکین است.

(واجب تخییری): آن است که در عرضش عدل و بدیلی هست و طلب، مختص آن نیست بلکه مطلوب، آن یا غیر آن است و مکلف مخیر بین آن دو می‌باشد، مثل روزه واجب در کفاره افطار عمدی روزه رمضان. این روزه (شصت روز) واجب است ولی می‌توان آن را انجام نداد و به جای آن یک بنده آزاد کرد و یا شصت مسکین را اطعام داد.

و ریشه این تقسیم این است که غرض مولی گاهی به یک شیء معین تعلّق می‌گیرد که در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه همان شیء، مطلوب و مأمور به واقع شود و این واجب، تعینی است. و گاهی غرض مولی به یکی از دو یا چند شیء به نحو نامعین تعلّق می‌گیرد بدین معنی که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۶

منها محصل لغرضه، فیکون البعث نحوها جميعا على نحو التخيير بينها. و كلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن أيضا، فلا وجه للاشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييري ان كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن ان يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى عقليا، و هو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فان هذا يعدّ من الواجب التعيني. فان كل واجب تعيني كلي - يكون المكلف مخيرا عقلا بين أفراد، و التخيير يسمى حينئذ عقليا. مثاله قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلمًا» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غيرهما، فان التخيير بين هذه الأنواع 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 ان يكون نحو عنوان انتزاعي 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 الأول مثلا: «أوجد أحد هذه الامور». و يقال في النحو الثاني مثلا: «صم أو أطمع أو أعتق». 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 الأقل و الأكثر، كالتخيير بين تسبيحة واحدة و ثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية و رباعيتها على قول. و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلا - مخيرا فيه بين القصير و الطويل. و هذا الاخير - أعني التخيير بين الأقل و الأكثر - إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده، و يترتب على الأكثر بحده أيضا، اما لو كان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۷

هریک از آن‌ها، محصل غرض مولی است و لذا بعث و تحریک به طرف همه آن‌ها به نحو تخییری است.

و این هر دو قسم در اراده‌های ما نیز واقع می‌شوند، پس وجهی ندارد که در امکان واجب تخییری اشکال کنیم و ضرورتی ندارد که

بحث را طولانی کنیم.

حال اگر جامعی بین اطراف واجب تخییری باشد که بتوان با لفظ واحد از آن یاد کرد، ممکن است در مقام طلب، بعث و امر را متوجه آن جامع کنیم. و اگر طلب این چنین واقع شود، تخییر بین اطراف، تخییر عقلی نامیده می‌شود و چنین تخییری، مورد بحث ما نیست، چرا که چنین واجبی، واجب تعیینی محسوب می‌گردد. زیرا در هر واجب تعیینی کلی، مکلف عقلا- مخیر است که یکی از افراد آن کلی را اختیار کند و تخییر در این صورت عقلی است. مثالش، قول استاد به شاگرد است که بگوید: قلمی بخر، این قلم، جامع بین انواع قلم است که عبارتند از قلم حبر (مرکب نویسندگی) و قلم رصاص (سربی) و غیر این‌ها. در اینجا تخییر بین این انواع قلم، عقلی است کما اینکه تخییر بین افراد هر نوع نیز عقلی است.

و اما اگر جامعی وجود نداشت، مثل خصال کفاره روزه، بعث و امر یا متوجه یک عنوان انتزاعی است مثل «یکی از این امور» و یا متوجه هریک از آن‌ها به نحو مستقل است ولی با حرف عطف «و» و امثال آنکه دال بر تخییرند. و لذا در صورت اول گفته می‌شود: یکی از این امور را ایجاد کن و در صورت دوم- مثلاً- گفته می‌شود: روزه بگیر یا اطعام کن یا بنده آزاد کن. و در این صورت تخییر بین اطراف، تخییر شرعی نامیده می‌شود و در اینجا مقصود از تخییری که مقابل تعیین است، همین تخییر است. نکته دیگر اینکه این تخییر شرعی گاهی بین چند امر متباین است مثل مثال قبلی (کفاره روزه) و گاهی بین اقل و اکثر است مثل- بنا بر قولی- تخییر بین یک تسبیح یا سه تسبیح در رکعت سوم و چهارم نمازهای روزانه و مثل اینکه مولی امر به ترسیم خط مستقیمی کند که مکلف مخیر است بین ترسیم خط کوتاه یا بلند.

و این قسم یعنی تخییر بین اقل و اکثر، تنها در صورتی است که غرض مولی هم بر اقل به طور مشخص، مترتب شود و هم بر اکثر به طور مشخص. اما اگر غرض مولی بر اقل به طور مطلق-

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۸

الغرض مترتبا علی الأقل مطلقا و ان وقع فی ضمن الاكثر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، و لا تكون الزیاده واجبه فلا يكون من باب الواجب التخییری، بل الزیاده لا بد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم: ان الواجب العینی ما يتعلق بكل مكلف و لا یسقط بفعل الغير، و یقابله الواجب الکفائی و هو المطلوب فی وجود الفعل من أى مكلف كان. فهو یجب علی جمیع المكلفین و لكن یكتفى بفعل بعضهم، فیسقط عن الآخین و لا- یتحقق العقاب بتركه. نعم إذا تركوه جمیعا من دون ان یقوم به واحد فالجمیع منهم یتحققون العقاب، كما یتحقق الثواب كل من اشترك فی فعله. و أمثلة الواجب الکفائی كثیرة فی الشریعة، منها تجهیز المیت و الصلاة علیه، و منها انقاذ الغریق و نحوه من التهلكة، و منها إزالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معایش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر.

و الأصل فی هذا التقسیم، ان المولی یتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير علی نحوین:

۱- ان یصدر من كل واحد من الناس، حیثما 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 أو الصلاة و أكثر التكاليف الشرعیة. و هذا هو الواجب العینی.

۲- ان یصدر من أحد المكلفین لا بعینه، حیثما تكون المصلحة فی صدور الفعل و لو مرة واحدة من أى شخص كان، فلا بد ان یوجه الخطاب إلى جمیع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۹

و لو اینکه اقل در ضمن اکثر محقق شود- مترتب گردد، آنچه واجب است، فقط اقل است و زیاده از آن واجب نیست و لذا این

مورد، از قبیل واجب تخییری نیست، بلکه طرف زیادت، حتماً بایستی حمل بر استحباب شود.

۵- واجب عینی و کفائی

در ص ۷۶ (عربی) گذشت که: واجب عینی آن است که به هر مکلفی تعلّق دارد و با انجام آن توسط دیگری از فرد مکلف ساقط نمی‌شود و مقابل آن واجب کفائی است که آنچه در آن مطلوب است وجود فعل است از هر مکلفی که باشد و لذا بر جمیع مکلفین، واجب است و لکن با انجام فعل توسط برخی، از بقیه ساقط می‌شود و به همان فعل انجام شده اکتفا می‌شود و بقیه به خاطر ترک آن، مستحق عقاب نیستند.

آری اگر همه مکلفین، واجب را ترک کنند و هیچ کس آن را انجام ندهد، همه مکلفین مستحق عقابند، کما اینکه همه کسانی که در انجام آن مشارکت کرده‌اند، مستحق ثوابند.

مثال‌های واجب کفائی در شریعت، فراوان است و از جمله آن‌ها تجهیز میت و نماز بر اوست، یکی دیگر از واجبات کفائی، نجات دادن غریق و مثل او از هلاکت است. مثال دیگر برطرف کردن نجاست از مسجد است. نمونه دیگر حرفه‌ها و شغلها و صنعت‌هایی است که نظام معیشت مردم وابسته به آن‌هاست. مثال دیگر تحصیل درجه اجتهاد است و نمونه دیگر، امر به معروف و نهی از منکر است و ریشه این تقسیم (به عینی و کفائی) این است که غرض مولی - به دو نحو - تعلّق می‌گیرد که شیء مطلوب، از ناحیه غیر واقع شود:

۱- یکی اینکه از هریک از مردم، فعل مطلوب صادر شود چرا که مصلحت مورد نظر بگونه‌ای است که باید از هر فردی مستقلاً حاصل شود. در اینجا لازم است که مولی خطابش را متوجه هریک از افراد کند به گونه‌ای که هر فردی عیناً فعل را انجام دهد مثل روزه و نماز و اکثر تکالیف شرعیه و این همان واجب عینی است.

۲- صورت دوم این است که فعل از یکی از مکلفین به صورت نامعین صادر شود و این در فرضی است که مصلحت در یک بار صدور فعل باشد از هر شخصی که باشد. لذا مولی بایستی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۰

المکلفین، لعدم خصوصیه مکلف دون مکلف، و یکتفی بفعل بعضهم الذی یحصل به الغرض، فیجب علی الجميع بفرض الکفایه الذی هو الواجب الکفائی.

و قد وقع الاقدمون من الاصولیین فی حیره من أمر الوجوب الکفائی و تطبیقه علی القاعدة فی الوجوب الذی قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا ان وجوبه علی الجميع لا یتلاءم مع جواز ترکه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه لیس المکلف المخاطب فیہ الجميع بل البعض غیر المعین أى أحد المکلفین، و ظن بعضهم انه معین عند الله غیر معین عندنا و یتعین من یسبق إلى الفعل منهم فهو المکلف حقیقه ... إلى غیر ذلک من الظنون.

و نحن لما صورناه بذلک التصویر المتقدم لا یبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردّها. و تدفع الحیره بأدنی التفات، لأنه إذا کان غرض المولی یحصل بفعل البعض فلا بد ان یسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا یبقى ما یدعو إلیه.

فهو - إذن - واجب علی الجميع من أول الأمر، و لذا یمنعون جميعاً من ترکه، و یسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

۶- الموسع و المضیق

ینقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمین: موقت و غیر موقت.

ثم الموقت إلى: موسع و مضیق.

ثم غیر الموقت إلى: فوری و غیر فوری.

و لنبدأ بغير الموقت (مقدمه)، فنقول: غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص و ان كان كل فعل لا يخلو - عقلا - من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة و إزالة النجاسة عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و نحو ذلك.

و هو - كما قلنا - على قسمين: فوری و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۱

خطاب را متوجه همه مکلفین کند چون هیچ مکلفی نسبت به مکلف دیگر، خصوصیتی ندارد و شارع، به فعل برخی که محصّل غرض اوست اکتفا می کند و لذا واجب، به نحو کفائی بر همه واجب می شود و این، همان واجب کفائی است. قدمای از اصولیون در مورد واجب کفائی دچار حیرت شده اند چرا که در تطبیق آن بر قاعده وجوب که براساس منع از ترک استوار است متحیر مانده اند. چرا که دیده اند وجوب بر جمیع مکلفین با جواز ترک واجب به خاطر فعل برخی از آنها، سازگاری ندارد چون هیچ واجبی بدون منع از ترک نیست. از این رو آنان گمان کرده اند که مخاطب در واجب کفائی، همه مکلفین نیستند بلکه بعض غیر معین یعنی یکی از مکلفین است و برخی دیگر گمان کرده اند مخاطب در نزد خدا معین و در نزد ما غیر معین است و هر کس که زودتر به سمت انجام فعل برود همان شخص مکلف متعین است و ... گمان های دیگری هم از سوی علما وجود دارد. و ما بدان گونه که مسئله واجب کفائی را ترسیم کردیم معتقدیم جایی برای این پندارها نیست و لذا خودمان را مشغول نقل و نقد آنها نمی کنیم. و آن حیرت علما با کمترین التفاتی قابل دفع است زیرا وقتی غرض مولی با عمل بعضی حاصل می شود، لزوما وجوبش بایستی از بقیه ساقط شود زیرا داعی و انگیزه ای برای انجام آن باقی نمی ماند. پس واجب کفائی - بنابراین - از ابتداء بر همه مکلفین واجب است و از این روست که ترک آن برای همگی ممنوع است و اما اگر بعضی انجام دادند چون غرض مولی حاصل شده، از بقیه ساقط می شود.

۶- واجب موسّع و مضیق

اشاره

واجب به اعتبار وقت، به دو قسم تقسیم می شود: موقت و غیر موقت. و موقت به دو قسم موسّع و مضیق و غیر موقت به فوری تقسیم می شود.

مقدمتا از واجب غیر موقت آغاز می کنیم و می گوئیم:

«غیر موقت» واجبی است که شرعا وقت خاصی در آن معتبر نیست گرچه هر فعلی عقلا - خالی از زمانی که ظرف آن است نیست، مثل قضاء عمل فوت شده و پاک کردن نجاست از مسجد و امر به معروف و نهی از منکر و امثال این ها.

و غیر موقت - چنانکه گفتیم - بر دو قسم است: «فوری» و آن واجبی است که تأخیر انداختن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۲

إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، و رد السلام، و الأمر بالمعروف. و غیر فوری و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

و الموقت: ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة و الحج، و الصوم و نحوها.

و هو لا - يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما ان يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و الأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا - يطاق. و الثاني لا ينبغي الاشكال في إمكانه و وقوعه. و هو المسمى «المضيق»، كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا

زیاده و لا- نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. و الثالث هو المسمى «الموسّع»، لأن فيه توسعه على المكلف في أول الوقت و في أثناؤه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فإنه لا- يجوز تركه في جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

و لا اشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسع في الشريعة، و إنما اختلفوا في جوازه عقلا على قولين: إمكانه و امتناعه، و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الاشكال عنده على ما سيأتي.

و الحق عندنا جواز الموسع عقلا- و وقوعه شرعا. و منشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك- كما تقدم- فينا فيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا- يجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لايقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدره الوجود في أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۳

آن از ابتدای زمان امکانش جایز نیست مثل پاک کردن نجاست از مسجد و پاسخ سلام را دادن و امر به معروف و «واجب غیر فوری» آن است که تأخیر انداختن آن از ابتدای زمان امکانش جایز است مثل نماز بر میت و قضاء نماز فوت شده و زکات و خمس.

و «واجب موقت» آن است که شرعا وقت خاصی برای آن معتبر است مثل نماز و حج و روزه و امثال آنها و این واجب، عقلا از سه فرض بیرون نیست: یا فعلش زائد بر وقت معینش می‌باشد یا مساوی با آن است و یا کمتر از آن است. فرض اول، ممتنع است چرا که چنین واجبی، تکلیف بما لا یطاق است. فرض دوم بدون اشکال، ممکن و واقع است و همان واجب مضیق است مثل روزه که فعلش بدون کم و زیاد منطبق بر وقتش می‌باشد یعنی از طلوع فجر تا غروب.

و فرض سوم، همان واجب موسع است زیرا مکلف در اول و وسط و آخر وقت، وسعت عمل دارد مثل نماز روزانه و نماز آیات. در واجب موسع، ترک آن در تمام طول وقت جایز نیست ولی به یکبار انجام در طول مدتی که برایش مشخص شده، اکتفا می‌شود. بلاشکال علما پذیرفته‌اند که در شریعت، واجباتی وارد شده که ظاهرش، توسعه است و اما در جواز عقلی آن، اختلاف کرده، دارای دو قولند: امکان و امتناع و آنها که قائل به امتناع‌اند، واجبات موسع را به نحوی تأویل و توجیه کرده‌اند که به نظر خودشان، اشکالی متوجه آنها نشود، چنانکه در آینده می‌آید.

و اما نظر حق در نزد ما این است که واجب موسع عقلا ممکن و شرعا واقع است. و منشأ اشکال در نظر کسی که قائل به امتناع موسع است این است که حقیقت وجوب، متقوم به منع از ترک است- چنانکه گذشت- بنابراین منافات دارد که در اول وقت یا وسط وقت حکم به جواز ترک آن کنیم.

و جواب از این اشکال، واضح است، چرا که واجب موسع، فعلی است واحد و این فعل، ماهیت فعلی است که مقید است به وقت خاصی که دو حد ابتدا و انتها دارد به گونه‌ای که نباید فعل از این فاصله زمانی خارج باشد. پس طبیعت و ماهیت فعل مزبور به لحاظ ذاتش، واجب بوده، ترک آن جایز نیست. البته چون وقتش وسعت داشته بگونه‌ای که چند بار فعل را می‌توان در آن انجام داد، این طبیعت فعل، دارای افراد طولی تدریجی است که در پاره اول یا دوم یا سوم وقت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۴

بین الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد و ترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، و هو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأويل ما ظاهره التوسع في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، و الإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. و قال آخر بوجوبه في آخر الوقت، و الإتيان به قبله من باب النقل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس و ليلة الجمعة. و قيل غير ذلك. و كلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها. هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادةً على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للاداء» و هي من مباحث الألفاظ، و تدخل في باب الاوامر. و لكن آخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها- كما قلنا- من فروع بحث الموقت عادة. فنقول: ان الموقت قد يفوت في وقته، اما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار، و اما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنى ان يأتي بها خارج الوقت. و يسمى هذا التدارك «قضاء». و هذا لا- كلام فيه، الا ان الاصوليين اختلفوا في ان وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۵

تا به آخر، تحقق می‌یابند و لذا تخیر عقلی در بین این افراد طولی، برقرار می‌شود مثل تخیر عقلی‌ای که در بین افراد عرضی یک طبیعت مورد امر، واقع می‌شود و لذا می‌توان فردی را انجام داد و فردی را ترک کرد بدون اینکه این جواز ترک، به خود مأمور به یعنی طبیعت و ذات فعلی که در وقتی معین، لحاظ شده، ربطی داشته باشد. پس منافاتی نیست که طبیعت فعل به ملاحظه ذاتش واجب باشد و در عین حال برخی مصادیق و افرادش- به جز یک فرد- جواز ترک داشته باشند. و قائلین به امتناع، دست به تأویل واجباتی که در شرع، ظاهراً موسع‌اند، زده برخی گفته‌اند:

واجب موسع در اول وقت، واجب است و در زمان باقی مانده، انجام آن از باب قضاء و تدارک فعلی است که در اول وقت فوت شده است و برخی دیگر گفته‌اند: این واجب در آخر وقت، واجب است و انجام آن در قبل از پایان وقت، از باب نافله و مستحبی است که غرض مولی با آن ساقط می‌شود مثل انجام غسل جمعه در روز پنجشنبه و شب جمعه، اقوال دیگر نیز گفته شده است. و اما همه این اقوال، در نزد علماء ما متروک و بطلان آنها آشکار است و لذا نیاز به اطاله کلام در رد آنها نیست.

آیا قضاء، تابع أداء است؟

از فروع بحث موقت، عادتاً مسئله تبعیت قضاء از أداء است و این بحث، از مباحث الفاظ بوده، در باب اوامر داخل می‌شود. و لکن ذکر آن با تأخیر به قسمت خاتمه انتقال یافت با اینکه شایسته بود که این بحث، قبلاً- ذکر شود چرا؟ برای اینکه- چنانکه گفتیم- این بحث از فروع بحث موقت است. پس می‌گوئیم:

واجب موقت گاهی به خاطر عذر یا از روی عمد و اختیار در وقتش فوت می‌شود و یا از روی عذر و یا غیر عذر، به صورت فاسد انجام می‌شود. حال به هر صورت که فوت شود، در شریعت واجب شده که در خارج از وقت برخی واجبات مثل نماز و روزه جبران شود و این تدارک، قضاء واجب نامیده می‌شود و در این بحثی نیست. اما اختلافی که بین علماء اصول هست در اینست که آیا این قضاء، برطبق قاعده است یعنی آیا در صورت فوت عمل در وقت همان امر به

بنفس دلیل الأداء، أو ان القاعدة لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

و فی المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعیة مطلقاً؛ و قول بعدمها مطلقاً؛ و قول بالتفصیل بین ما إذا كان الدلیل علی التوقیت متصلاً، فلا تبعیة، و بین ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للاداء. و الظاهر ان منشأ النزاع فی المسألة یرجع إلى ان المستفاد من التوقیت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى ان فی الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقید بالوقت بما هو مقید، أو مطلوبین، و هما ذات الفعل و كونه واقعاً فی وقت معین؟

فعلى الأول، إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثانى، إذا فات الامتثال فى الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه فى الوقت المعين، و اما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

و لذا ذهب بعضهم إلى التفصیل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقیت فی المتصل وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و المستفاد فی المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للاداء. و المختار هو القول الثانى، و هو عدم التبعیة مطلقاً. لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن فى المطلوب. فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا ان الصوم بذاته مطلوب، و كونه فى يوم الجمعة مطلوب آخر.

و اما فى مورد دليل التوقیت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فايضا كذلك، نظراً إلى ان هذا من باب المطلق و المقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، و معنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۷

واجب موقت، دال بر وجوب قضاء واجب در خارج وقت است و لذا وجوب قضاء به خاطر خود همان دليل اداء است يا مقتضای قاعده این نیست، بلکه وجوب قضاء احتیاج به دليل خاصى غير از دليل خود اداء دارد؟ و در این مسئله سه قول است:

قول به تبعیت به صورت مطلق.

قول به عدم تبعیت به طور مطلق.

و قول به تفصیل بین موردی که دليل بر توقیت متصل باشد که در این صورت تبعیتی نیست و بین موردی که منفصل باشد که در این صورت قضاء تابع اداء است.

و ظاهر اینست که منشأ نزاع در این مسئله برمی گردد به اینکه آیا از توقیت، وحدت مطلوب استفاده می شود یا تعدد مطلوب؟ یعنی آیا در واجب موقت، یک مطلوب مطرح است که همان فعل مقید به وقت - از آن حیث که مقید است - می باشد یا دو مطلوب در کار است: یکی ذات فعل و دیگری واقع شدن آن فعل در وقت معین؟

بر مبنای اول (وحدت مطلوب) اگر امتثال در وقت خودش فوت شود دیگر طلبی نسبت به خود ذات فعل باقی نمی ماند. پس بایستی برای قضاء و انجام فعل در خارج وقت، امر دیگری فرض کنیم. و بر مبنای دوم (تعدد مطلوب) وقتی امتثال در وقتش فوت شود، فقط امتثال یکی از دو طلب یعنی طلب انجام فعل در وقت معینش فوت شده و امّا طلب ذات فعل همچنان بر حال خودش باقی است.

و لذا بعضی اصولیون تفصیل مذکور را پذیرفته اند چرا که مستفاد از دليل توقیت در متصل، وحدت مطلوب است و لذا قضاء احتیاج به امر جدید دارد و مستفاد از دليل منفصل، تعدد مطلوب است و لذا قضاء، احتیاج به امر جدید ندارد و تابع اداء است.

رأى مختار ما قول دوم است یعنی عدم تبعیت به طور مطلق چرا که ظاهر از تقييد این است که قيد، ركن مطلوب است و لذا اگر

مولی بگوید: روز جمعه روزه بگیر، از آن جز یک مطلوب برای غرض واحد که همان خصوص روزه جمعه است فهمیده نمی‌شود نه اینکه روزه خودش یک مطلوب باشد و واقع شدنش در جمعه، مطلوب دیگر باشد. و اما در مورد دلیل توقیت منفصل مثل اینکه مولی بگوید: روزه بگیر و سپس بگوید: روزهات را در جمعه قرار ده، باز هم یکسان است چرا که این مسئله از باب مطلق و مقید است و ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۸

أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا-واحدا، لا ان المقيد مطلوب آخر غير المطلق، و الا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذنا بالدليلين.

نعم يمكن ان يفرض - و ان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة - ان يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتى التمكن و عدمه، و صورة التمكن هي القدر المتيقن منه ... فانه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا في صورة التمكن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية، لشيخ اساتذتنا الآخوند قدس سره، و لكنه فرض بعيد جدا. على انه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۹

لذا باید مطلق را حمل بر مقید کرد و معنای حمل مطلق بر مقید این است که اصل مطلوب اول با قید مقید شود و از این تقييد كشف می‌شود مراد از مطلق در واقع و از ابتدای امر، خصوص مقید بوده است و لذا دو دلیل به مقتضای جمع بین آنها، به منزله دلیل واحد شمرده می‌شوند نه اینکه مقید، مطلوب دیگری غیر از مطلق باشد و الا معنای این سخن این است که مطلق همچنان بر اطلاقش باقی باشد و در این صورت حمل مطلق بر مقید و جمع بین دو دلیل معنایی ندارد، بلکه به معنای عمل به هر دو دلیل است. آری ممکن است فرض کنیم - گرچه وقوع این فرض در شریعت بعید است - که دلیل توقیت منفصل، مقید به تمکن (قدرت) باشد مثل اینکه مولی بگوید: (اگر توانستی روزهات را در جمعه قرار ده) یا دلیل توقیت دارای اطلاقی که شامل دو صورت تمکن و عدم تمکن بشود نباشد درحالی که صورت تمکن، قدر متقین از اطلاق باشد، در نتیجه در این فرض، برای اثبات وجوب فعل در خارج وقت می‌توان به اطلاق دلیل واجب تمسک کرد. چون دلیل توقیت، جز در صورت تمکن صلاحیت برای تقييد اطلاق دلیل واجب ندارد و در فرض ضرورت ترك فعل در وقت، دلیل واجب همچنان بر اطلاقش باقی است.

و این فرض همان است که از کفایه شیخ اساتید ما مرحوم آخوند (ره) به دست می‌آید و البته این فرض، جدا بعید است. به علاوه طبق این فرض، فوت و قضاء صدق نمی‌کند بلکه وجوب فعل در خارج وقت، از نوع اداء است. [۴۹]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۰

الباب الثالث النواهی

وفیه خمس مسائل:

۱- مادة النهی

و المقصود بها كلمة «النهی» كمادة الأمر. و هي عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. أو فقل - على الأصح - انها عبارة عن

زجر العالی للدانی عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه. و هي (كلمة النهي) ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعاً و إنما الفرق بينهما ان المقصود في الأمر، الإلزام بالفعل، و المقصود في النهي، الإلزام بالترك.

و عليه تكون مادة النهي ظاهرة في الحرمة، كما ان مادة الأمر ظاهرة في الوجوب.

۲- صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كل صيغة تدل على طلب الترك. أو فقل - على الأصح -:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۱

باب سوم نواهی

اشاره

در این باب، پنج مسئله مطرح است:

۱- ماده نهی

مقصود از ماده نهی، همانند ماده امر کلمه «نهی» است و نهی عبارت است از طلب ترک فعل توسط عالی از دانی یا - به قول صحیح‌تر - بگو نهی عبارتست از بازداشتن عالی، دانی را از انجام فعل و منع او از ارتکاب فعل و لازمه این، طلب ترک است. پس تفسیر اول (طلب ترک فعل)، تفسیر نهی به وسیله لازم معنی است، بنا بر توضیحی که به زودی خواهد آمد. و کلمه نهی، دلالتش بر الزام همانند کلمه امر، عقلی است نه وضعی و فرقی که بین امر و نهی هست این است که مقصود در امر، الزام به فعل است و در نهی، الزام به ترک. و بنابراین ماده نهی ظهور در حرمت دارد کما اینکه ماده امر ظهور در وجوب دارد.

۲- صیغه نهی

مراد از صیغه نهی، هر صیغه‌ای است که بر طلب ترک دلالت می‌کند.

یا به قول صحیح‌تر بگو: هر صیغه‌ای است که دلالت بر زجر از فعل و منع آن کند مثل صیغه «لا تفعل» یا «ایاک ان تفعل» و امثال این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۲

كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل و ردعه عنه، كصيغة «لا تفعل» أو «ایاک ان تفعل» و نحو ذلك.

و المقصود ب «الفعل»: الحدث الذي يدل عليه المصدر و ان لم يكن أمراً وجودياً، فیدخل فيها - على هذا - نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»، فانها من صيغ النهي لا من صيغ الأمر. كما ان قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهي و ان ادت مؤدی «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 الأمر بالفعل فیدل عليه بالدلالة الالتزامية.

و المدلول المطابق لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، و ان كان لازمه النهي عن الفعل فیدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳- ظهور صیغه النهی فی التحريم

الحق ان صیغه النهی ظاهره فی التحريم، و لكن لا لانها موضوعه لمفهوم الحرمة و حقيقة فيه كما هو المعروف، بل حالها في ذلك حال ظهور صیغه افعال في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا ان الصیغه موضوعه و مستعمله في مفهوم الوجوب.

و كذلك صیغه لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الجزئية بين الناهی و المنهی عنه و المنهی. فإذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهی عنه و لم ينصب قرينه على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانة عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذى نهی عنه إلا مع الترخيص من قبله. فيكون- على هذا- نفس صدور النهی من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة و حرمة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۳

و مقصود از فعل، حدثی است که مصدر بر آن دلالت می کند، گرچه امر وجودی نباشد و لذا امثال «لا تترك الصلاة» در نهی داخل می شود و از صیغه های نهی محسوب می شود نه از صیغه های امر. کما اینکه عبارت «اترك شرب الخمر» از صیغه های امر محسوب می شود نه از صیغه های نهی گرچه معنایش معادل «لا تشرب الخمر» است.

و سرّ این مطلب واضح است چرا که مدلول مطابقی «لا تترك» زجر و نهی از ترك فعل است، گرچه لازمه اش، امر به فعل است و لذا به دلالت التزامی نهی مزبور بر این امر دلالت می کند و مدلول مطابقی «اترك» امر به ترك فعل است گرچه لازمه اش نهی از فعل است و لذا امر مزبور بر این نهی دلالت التزامی دارد.

۳- ظهور صیغه نهی در تحريم

حق این است که صیغه نهی ظهور در تحريم دارد، البته به خاطر اینکه برای معنای حرمت وضع شده باشد و حقیقت در آن باشد، چنانکه معروف شده است. بلکه وضعیت صیغه نهی از این جهت مثل ظهور صیغه افعال در وجوب است چرا که در آنجا گفتیم که این ظهور به حکم عقل است نه اینکه صیغه امر در مفهوم وجوب، وضع و استعمال شده باشد. همین طور است صیغه لا تفعل چرا که حد اکثر معنای این صیغه، نسبت جزیه بین ناهی و منهی عنه و منهی است و لذا وقتی این صیغه از کسی صادر شود که طاعتش واجب بوده، بایستی از زجر او منزجر و از نهی او منتهی شد و ضمنا قرینه ای هم بر جواز فعل نصب نشده باشد، مقتضای عقلی وجوب طاعت این مولى و حرمت عصیان او- که همان مقتضای حق عبودیت و مولویت است- عدم جواز فعلی است که از آن نهی کرده است، مگر اینکه از جانب خودش، ترخیص بدهد.

بنابراین خود صدور نهی از مولى، طبعا مصداق حکم عقل به وجوب طاعت و حرمت معصیت است و لذا نهی به حسب ظهور اطلاقی اش (یعنی بدون نصب قرینه) مصداق تحريم است، نه اینکه تحريم- که یک معنای اسمی است- موضوع له صیغه و مستعمل فیه آن باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۴

المعصية، فيكون النهی مصداقا للتحريم حسب ظهوره الاطلاقى، لا ان التحريم- الذى هو مفهوم اسمى- وضعت له الصیغه و استعملت فیه.

و الكلام هنا كالكلام فى صیغه افعال بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

۴- ما المطلوب فى النهی

كلّ ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صیغه افعال. و إنما اختص النهی فى خلاف واحد، و هو أنّ المطلوب فى

النهی هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. و الفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمي محض، و المطلوب على القول الثاني أمر وجودي، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

و الحق هو القول الأول. و منشأ القول الثاني توهم هذا القائل ان الترك - الذي معناه ابقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلّ خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. و المعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس و كفها عن الفعل، و هو فعل نفساني يقع تحت الاختيار.

و الجواب عن هذا التوهم: أن عدم المقدورية في الأزل على عدم لا ينافي المقدورية بقاء و استمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على عدم، بل القدرة على عدم على طبع القدرة على الوجود، و ألا لو كان عدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فإن المختار القادر هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل.

و التحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما اشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، و إنما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي المطابق هو الزجر و الردع. نعم، الردع عن الترك

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۵

و بحث و كلام در اینجا (نهی) همانند بحثهای پیرامون صیغه افعال است بدون اینکه تفاوتی از جهت اقوال و اختلاف نظرها وجود داشته باشد.

۴- مطلوب در نهی چیست؟

در آنچه گفتیم اختلاف جدیدی غیر از اختلافات موجود در صیغه افعال بین علما وجود ندارد ولی یک اختلاف، مخصوص نهی است و آن این است که آیا مطلوب در نهی، صرف ترک است یا كف نفس از انجام فعل؟ و فرق بین این دو این است که طبق قول اول (صرف ترک) مطلوب، یک امر عدمی محض است و اما بنا بر قول دوم (كف نفس) مطلوب، یک امر وجودی است چرا که كف، فعلی از افعال نفس است و اما قول حق، قول اول (صرف ترک) است.

و منشأ قول دوم، توهم این مطلب است که ترک - که معنایش ابقاء فعل منهی عنه بر حال خودش می باشد - مقدور مکلف نیست، زیرا ابقاء عدم، یک امر ازلّی خارج از قدرت است و لذا طلب بدان تعلق نمی گیرد و حال آنکه آنچه از نهی فهمیده می شود و معقول است اینست که در آن منع و بازداشتن نفس از ارتکاب فعل، طلب شود و این منع و كف، فعلی است نفسانی که تحت اختیار آدمی است.

جواب این توهم این است: اینکه مقدوریت در ازل بر عدم صدق نمی کند منافاتی ندارد که در بقاء و استمرار، بر آن صدق کند چرا که قدرت بر وجود، ملازم با قدرت بر عدم است بلکه قدرت بر عدم، طبعاً مثل قدرت بر وجود است و الا اگر عدم در بقاء غیر مقدور باشد، وجود هم مقدور نخواهد بود، چون مختار قادر، کسی است که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد. و تحقیق در مسئله اینست که این بحث از ریشه بایستی ساقط شود، چون - همان گونه که بدان اشاره کردیم - معنای نهی، طلب نیست تا اینکه گفته شود مطلوب، ترک است یا كف است، بلکه طلب ترک از لوازم نهی است و معنای مطابقی نهی، زجر و ردع است. آری ردع (منع) از یک فعل، لازمه اش - عقلا - طلب ترک است کما اینکه بعث (تحریک) به سمت فعل - در امر -

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۶

الفعل يلزمه عقلا- طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالأمر و النهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة و الشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

۵- دلالة صیغه النهی على الدوام و التكرار

اختلفوا فى دلالة صيغته النهى على التكرار أو المرة كالإختلاف فى صيغته أفعّل.

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا- فرق، فلا- دلالة لصيغته «لا- تفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المرة، و إنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه فى صيغته أفعّل صرف الطبيعة.

غير ان بينهما فرقا من ناحية عقلية فى مقام الامتثال، فان امتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممثلا- و اما امتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعته الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة. و ليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى و الأمر عقلا.

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر و النهى، و دلالة النهى على الفساد، لانهما داخلان فى «المباحث العقلية»، كما سيأتى، و ليس هما من مباحث الألفاظ. و كذلك بحث مقدمه الواجب و مسألة الضد و مسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. و سنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۷

لازمه عقلی اش منع از ترك است. پس امر و نهی اساسا به خود فعل تعلق می گیرند و لذا جایی برای تحییر و شك در اینکه طلب در نهی به ترك تعلق می گیرد یا به كفّ نیست.

۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار

اشاره

علماء در دلالت صیغه نهی بر تکرار یا یکبار- همانند صیغه أفعّل- اختلاف کرده اند.

و قول حق در اینجا (نهی) همان است که در آنجا (أمر) گفتیم و لذا صیغه لا تفعل نه از جهت هیئت و نه از حیث ماده، دلالتی بر دوام و تکرار و یا یکبار ندارد و آنچه که متعلق نهی است، صرف ماهیت و طبیعت فعل است، كما اینکه در صیغه أفعّل، آنچه متعلق بعث است، صرف طبیعت فعل است.

با این تفاوت که در مقام امتثال، عقلا فرقی بین امر و نهی هست و آن اینکه امتثال نهی به این است که مطلق طبیعت، ترك شود و این، امکان ندارد مگر به ترك جميع افراد آن طبیعت، چون اگر مکلف یکبار هم آن فعل را انجام دهد، دیگر نهی را امتثال نکرده است و امّا امتثال أمر با ایجاد اولین مصداق از افراد طبیعت، صورت می پذیرد و طبیعت امتثال بر انجام فعل بیش از یکبار، متوقف نیست.

و این فرق به خاطر وضع و دلالت صیغه امر و نهی نیست، بلکه مقتضای عقلی طبیعت نهی و امر است.

(تنبيه)

ما در اینجا دو بحثی که عادتاً مؤلفین کتب اصولی ذکر می کنند یعنی بحث اجتماع امر و نهی و بحث دلالت نهی بر فساد را ذکر نکردیم چرا که آنها داخل در مباحث عقلیه اند- که بزودی خواهد آمد- و از مباحث لفظی نیستند. همچنین سه بحث مقدمه واجب، مسئله ضد و مسئله اجزاء از مباحث الفاظ نیستند و ما به زودی همه این ها را- ان شاء الله تعالى- در مقصد دوم یعنی مباحث

عقلیه ذکر خواهیم کرد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۸

الباب الرابع المفاهيم

تمهید

فی معنی کلمه «المفهوم»، و فی النزاع فی حجّيته، و فی أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

۱- معنی کلمه المفهوم

تطلق کلمه المفهوم على ثلاثة معان:

۱- المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساق كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، و سواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً؛

۲- ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم و ان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول و غيره؛

۳- ما يقابل المنطوق، و هو أخص من الأولين. و هذا هو المقصود بالبحث هنا. و هو اصطلاح اصولى يختص بالمدلولات الالتزامية للجمال التركيبية، سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم و ان كان من المدلولات الالتزامية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۹

باب چهارم مفاهیم

اشاره

در این باب، پنج مسئله مطرح است:

مقدمه: مشتمل بر سه بحث است: معنای کلمه «مفهوم»، نزاع در حجّیت مفهوم، اقسام مفهوم.

۱- معنای کلمه مفهوم

کلمه مفهوم به سه معنا اطلاق می‌شود:

۱- معنا و مدلولی که از یک لفظ فهمیده می‌شود و این معنا، مساوق مدلول است، خواه مدلول مفرد باشد و خواه مدلول جمله و چه مدلول حقیقی باشد و چه مجازی.

۲- معنای دیگر مفهوم، مقابل مصداق است و مراد از آن هر چیزی است که مورد فهم قرار گیرد، گرچه مدلول لفظ نباشد و لذا شامل معنای اول و غیر آن می‌شود (یعنی اعم از معنای اول است).

۳- معنای سوم مفهوم، مقابل منطوق است و این معنا، اخصّ از دو قسم قبلی است و آنچه در اینجا مورد بحث است همین است. و این یک اصطلاح اصولی است که در خصوص مدلولات التزامی جملاّت ترکیبی - خواه انشائی باشند و خواه اخباری - به کار می‌رود و لذا به مدلول کلمه مفرد، مفهوم اطلاق نمی‌شود گرچه از مدلولات التزامی باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۰

اما المنطوق، فمقصودهم منه ما يدل عليه نفس اللفظ في حد ذاته على وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى و قالبا له، فيسمى المعنى منطوقاً تسميةً للمدلول باسم الدال. و لذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابق فقط، و ان كان المعنى مجازاً قد

استعمل فيه اللفظ بقرينة.

و عليه، فالمفهوم الذى يقابله ما لم يكن اللفظ حاملا له دالا عليه بالمطابقة و لكن يدل عليه باعتباره لازما لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص [۵۰] و لأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامى.

مثاله: قولهم: «إذا بلغ الماء كرا لا- ينجسه شىء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة و هو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشىء من النجاسات. و المفهوم- على تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم- انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس. و على هذا يمكن تعريفهما بما يلى: المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق».

و المفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق».

و المراد من الحكم: الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

و عرفوهما أيضا بانهما حكم مذکور و حكم غير مذکور، و انهما حكم لمذکور و حكم لغير مذکور. و كلها لا تخلو عن مناقشات طويلة الذيل. و الذى يهون الخطب انها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة فى التعريف، و المقصود منها واضح كما شرحناه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۱

و اما مقصود از منطوق در نزد اصوليون معنایی است که خود لفظ فى حد ذاته بر آن دلالت می کند بگونه‌ای که لفظ منطوق، حامل و قالب آن معنا باشد که در اینجا از باب تسمیه مدلول به اسم دال، این معنا منطوق نامیده می شود. و لذا اصطلاح منطوق اختصاص به مدلول مطابقی دارد، گرچه معنا مجازی باشد و لفظ با قرینه در آن معنی به کار رفته باشد و بنابراین «مفهوم» که مقابل منطوق است، معنایی است که لفظ، حامل آن نیست و بر آن دلالت مطابقی ندارد و لكن باعتبار اینکه نسبت به مفاد جمله لازم بین بالمعنى الاخص [۵۱] است، بر آن دلالت می کند و لذا «مفهوم» اختصاص به مدلول التزامی دارد.

مثال: فقها می گویند: «وقتی آب به حد کر برسد چیزی آن را نجس نمی کند». منطوق این عبارت همان مضمون جمله است که می گوید آب کر با هیچ یک از نجاسات، متنجس نمی شود و اما مفهوم این عبارت- به فرض اینکه مثل چنین جمله‌ای مفهوم داشته باشد- این است که اگر آب به حد کر نرسیده باشد نجس می شود و بنابراین منطوق و مفهوم را می توان چنین تعریف کرد:

منطوق: «حکمی است که لفظ در محدوده نطق، بر آن دلالت کند».

و مفهوم: «حکمی است که لفظ نه در محدوده نطق، بر آن دلالت کند».

و مراد از حکم، حکم به معنای اعم است نه خصوص یکی از احکام خمس (وجوب، حرمت، کراهت، استحباب، اباحه).

دیگران منطوق و مفهوم را به صورت زیر تعریف کرده اند: حکم مذکور و حکم غیر مذکور، یا حکم برای مذکور و حکم برای غیر مذکور، ولی هیچیک از این تعاریف، خالی از مناقشات پیرامنه نیست. اما آنچه که گفت و گو را آسان می کند توجه به این نکته است که تمام این ها تعریفاتى لفظی اند که در آن ها دقت در تعریف، قصد نشده و البته معنا و مراد در آن ها- چنانکه شرح دادیم- واضح و روشن است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۲

۲- النزاع فى حجية المفهوم

لا شك ان الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، و من السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى. إذن، ما معنى النزاع فى حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟ و على تقديره، فلا يدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام و تنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغى ان يدخل فى مباحث الحجة كالمبحث عن حجية الظهور و حجية الكتاب و نحو ذلك.

و الجواب: ان النزاع هنا فى الحقيقة إنما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجملة فيه و عدم ظهورها. و بعبارة

أوضح، النزاع هنا في حصول المفهوم للجمله لا- في حجته بعد فرض حصوله. فمعنى النزاع في مفهوم الشرط- مثلاً- ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ و هل هي ظاهرة في ذلك؟ لا ان بعد دلالتها على هذا المفهوم و ظهورها فيه يتنازع في حجته، فان هذا لا- معنى له، و ان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلاً: مفهوم الشرط حجة أم لا. و لكن غرضهم ما ذكرنا

كما انه لا نزاع في دلالة بعض الجمل على مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة على ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام و محل النزاع في دلالة نوع تلك الجملة، كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۳

۲- نزاع در حجت مفهومی

شکی نیست که اگر کلام دارای مفهوم باشد، ظاهر در آن مفهوم است و لذا حجتی از متکلم بر سامع و از سامع بر متکلم است كما اینکه در سایر ظواهر همین طور است.

پس معنای نزاع در حجت مفهومی و اینکه- مثلاً- می گویند مفهوم شرط حجت است یا نه، چیست؟ و بر فرض که این نزاع، معنی داشته باشد در مباحث الفاظ داخل نیست چرا که مراد در مباحث الفاظ تشخیص ظهور کلام و تبیین صغریات حجت ظهور است. بنابراین به جاست که این بحث همچون بحث حجت ظهور و حجت کتاب و ... در مباحث حجت داخل شود.

جواب: نزاع مذکور در حقیقت برمی گردد به نزاع در وجود دلالت بر مفهوم. یعنی اینکه آیا جمله در مفهوم ظهور دارد یا نه. و به عبارت روشن تر نزاع در حصول مفهوم برای جمله است نه در حجت آن بعد از فرض حصولش. پس معنای نزاع در مفهوم شرط- مثلاً- این است که جمله شرطیه با قطع نظر از قرائن مخصوص، آیا بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط دلالت دارد یا نه؟ و آیا ظهور در این معنی دارد یا نه؟

نه اینکه بعد از دلالت بر این مفهوم و ظهورش در این معنی در حجت اش نزاع شود، چنین نزاعی معنی ندارد. گرچه برخی تعبیّرات علما موهم چنین مطلبی است مثل اینکه می گویند: مفهوم شرط حجت است یا نه ولی باید دانست که غرض علما، همین معنایی است که ما گفتیم.

همچنین در اینکه برخی جملات همراه با قرینه خاص، دلالت بر مفهوم دارند، نزاعی نیست. بلکه موضوع سخن و محل نزاع در این است که نوع جمله شرطیه- مثلاً- با فرض تجرّد از قرائن خاصه آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۴

۳- اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلى مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة:

۱- مفهوم الموافقة: ما كان الحكم في المفهوم موافقا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، فان كان الحكم في المنطوق، الوجوب- مثلاً- كان في المفهوم، الوجوب أيضا، و هكذا. كدلالة الاولوية في مثل قوله تعالى: فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ [۵۲] على النهي عن الضرب و الشتم للابوين و نحو ذلك مما هو اشد اهانة و ايلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

و قد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب». و لا نزاع في حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية على تعدى الحكم إلى ما هو أولى في علّة الحكم و له تفصيل کلام یأتی فی موضعه.

۲- مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا في السنخ للحكم الموجود في المنطوق، و له موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها

بالتفصیل، و هی سته: ۱- مفهوم الشرط؛ ۲- مفهوم الوصف؛ ۳- مفهوم الغایه؛ ۴- مفهوم الحصر؛ ۵- مفهوم العدد؛ ۶- مفهوم اللقب.
 الأول- مفهوم الشرط تحریر محل النزاع
 لا- شک فی أنّ الجملة الشرطیة یدلّ منطوقها بالوضع علی تعلیق التالی فیها علی المقدم الواقع موقع الفرض و التقدير. و هی علی
 نحوین:

۱- أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أي أن المقدم هو نفس موضوع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۵

۳- اقسام مفهوم

اشاره

مفهوم، به موافق و مخالف تقسیم می‌شود:

۱- مفهوم موافق: آنجاست که حکم در مفهوم، از نظر سنخ، موافق حکم موجود در منطوق باشد. مثلاً اگر حکم در منطوق وجوب است، در مفهوم نیز وجوب باشد و همین‌طور مثل دلالت اولویت در کلام خدای متعال: «به پدر و مادر اف نگو» که دال بر نهی از ضرب و شتم پدر و مادر و ارتکاب اهانت‌ها و آزارهای شدیدتر از اف گفتن که به حکم آیه حرام شده، می‌باشد. و گاهی این مفهوم، فحوای خطاب نامیده می‌شود و نزاعی در حجت مفهوم موافقت نیست یعنی مقتضای دلالت اولویت، این است که حکم به موردی که از حیث علت حکم اولویت دارد تعدی و سرایت می‌کند (مثل تعدی حکم حرمت از اف گفتن به مثل ضرب و شتم و آزارهای شدیدتر) و در این زمینه، سخن مفصل‌تر در جای خودش خواهد آمد.

۲- مفهوم مخالف: آنجاست که حکم در مفهوم از حیث سنخ، با حکم منطوق مخالف باشد و برای آن مصادیق متعددی وجود دارد که درباره آن‌ها بحث و کلام زیادی واقع شده و آن موارد را با تفصیل ذکر می‌کنیم که شش قسمند: ۱- مفهوم شرط ۲- مفهوم وصف ۳- مفهوم غایت ۴- مفهوم حصر ۵- مفهوم عدد ۶- مفهوم لقب

اول: مفهوم شرط

تحریر محل نزاع:

اشاره

شکی نیست که منطوق جمله شرطیه به موجب وضع بر تعلیق تالی بر مقدم که مفروض و مقدّر گرفته شده، دلالت دارد و جمله شرطیه دو گونه است:

۱- یک صورت این است که جمله شرطیه برای بیان موضوع حکم باشد یعنی مقدم، همان خود موضوع حکم باشد و این در جائی است که حکم در تالی، منوط به شرط در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۶

الحکم، حیث یکون الحکم فی التالی منوطاً بالشرط فی المقدم علی وجه لا یعقل فرض الحکم بدونه، نحو قولهم: «إن رزقت ولداً فاختنه»، فإنه فی المثال لا- یعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده. و منه قوله تعالى: وَلَا تُكْرِهُوا فَتِياتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ

تَحْصُنًا [۵۳] فإنه لا يعقل فرض الإكراه على البغاء إلّا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

و قد اتفق الاصوليون على أنّه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالى على تقدير انتفاء المقدم إلّا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع. و لا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية فى المثالين، فلا يقال: «ان لم ترزق ولدا فلا تختنه» و لا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاكروهن على البغاء».

۲- ألا- تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدون، نحو قولهم: «إن أحسن صديقك فاحسن إليه»، فان فرض الإحسان إلى الصديق لا- يتوقف عقلا- عليه فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

و هذا النحو الثانى من الشرطية هو محل النزاع فى مسألتنا، و مرجعه إلى النزاع فى دلالة الشرطية على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى انه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق - كالوجوب مثلا- على تقدير انتفاء الشرط. و إنما قلنا «نوع الحكم»، لأن شخص كل حكم فى القضية الشرطية أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۷

مقدم است بگونه‌ای که فرض حکم بدون آن شرط، معقول نیست مثل قول کسانی که می‌گویند: «ان رزقت ولدا فاختنه» یعنی اگر خدا فرزندی به تو داد، ختنه‌اش کن. در این مثال، فرض ختان فرزند قابل تصور نیست مگر بعد از فرض وجود فرزند. و از همین قبیل است قول خدای متعال که می‌فرماید: اگر کنیزکان شما خواستند خود را حفظ کنند، آنان را بر زنا اکراه نکنید. در اینجا اکراه بر زنا معقول نیست مگر بعد از فرض اراده حفظ و عفت از جانب کنیزکان (یعنی اگر خود کنیزکان نخواهند عقیف باشند، دیگر اکراه معنایی ندارد).

اصوليون اتفاق نظر دارند که این گونه جملات شرطیه مفهوم ندارند چون انتفاء شرط به معنای انتفاء موضوع حکم است و لذا معنا ندارد که در فرض انتفاء مقدم، حکم به انتفاء تالی کنیم مگر از باب سالبه به انتفاء موضوع. و در چنین صورتی، حکم به انتفاء نیست بلکه انتفاء الحكم است و از این رو در مثال فوق، جمله شرطیه مفهوم ندارد و لذا گفته نمی‌شود: اگر خدا به تو فرزندی نداد، او را ختنه نکن؛ و گفته نمی‌شود: اگر کنیزان نخواستند عقیف باشند، آنها را بر زنا اکراه کن».

۲- صورت دوم این است که جمله شرطیه برای بیان موضوع نباشد و این در جایی است که حکم در تالی منوط به شرط باشد به گونه‌ای که فرض حکم بدون شرط، ممکن باشد، مثل قول آنها که می‌گویند: اگر دوست به تو احسان کرده تو هم به او نیکی کن. در اینجا فرض احسان به دوست، عقلا متوقف بر فرض صدور احسان از جانب او نیست، چرا که می‌توان به دوست احسان کرد، چه او حسان کند و چه نکند.

و همین قسم دوم از شرطیات، محل نزاع در باب مفهوم است و باز گشت این نزاع به این است که آیا شرطیه دلالت بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط دارد یا نه، یعنی آیا از طبیعت تعلیق بر شرط، انتفاء نوع حکم معلق - مثل وجوب - در فرض انتفاء شرط به دست می‌آید یا نه؟

و اینکه گفتیم نوع حکم، به خاطر این است که شخص هر حکمی در قضیه شرطیه یا غیر شرطیه، با انتفاء موضوعش و یا انتفاء یکی از قيود موضوع منتفی می‌شود، چه قضیه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۸

و فى مفهوم الشرطية قولان اقواما انها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

المناطق فى مفهوم الشرط

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف على دلالتها- بالوضع أو بالإطلاق- على أمور ثلاثة مترتبة:

۱- دلالتها على الارتباط و الملازمة بين المقدم و التالى؛

۲- دلالتها- زیاده على الارتباط و الملازمة- على ان التالى معلق على المقدم و مترتب عليه و تابع له، فیکون المقدم سببا للتالى. و المقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشئ و ان كان شرطاً و نحوه، فیکون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول؛

۳- دلالتها- زیاده على ما تقدم- على انحصار السببية فى المقدم، بمعنى انه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى.

و توقف المفهوم للجملة الشرطية على هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة اتفاقية، أو كان التالى غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً و لكن لا- على نحو الانحصار فيه- فإنه فى جميع ذلك لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى. و إنما الذى ينبغى اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة فى هذه الامور الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً لتكون حجة فى المفهوم. و الحق ظهور الجملة الشرطية فى هذه الامور وضعاً فى بعضها و إطلاقاً فى البعض الآخر.

۱- اما دلالتها على الارتباط و وجود العلقه الزوميه بين الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحكم التبادر. و لكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتى ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئه التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. و عليه فاستعمالها فى الاتفاقية يكون بالعناية و ادعاء التلازم و الارتباط بين المقدم و التالى إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۹۹

مفهوم داشته باشد و چه نداشته باشد. و در مفهوم قضیه شرطیه دو قول است، قوی ترین قول اینست که شرطیه بر انتفاء حکم در هنگام انتفاء شرط، دلالت می کند.

مناط در مفهوم شرط

دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، توقف دارد بر اینکه جمله شرطیه یا به موجب وضع و یا از راه اطلاقش، بر امور سه گانه مترتب زیر، دلالت کند:

۱- دلالت بر ارتباط و ملازمه بین مقدم و تالی

۲- علاوه بر دلالت قبلی- دلالت بر اینکه تالی معلق بر مقدم و مترتب بر آن و تابع آن است و در نتیجه مقدم سبب تالی است و مقصود از سبب در اینجا، هر چیزی است که شئ بر آن مترتب باشد و لو اینکه شرط و امثال آن باشد و لذا سبب در اینجا، اعم از سبب به اصطلاح علم معقول (فلسفه) است.

۳- علاوه بر دو دلالت قبلی، دلالت بر انحصار سببیت در مقدم داشته باشد بدین معنا که سبب دیگری که تالی مترتب بر آن باشد، موجود نباشد.

و توقف مفهوم جمله شرطیه بر این امور سه گانه، روشن است، چون اگر جمله شرطیه، اتفاقية باشد یا تالی مترتب بر مقدم نباشد و یا مترتب باشد اما (علیت مقدم برای تالی) به صورت منحصره نباشد، دیگر از انتفاء مقدم، انتفاء تالی لازم نمی آید.

و آنچه که بجاست اثبات شود این است که جمله شرطیه به موجب وضع یا بسبب اطلاق، ظهور در این امور سه گانه دارد تا اینکه حجت در مفهوم باشد و حق این است که جمله شرطیه در بعضی از این امور سه گانه ظهور وضعی دارد و در برخی، دلالت اطلاقی دارد. [۵۴]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۹۹

اما دلالت شرطیه بر ارتباط و علقه لزومیه بین مقدم و تالی، ظاهراً به حکم تبادر و ناشی از وضع است و البته منظور، وضع خصوص

ادوات شرط نیست تا اینکه این وضع، انکار شود بلکه مراد، وضع هیئت ترکیبیه برای مجموعه جمله شرطیه است. و بنابراین استعمال جمله شرطیه در اتفاقیه (آنجا که ارتباط بین مقدم و تالی، لزوم ندارد) با عنایت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۰

اتفقت لهما المقارنه فی الوجود؛

۲- و اما دلالتها علی ان التالی مترتب علی المقدم بأی نحو من انحاء الترتب فهو بالوضع ایضا، 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 تبادل ترتب التالی علی المقدم عنها، فانها تدل علی أنّ المقدم وضع فیها موضع الفرض و التقدير، و علی تقدير حصوله فالتالی حاصل عنده تبعا أی يتلوه فی الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لا بدیهه الجزاء عند فرض حصول الشرط. و هذا لا- يمكن ان ينكره الا مكابر أو غافل، فان هذا هو معنی التعليق الذی هو مفاد الجملة الشرطیه التی لا مفاد لها غیره. و من هنا سموا الجزء الأول منها شرطا و مقدا، و سموا الجزء الثاني جزاء و تالیا.

فاذا كانت جملة انشائية، أی ان التالی متضمن لانشاء حکم تکلیفی أو وضعی، فانها تدل علی تعليق الحكم علی الشرط، فتدل علی انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق علیه الحكم.

و إذا كانت جملة خبریه، أی ان التالی متضمن لحکایه خبر، فانها تدل علی تعليق حکایته علی المقدم، سواء كان المحکّی عنه خارجا و فی الواقع مترتبا علی المقدم- فتتطابق الحکایه مع المحکّی عنه، کقولنا «ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود»- أو مترتب علیه بأن كان العکس کقولنا: «ان كان النهار موجودا فالشمس طالعه» أو كان لا ترتب بينهما کالمتضائین فی مثل قولنا: «ان كان خالد ابنا لزيد فزيد ابوه».

۳- و اما دلالتها علی ان الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بدیل لذلك الشرط، و کذا لو كان معه شيء آخر یكونان معا شرطا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۱

خاص و ادعای این است که وقتی مقدم و تالی مقارنت در وجود دارند، بین آنها تلازم و ارتباط برقرار است.

۲- و اما دلالت شرطیه بر اینکه تالی به یکی از صور ترتب، مترتب بر مقدم است، همچون دلالت قبلی، به موجب وضع است و لكن نه بدین معنا که جمله شرطیه دو تا وضع دارد: یک وضع برای تلازم و یکی برای ترتب، بلکه بدین معنی که با وضع واحد برای نوعی ارتباط خاص که همان ترتب تالی بر مقدم است، وضع شده است. و دلیل بر این مدعا، تبادل ترتب تالی بر مقدم از جمله شرطیه است، چرا که شرطیه دلالت دارد بر اینکه مقدم در جایگاه فرض و تقدیر قرار گرفته که هرگاه حاصل شود، تالی هم به دنبال آن حاصل گردد. یا بگو متبادر از شرطیه، اجتناب ناپذیر بودن جزا در فرض حصول شرط است و این مطلبی است که جز فرد مکابر (مجادل) یا غافل آن را انکار نمی کند و این همان معنای تعليق است که مفاد جمله شرطیه است و شرطیه جز این، معنای دیگری ندارد و از همین جاست که جزء اول شرطیه را شرط و مقدم و جزء دوم را جزاء و تالی نامیده اند.

حال اگر جمله، انشائیه باشد یعنی تالی مشتمل بر انشاء حکم تکلیفی یا وضعی باشد، دلالت بر تعليق حکم بر شرط خواهد کرد و در نتیجه دال بر این خواهد بود که حکم در هنگام انتفاء شرطی که حکم بر آن معلق است، منتفی می شود. و اگر جمله شرطیه، جمله خبریه باشد یعنی تالی مشتمل بر حکایت خبری باشد، دلالت می کند بر اینکه حکایت خبر در تالی، معلق بر مقدم است، خواه محکّی عنه در خارج و در عالم واقع نیز مترتب بر مقدم باشد که در نتیجه حکایت با محکی عنه مطابق باشد مثل این سخن که می گوئیم: اگر خورشید طلوع کند، روز موجود می شود یا برعکس، تالی مترتب علیه باشد مثل اینکه بگوئیم: اگر روز موجود است پس خورشید طالع است. یا اصلا ترتبی بین آن دو نباشد مثل متضایفین در مثل جمله: اگر خالد، فرزند زید است پس زید، پدر

خالد است.

۳- و اما دلالت شرطیه بر انحصار شرط، از راه اطلاق است. چون اگر شرط دیگری برای جزء به عنوان بدیل شرط مزبور در کار باشد و یا اگر در کنار شرط، جزء دیگری باشد که هر دو با هم شرط حکم باشند، این احتیاج به بیان زائد دارد یا با عطف به وسیله «أو» در صورت اول

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۲

للحكم - لاحتاج ذلك إلى بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في انه بعنوانه الخاص مستقلا هو الشرط المعلق عليه الجزء فاذا اطلق تعليق الجزء على الشرط فإنه يستكشف منه ان الشرط مستقل لا قيد آخر معه و انه منحصر لا بدیل ولا عدل له، و الا لوجب على الحكيم بيانه و هو - حسب الفرض - في مقام البيان. و هذا نظير ظهور صيغه افعال بإطلاقها في الوجوب التعيني و التعيني.

و إلى هنا تم لنا ما أردنا أن نذهب إليه 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 ان يتطرق إليه الشك الا مع قرينه صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. و يشهد لذلك استدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية أبي بصير قال: «سألت ابا عبد الله عن الشاء تذبح فلا تتحرّك و يهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: لا تأكل! إن عليا عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»، فإن 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.

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزء

و من لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، و قد تعدد الشرط فيهما و كان الجزء واحدا. و هذا يقع على نحوين:

۱- ان يكون الجزء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الاذان فقصر، و إذا خفيت الجدران فقصر»؛

۲- ان يكون الجزء قابلا للتكرار كما في نحو: «إذا اجنبت فاغتسل. إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۳

(بدلیت) و یا عطف بوسیله «و او» در صورت دوم (معیت در شرط). چرا که ترتب بر شرط ظهور در این دارد که آن شرط با عنوان خاص خود مستقلا، شرطی است که جزء بر آن معلق است. پس اگر تعلیق جزء بر شرط معلق گذاشته شود، از این اطلاق کشف می شود که شرط مستقل بوده، قید دیگری همراه آن نیست و بدیل و عدلی ندارد و الا بر گوینده حکیم که علی الفرض در مقام بیان است، ذکر آن واجب است.

و این ظهور، شبیه ظهور اطلاقی صیغه افعال در وجوب عینی و تعینی است. [۵۵]

تا اینجا آنچه می خواستیم بگوئیم پایان پذیرفت و آن این بود که جمله شرطیه در اموری که به سبب آن ها ظهور در مفهوم دارد، ظاهر است.

و در هر حال، ظهور جمله شرطیه در مفهوم، چیزی نیست که مورد تردید باشد مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف در کار باشد و یا جمله شرطیه برای بیان موضوع، وارد شده باشد. و شاهد این مطلب، استدلال امام صادق علیه السلام در روایت ابی بصیر از راه مفهوم است که می گوید: «از آن حضرت در مورد گوسفندی سؤال کردم که ذبح می شود و از تحرک باز می ایستد و خون زیاد و تازه از آن خارج می شود. حضرت فرمودند: از آن نخور، چرا که علی علیه السلام می فرمود: وقتی پاهای گوسفند تکان خورد و یا پلکهایش بسته شد، بخور» این استدلال امام صادق علیه السلام به قول علی علیه السلام بجا نیست مگر اینکه برای قول آن حضرت

مفهوم قائل باشیم و مفهوم آن این است: مادام که پاها تکان نخورده و پلک چشم‌ها بسته نشده، نخور.

وقتی شرط متعدد و جزاء واحد باشد

و از لواحق بحث مفهوم شرط، آنجاست که دو جمله شرطیه یا بیشتر وارد شود به گونه‌ای که شرط در آن‌ها متعدد باشد اما جزاء واحد باشد و این بر دو گونه است:

۱- یک صورت این است که جزاء قابل تکرار نباشد مثل تقصیر (کوتاه کردن نماز) در مسافرت که در روایت آمده: (وقتی اذان مخفی شد نماز را قصر بخوان- و وقتی دیوارهای بلد مخفی شد، نماز را قصر بخوان).

۲- صورت دیگر این است که جزاء قابل تکرار باشد، مثل: «اگر جنب شوی غسل کن، اگر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۴

مسست میتا فاغسل».

اما النحو الأول، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناء على مفهوم الشرط، و لكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

الوجه الأول- ان نقيذ كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما في الاستقلال بالسيب، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق- 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 واحده 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 الشرطين معا أو أحدهما، كما لو كانا جمله واحده. الوجه الثاني- ان نقيدهما من ناحية ظهورهما في الانحصار، ذلك الظهور الناشئ من الإطلاق المقابل للتقييد بأو. و حينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلي؛ أو الجامع بينهما على ان يكون كل منهما مصداقا له، و ذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما و لو كان عرفيا.

و اذ يدور الأمر بين الوجهين في التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين في الاستقلال أو تقييد ظهورهما في الانحصار؟ قولان في المسألة.

و الأوجه- على الظاهر- هو التصرف الثاني، لأن 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 بالاضافه إلى المقدار الذي دل عليه منطوق الشرطيه الأخرى، لأن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۵

میت را مس کردی غسل کن».

و اما در صورت اول، بنا بر مفهوم شرط، بین دو دلیل تعارض پیدا می‌شود و لكن تعارض، بین مفهوم هر دلیل با منطوق دلیل دیگر است و این روشن است. پس بایستی در هریک از آن‌ها به یکی از دو وجه زیر تصرف کنیم:

(وجه اول): اینکه ظهور هر دو شرط را در سببیت استقلالی قید بنیم و این همان ظهور ناشی از اطلاق است که- قبلا گفتیم- عطف با واو، تقيیدی در مقابل آن اطلاق می‌باشد. در نتیجه این تقييد، در حقیقت شرط، مرکب از دو شرط می‌شود و هر شرط، جزئی از سبب برای تالی می‌شود و در نتیجه، دو جمله به منزله جمله واحدی می‌شوند که مقدم آن، مرکب از دو شرطیه است و مفاد آن این طور می‌شود: هرگاه اذان و دیوارها با هم مخفی شدند، نماز را قصر کن.

و در این صورت می‌توان گفت این دو جمله با هم یک مفهوم دارند و آن این است که در فرض انتفاء هر دو شرط و یا یکی از آن

دو، جزاء منتفی است، کما اینکه اگر یک جمله واحد بودند، مفهومش همین بود.

(وجه دوم): اینکه دو جمله را از حیث ظهورشان در انحصار، مقید کنیم و این ظهور همان ظهور ناشی از اطلاقی است که مقابل تقيید با «أو» است. در این صورت شرط یا یکی از آن دو به نحو بدلیت است و یا جامع بین آن دوست به گونه‌ای که هریک از آن دو مصداق آن جامع تلقی شود و این در جایی است که بتوان - و لو عرفا - بین آن دو جامعی فرض کرد.

و چون امر دائر بین این دو گونه تصرف است، باید دید کدام اولی است؟ آیا اولی این است که ظهور دو شرطیه در استقلال را قید بنیم یا ظهور آن دو در انحصار را؟ در اینجا دو قول است.

و قول وجیه‌تر - ظاهرا - تصرف و تقيید دوم است. چرا که منشأ تعارض بین آن دو، ظهورشان در انحصار است که ظهور در مفهوم از آن لازم می‌آید و در نتیجه - چنانکه گفتیم - منطوق هر دلیل با مفهوم دیگری متعارض می‌شود. پس چاره‌ای نیست جز اینکه با لحاظ مقدار دلالت منطوق هر شرطیه، از ظهور شرطیه دیگر در انحصار دست برداریم چون ظهور منطوق، قوی‌تر است. اما ظهور هریک از دو شرطیه در استقلال، معارضی ندارد تا از آن دست برداریم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۶

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 مستقلا في التأثير، فإذا انفرد أحدهما كان له التأثير في ثبوت الحكم. و ان حصلا معا، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. و ان تقارنا كان الاثر لهما معا و يكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

و اما النحو الثاني - و هو ما إذا كان الجزاء قابلا للتكرار - فهو على صورتين:

- ۱- ان يثبت بالدليل ان كلا من الشرطين جزء السبب. و لا كلام حينئذ في ان الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معا؛
- ۲- ان يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط ان كلا من الشرطين سبب مستقل - سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن - فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معا في وقت واحد أو متعاقبين: ان القاعدة أي شيء تقتضي؟ هل تقتضي تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد - كما في مثال تداخل موجبات الضوء من خروج البول أو الغائط و النوم و نحوهما - أم تقتضي عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما في مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليوميه و حصول الآيات؟ أقول: لا شبهة في انه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل.
- و اما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. و الحق ان القاعدة فيه عدم التداخل.
- بيان ذلك: ان لكل شرطية ظهورين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۷

حال وقتی قول دوم راجح شد یعنی در ظهور دو شرطیه در انحصار تصرف کردیم، هریک از دو شرطیه، در تأثیر مستقل خواهند شد و لذا اگر یکی به تنهایی حاصل شد، تأثیر خودش را در حکم خواهد داشت و اگر هر دو حاصل شدند، در صورت تعاقب، تأثیر از آن اولی است و اگر معیت داشتند، تأثیر از آن هر دوست و این دو به منزله سبب واحد محسوب می‌شوند چرا که طبق فرض، تکرار جزاء ممکن نیست.

*** و اما صورت دوم که جزاء قابل تکرار باشد، به دو گونه است:

- ۱- یکی اینکه با دلیل ثابت شود که هریک از دو شرط، جزء سبب است و در این صورت بحثی نیست که جزاء واحد است و هنگام حصول هر دو شرط با هم، این جزاء حاصل می‌شود.

۲- صورت دیگر این است که از دلیل مستقل و یا از ظاهر دلیل شرط ثابت شود که هریک از دو شرط، سبب مستقل اند، خواه برای قضیه شرطیه مفهوم باشد و خواه نباشد. در اینجا اختلاف شده که اگر هر دو شرط در وقت واحد اتفاق افتاد یا به صورت متعاقب واقع شدند، مقتضای قاعده چیست؟ آیا مقتضای قاعده، تداخل اسباب است و لذا قضیه شرطیه، یک جزاء دارد کما اینکه در مثل تداخل موجبات وضوء یعنی خروج بول یا غائط و خوابیدن و امثال این‌ها، همین‌طور است یا مقتضای قاعده، عدم تداخل است و لذا با تکرار شرط، جزاء نیز مکرر می‌شود کما اینکه در مثال تعدد وجوب نماز با تعدد اسبابش یعنی دخول وقت نماز روزانه و حصول نماز آیات [۵۶] چنین است؟

می‌گوییم: بدون شبهه، اگر دلیل خاصی بر تداخل یا عدم تداخل وارد شود، باید به آن دلیل تمسک کرد و اما اگر دلیل خاصی وارد نشده باشد، محل خلاف است و حق این است که مقتضای قاعده در این موارد عدم تداخل است.

بیان این مسئله از این قرار است که: هر جمله شرطیه‌ای دو ظهور دارد:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۸

۱- ظهور الشرط فیها فی الاستقلال بالسببیه. هذا الظهور يقتضى ان يتعدد الجزاء فی الشرطيتين موضوعتي البحث، فلا- تتداخل الاسباب؛

۲- ظهور الجزاء فیها فی ان متعلق الحكم فيه صرف الوجود. و لما كان صرف الشئ لا يمكن ان يكون محکوما بحکمین، فيقتضى ذلك ان يكون لجميع الاسباب جزاء واحد و حکم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب.

و علی هذا، فيقع التنافی بین هذین الظهورین، فاذا قدمنا الظهور الأول لا بد ان نقول بعدم التداخل. و إذا قدمنا الظهور الثاني لا بد ان نقول بالتداخل، فأیهما أولى بالتقديم؟ و الارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط علی ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقا علی 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 علیه لا يستقیم للجزاء ظهور فی وحدة المطلوب. فيخرج المقام عن باب التعارض بین الظهورین، بل يكون الظهور فی التعدد رافعا للظهور فی الوحدة، لأن الظهور فی الوحدة لا يكون الا بعد فرض سقوط الظهور فی التعدد أو بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلا ينعقد الظهور فی الوحدة.

فالقاعدة فی المقام- إذن- عدم التداخل. و هو مذهب أساطین العلماء الأعلام قدس الله اسرارهم.

تنبيهان ۱- تداخل المسببات

إن البحث فی المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتساءل فیها عما إذا كان تعددها يقتضى المغایرة فی الجزاء و تعدد المسببات- بالفتح- أو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۰۹

۱- شرط در آن، ظهور در سببیت استقلالی دارد و این ظهور اقتضا می‌کند که جزاء نیز در دو شرطیه مورد بحث، متعدد شود و در نتیجه اسباب متداخل نباشند.

۲- جزاء در آن، ظهور دارد که متعلق حکم، صرف وجود است و از آنجا که صرف شیء، امکان ندارد که محکوم به دو حکم باشد، مقتضای آن این است که همه اسباب، در فرض اجتماع، جزاء واحد و حکم واحد داشته باشند و لازمه‌اش تداخل اسباب است.

و بنابراین بین این دو ظهور تنافی پدید می‌آید. حال اگر ظهور اول را مقدم کردیم باید قائل به عدم تداخل بشویم و اگر ظهور دوم را مقدم دانستیم باید قائل به تداخل بشویم، حال کدامیک مقدم است؟ ارجح این است که ظهور شرط مقدم بر ظهور جزاء است، چون جزاء معلق بر شرط است و لذا در ثبوت و اثبات، تابع آن است. بنابراین اگر شرط واحد باشد جزاء نیز واحد است و اگر شرط

متعدد باشد جزاء هم متعدد است و اگر مقدم به حسب ظهور دو شرطیه- متعدد باشد، جزا هم تابع آن است و لذا دیگر جزاء، ظهوری در وحدت مطلوب نخواهد داشت. و از این رو این بحث از باب تعارض بین دو ظهور خارج می‌شود، بلکه ظهور در تعداد، ظهور در وحدت را برمی‌دارد چون ظهور در وحدت وقتی است که ظهور در تعداد سقوط کند و یا اصلا نباشد و اما با وجود این ظهور (در تعدد) اصلا ظهور در وحدت منعقد نمی‌شود. پس قاعده در این مقام، عدم تداخل است و این همان رأی علماء اعلام (قدس سرهم) است.

دو تنبیه

۱- تداخل مسببات:

بحث در مسئله سابق درباره این است که وقتی اسباب متعدّدند آیا تعدد آنها مقتضی مغایرت در جزاء و تعدّد مسببات نیز هست؟ یا مقتضی نیست و لذا اسباب متداخل می‌شوند؟ و بجاست این مسئله، مسئله تداخل اسباب نامیده شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۰

لا یقتضی فتتداخل الاسباب، و ینبغی ان تسمی ب «مسألة تداخل الاسباب».

و بعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ینبغی ان یبحث ان تعدد المسببات إذا كانت تشترک فی الاسم و الحقیقه کالغسل هل یصح ان یکتفی عنها بوجود واحد لها أو لا یکتفی؟ و هذه مسألة اخرى غیر ما تقدم تسمی ب «مسألة تداخل المسببات»، و هی من ملحقات الاولى.

و القاعدة فیها أيضا: عدم التداخل. و السرّ فی ذلك: أنّ سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد و ان أتى به بئیه امتثال الجميع یحتاج إلى دلیل خاص، كما ورد فی الاغسال بالاکتفاء بغسل الجنابة عن باقی الاغسال و ورد أيضا جواز الاکتفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة. و مع عدم ورود الدلیل الخاص فان کل وجوب یقتضی امتثالا خاصا به لا یغنی عنه امتثال الآخر و ان اشترکت الواجبات فی الاسم و الحقیقه.

نعم قد یستثنی من ذلك ما إذا كان بین الواجبین نسبة العموم و الخصوص من وجه، و كان دلیل کل منهما مطلقا بالاضافة إلى مورد الاجتماع، كما إذا قال- مثلا- «تصدّق علی مسکین» و قال- ثانيا- «تصدّق علی ابن سبیل». فجمع العنوانین فی شخص واحد بأن كان فقیرا و ابن سبیل فان التصدق علیه یكون مسقطا للتکلیفین.

۲- الأصل العملی فی المسألتین:

إن مقتضی الأصل العملی عند الشک فی تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثیر السببین فی تکلیف واحد متیقن، و إنما الشک فی تکلیف ثان زائد. و الأصل فی مثله البراءة.

و بعکسه فی مسألة تداخل المسببات، فان الأصل یقتضی فی عدم التداخل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۱

حال پس از فراغت از عدم تداخل اسباب، بجاست این بحث مطرح شود که در مسببات- در صورت اشتراک در اسم و حقیقت [۵۷] مثل غسل‌ها- آیا می‌توان به یکی اکتفا کرد یا نمی‌توان؟

و این مسئله دیگری غیر از قبلی است و مسئله تداخل مسببات نامیده می‌شود و از ملحقات مبحث اولی است و قاعده در این مسئله نیز عدم تداخل است. [۵۸]

و سر این مطلب این است که: سقوط واجبات متعدد با یک فعل- بدین صورت که آن فعل واحد را به نیت امتثال جمیع آن واجبات

انجام دهد- احتیاج به دلیل خاص دارد، کما اینکه در مسئله اغسال وارد شده که غسل جنابت، از بقیه غسلها کفایت می‌کند. و نیز وارد شده که یک غسل، از غسلهای متعدد، کفایت می‌کند و اما اگر دلیل خاصی وارد نشود، هر وجوبی، امثال خاص خودش را اقتضا می‌کند و امثال دیگر، جای آن را نمی‌گیرد و و لو اینکه چند واجب، از حیث اسم و حقیقت مشترک باشند. بله در صورتی که بین دو واجب، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد و دلیل هریک، نسبت به مورد اجتماع، مطلق باشد، این قاعده استثناء می‌خورد [۵۹] مثل اینکه مولی بگوید: «مسکینی را صدقه بده» و دوباره بگوید: «در راه مانده‌ای را صدقه بده» و شخص واحدی جامع هر دو عنوان باشد یعنی هم فقیر باشد و هم در راه مانده، در این صورت صدقه دادن به او مسقط هر دو تکلیف خواهد بود. [۶۰]

۲- اصل عملی در دو مسئله فوق:

مقتضای اصل عملی در هنگام شک در تداخل اسباب، تداخل است چون تأثیر دو سبب در تکلیف واحد، یقینی است و شک، تنها در تکلیف زائد است و در چنین موردی، اصل برائت جاری می‌شود.

و اما در مسئله تداخل مسببات بعکس است، یعنی اصل، اقتضای عدم تداخل دارد- چنانکه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۲

کما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكالیف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكالیف الثابتة لو فعل فعلا واحدا. و مقتضى القاعدة- في مثله- الاشتغال، بمعنى ان الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، فلا يكتفي بفعل واحد في مقام الامثال.

الثانی- مفهوم الوصف موضوع البحث

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت و غيره، فيشمل الحال و التمييز و نحوهما مما يصلح ان يكون قيدا لموضوع التكليف. كما انه يختص بما اذا كان معتمدا على موصوف، فلا- يشمل ما اذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم نحو وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، [۶۱] فانّ مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. و السرّ في ذلك أنّ الدلالة على انتفاء الوصف لا بدّ فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مَرَّةً و يتجرّد عنه اخرى، حتى يمكن فرض نفى الحكم عنه.

و يعتبر- أيضا- في المبحوث عنه هنا ان يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه، لأنه لو كان مساويا أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقا و تقييدا في الموصوف، حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف.

و اما دخول الأخص من وجه في محل البحث فإنّما هو بالقياس إلى مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه- لو كان له مفهوم- عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة و هي المعلوفة. و اما بالقياس إلى مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعا،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۳

اشارت شد- چرا که بعد از ثبوت تکالیف متعدد به سبب اسباب متعدد، اگر مکلف یک فعل واحد انجام دهد، شک می‌شود که آیا تکالیف متعدد ساقط می‌شوند یا نه؟ و مقتضای قاعده- در مثل این موارد- اشتغال است. بدین معنا که اشتغال یقینی، فراغ یقینی می‌طلبد و لذا در مقام امثال، نباید به فعل واحد اکتفا کرد.

دوم- مفهوم وصف

موضوع بحث:

مقصود از وصف در این بحث، معنایی اعم از نعت و غیر نعت است و لذا شامل حال و تمیز و امثال آن‌ها از اموری که می‌توانند قید موضوع تکلیف باشند، می‌شود. چه اینکه این بحث مخصوص وصفی است که متکی به موصوف باشد و لذا شامل آنجایی که خود وصف، موضوع حکم است مثل «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» نمی‌شود، چرا که مثل این مورد، در بحث مفهوم لقب داخل است و سر این مطلب این است که دلالت بر انتفاء حکم در صورت انتفاء وصف، لزوماً وقتی است که فرض کنیم موضوع ثابتی برای حکم وجود دارد که گاهی همراه با وصف است و گاهی مجرّد از وصف، تا فرض نفی حکم از آن موضوع امکان داشته باشد.

همچنین در وصف مورد بحث، شرط است که نسبت به موصوف، اخص مطلق یا من وجه باشد، چون اگر مساوی و یا اعم مطلق باشد، موجب تضییق و تقيیدی در موصوف نمی‌شود تا اینکه فرض انتفاء حکم از موصوف در فرض انتفاء وصف، درست باشد. و اما دخول اخص من وجه در محل بحث، از حیث نسبت وصف با مورد افتراق موصوف از وصف است. مثلاً در مثال (در گوسفند چرائی، زکات واجب است) - اگر بگوئیم وصف مفهوم دارد - مفهومش این است که در گوسفند غیر چرائی یعنی علوفه‌ای، زکات واجب نیست و اما نسبت به مورد افتراق وصف از موصوف، قطعاً دلالتی بر مفهوم ندارد و لذا این مثال دلالت نمی‌کند که زکات در غیر گوسفند چرائی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۴

فلا يدل المثال على عدم الزكاة في غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل - مثلاً - لأن الموضوع - وهو الموصوف الذي هو الغنم في المثال - يجب ان يكون محفوظاً في المفهوم، و لا يكون متعرضاً لموضوع آخر لا - نفياً و لا اثباتاً. فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة على عدم الزكاة في الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

الأقوال في المسألة و الحق فيها

لا شك في دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، و لا شك في عدم الدلالة عند وجود القرينة على ذلك، مثلاً إذا ورد الوصف مورد الغالب الذي يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً و عدماً، نحو قوله تعالى: وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ [۶۲] فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها في حجوركم لانها غالباً تكون كذلك، و الغرض منه الإشعار بعلّة الحكم، اذ ان اللائي تربى في الحجور تكون كالبنات.

و إنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا في ان مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أى انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لا يدل؟ نظير الاختلاف المتقدم في التقييد بالشرط. و في المسألة قولان، و المشهور القول الثاني و هو عدم المفهوم.

و السر في الخلاف يرجع إلى ان التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أى ان الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع، باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۵

(مثل طلا) یا در غیر چرائی مثل شتر، وجود ندارد. چرا که موضوع که همان موصوف است مثل گوسفند در این مثال، بایستی در مفهوم محفوظ باشد و مفهوم، نفياً و اثباتاً، متعرض موضوع دیگر نیست. پس قول بعض شافعیه مبنی بر اینکه همین قضیه مذکور (در گوسفند چرائی زکات واجب است) دال بر عدم وجوب زکات در شتر معلوفه است، قطعاً قولی ناموجه است.

شکی نیست که اگر قرینه خاصی بر مفهوم باشد، وصف مفهوم دارد و اگر قرینه خاصی بر نفی مفهوم باشد، وصف مفهوم ندارد. مثل آنجا که وصف به عنوان غلبه آمده باشد که از آن فهمیده می‌شود حکم، وجودا و عدما منوط به آن وصف نیست مثل کلام خداوند «وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ» (یعنی بر شما حرام است... [۶۳] ربیبه‌هایی که در کنار شما [۶۴] هستند، نساء، ۲۳) در این گونه موارد، هیچ مفهومی نیست (چه مبنای ما، ثبوت مفهوم در وصف باشد و چه عدم ثبوت مفهوم) زیرا فهمیده می‌شود که خداوند، ربیبه را به این علت با وصف فی حجورکم (در دامن و در کنار خودتان) آورده است که غالبا چنین هستند و غرض از آن، اشعار به علت حکم است. چون دخترانی که در دامن انسان پرورش می‌یابند، در حکم دختران خود انسانند و بحثی که بین علماء هست، آنجاست که قضیه خالی از قرائن مخصوص باشد. اینجاست که علما اختلاف دارند در اینکه آیا صرف تقييد با وصف، بر مفهوم یعنی انتفاء حکم موصوف در فرض انتفاء حکم وصف، دلالت دارد یا نه؟ شبیه همان اختلافی که قبلا در باب شرط، مطرح گردیده و در اینجا نیز دو قول است و مشهور، قول دوم یعنی عدم مفهوم است.

و سرّ در این اختلاف، برمی‌گردد به اینکه آیا تقييد وصفی، در واقع تقييد خود حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۶

المؤلف من الموصوف و الوصف؟

فان كان الأول، فان التقييد بالوصف يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضي - بعد فرض اناطة الحكم بالوصف - انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

و ان كان الثاني، فإن التقييد لا يكون ظاهرا في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ انه يكون التعبير بالوصف و الموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا ان الموضوع ذات الموصوف و الوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلا رباعيا قائم الزوايا متساوي الأضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه 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 «شكل رباعي قائم الزوايا متساوي الأضلاع» و هي بمنزلة كلمة مربع، فكما أن جملة «اصنع مربعا» لا تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لا تدلّ عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الظاهر في الوصف - لو خلّى و طبعه من دون قرينة - أنّه من قبيل الثاني أي أنّه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقا غير مقيد. فلا مفهوم للوصف.

و من هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

۱- انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه؛

و الجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. و كفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم و تقييده به.

۲- إن الأصل في القيود أن تكون احترازية؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۷

است یعنی حکم منوط به آن است، یا تقييد خود موضوع حکم یا متعلق موضوع است که در موارد مختلف، مختلف می‌شود و در این صورت موضوع یا متعلق موضوع، مجموع مؤلف از موصوف و وصف خواهد بود؟!!

اگر قول اول درست باشد (تقييد حکم)، وصف ظهور در انتفاء حکم هنگام انتفاء وصف خواهد داشت و این، مقتضای اطلاق است چرا که - با فرض منوط بودن حکم بر وصف - اطلاق اقتضا دارد که حکم منحصر در حصول همان وصف باشد، کما اینکه همین مطلب را در تقييد شرطی هم گفتیم.

و اما اگر قول دوم صحیح باشد، دیگر تقييد وصفی، ظهور ندارد که حکم در فرض انتفاء وصف، منتفی شود چون در این صورت از قبیل مفهوم لقب می‌شود. زیرا تعبیر وصف و موصوفی، فقط برای تحدید و تعریف موضوع حکم خواهد بود، نه اینکه دلالت کند موضوع حکم، ذات موصوف است و وصف، قید حکم بر موصوف می‌باشد. مثل اینکه کسی بگوید:

«شکلی چهار ضلعی و قائم الزاویه و متساوی الاضلاع ترسیم کن». از این تعبیر، فهمیده می‌شود که مقصودش مربع است و از مربع با این قیودی که دال بر آن است تعبیر کرده است، چرا که موضوع، مجموع معنایی است که با عبارت مؤلف از موصوف و وصف بر آن دلالت شده و این عبارت «شکل چهار ضلعی قائم الزاویه متساوی الاضلاع» است که به منزله کلمه مربع قرار گرفته است. پس همان‌طور که جمله «مربع ترسیم کن» دلالت بر انتفاء حکم در فرض انتفاء وصف ندارد، این عبارت هم که به منزله آن است، دلالت بر مفهوم ندارد، زیرا این جمله در حقیقت از قبیل وصفی است که همراه با موصوف نمی‌باشد. (یعنی وصف به تنهایی آمده و حکم لقب دارد).

حال که این مطلب را فراگرفتی، می‌گوئیم: اگر وصف خودش باشد و قرینه‌ای نباشد، ظهور در این دارد که قید موضوع است نه قید حکم و لذا حکم از جهت وصف، مطلق و غیر مقید است و بنابراین وصف مفهوم ندارد.

و با این تقریر روشن می‌شود ادله زیر که برای مفهوم وصف اقامه شده، باطل است:

۱- اگر وصف دلالت بر انتفاء حکم در فرض انتفاء وصف نکند، فائده‌ای در ذکر وصف باقی نمی‌ماند. و جواب این است که فائده وصف تنها در این نیست که به حکم برگردد و برای مفید بودن وصف، کافیت که موضوع با آن مشخص شود و به آن قید بخورد.

۲- اصل در قیود این است که احترازی باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۸

و الجواب: ان هذا مسلم، و لكن معنى الاحتراز هو تضيق دائرة الموضوع و إخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. و نحن نقول به و ليس هذا من المفهوم في شيء، لأن اثبات الحكم لموضوع لا ينفى ثبوت نسخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. و الحاصل ان كون القيد احترازا لا يلزم ارجاعه قيدا للحكم.

۳- إن الوصف مشعر بالعلية، فيلزم اناطة الحكم به.

و الجواب: ان هذا الإشعار و ان كان مسلما، الا انه ما لم يصل إلى حدّ الظهور لا ينفع في الدلالة على المفهوم.

۴- الاستدلال بالجمال التي ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله ۶: «مطل الغنى ظلم».

و الجواب: ان ذلك على تقديره لا- ينفع، لأن لا- نمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحيانا لوجود قرينة، و إنما موضوع البحث في اقتضاء طبع الوصف لو خلى و نفسه للمفهوم. و في خصوص المثال نجد القرينة على اناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم و الموضوع. فيفهم أن السبب في الحكم بالظلم كون المدين غنيا، فيكون مظهره ظلما، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلا يكون مظهره ظلما.

الثالث- مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ثَمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، [۶۵] و نحو «كلّ شيء حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه»، فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۱۹

و جواب این است که: این مطلب مسلم است و لكن معنای احتراز این است که دائره موضوع تنگ شود و غير قيد (غير مقيد) از شمول شخص حکم خارج گردد و ما نیز به این مطلب اذعان داریم، اما این، معنای مفهوم وصف نیست. چون اثبات حکمی برای

موضوعی، منافاتی با این ندارد که سنخ همان حکم (نه شخص همان حکم) برای غیر آن موضوع ثابت باشد، کما اینکه در مفهوم لقب همین طور است و حاصل مطلب اینکه، احترازی بودن قید لزوماً موجب نمی‌شود که آن را به حکم ارجاع دهیم.

۳- وصف مشعر به علیت است، بنابراین لازم است حکم منوط به وصف باشد.

و جواب این است که: این اشعار گرچه مسلم است و لکن تا به حدّ ظهور نرسد، دلالت بر مفهوم ندارد.

۴- استدلال با جملاتی که دلالت آن‌ها بر مفهوم ثابت شده است مثل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «امروز و فردا کردن بدهکار ثروتمند، ظلم است» (مفهوم این روایت این است که مفاطله فقیر، ظلم نیست).

و جواب این است که: این جمله و امثال آن بر فرض که دلالت بر مفهوم داشته باشد، در بحث ما نفعی ندارد، زیرا ما منع نمی‌کنیم که برخی اوقات به خاطر وجود قرینه، تقیید وصفی، مفهوم دارد و اما بحث در اینست که خود وصف جدای از قرینه، آیا اقتضای مفهوم دارد یا نه. و در مورد مثال فوق می‌بینیم قرینه برای منوط کردن حکم (یعنی ظلم) بر وصف غنی وجود دارد و آن مناسبت حکم و موضوع است. لذا از قرینه فهمیده می‌شود که سبب حکم به ظلم، این است که بدهکار، غنی است و در نتیجه مفاطله (امروز و فردا کردن) او ظلم است. برخلاف مدیون فقیر که عاجز از پرداخت دین است و لذا سهل انگاری و تأخیر او ظلم نیست.

سوم: مفهوم غایت

اگر تقیید به غایت وارد شود مثل «روزه را تا شب ادامه دهید» و «هر چیزی حلال است تا اینکه بدانید مشخصاً حرام است» اصولیون از دو جهت اختلاف کرده‌اند:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۰

الجهة الاولى - فی دخول الغایة فی المنطوق، أی فی حکم المغیة، فقد اختلفوا فی أنّ الغایة - و هی الواقعة بعد أداء الغایة نحو «إلی» و «حتى» - هل هی داخله فی المغیة حکماً، أو خارجة عنه، و إنما ینتهی إلیها المغیة موضوعاً و حکماً؟

علی أقوال:

منها، التفصیل بین کونها من جنس المغیة فتدخل فیہ، نحو «صمت النهار إلی اللیل»، و بین کونها من غیر جنس 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 السمکة حتی رأسها». و الظاهر انه لا- ظهور لنفس التقیید 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 لك حلال»، فإنه لا معنی لدخول معرفة الحرام فی حکم الحلال.

ثم ان المقصود من کلمة «حتى» التي یقع الکلام عنها هی «حتى الجارة»، دون العاطفة و ان كانت تدخل علی الغایة أیضاً، لأن العاطفة ینبغ دخول ما بعدها فی حکم ما قبلها، لأن هذا هو معنی العطف، فإذا قلت: «مات الناس حتی الانبیاء» فان معناه ان الانبیاء ماتوا أیضاً. بل «حتى العاطفة» تفید أنّ الغایة هو الفرد الفائق علی سائر أفراد المغیة فی القوة أو الضعف، فکیف یتصور ألا یرکون المعطوف بها داخل فی الحکم، بل قد یرکون هو الأسبق فی الحکم، نحو: «مات کلّ اب حتی آدم».

الجهة الثانية - فی مفهوم الغایة. و هی موضوع البحث هنا، فإنه قد اختلفوا فی أنّ التقیید بالغایة - مع قطع النظر عن القرائن الخاصة - هل یدل علی انتفاء سنخ الحکم عما وراء الغایة و عن الغایة نفسها أیضاً إذا لم تکن داخله فی المغیة، أو لا؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۱

(جهت اول) در دخول غایت در منطوق یعنی در حکم مغتیا: اصولیون اختلاف کرده‌اند در اینکه غایت که بعد از ادات غایت مثل «الی» و «حتی» واقع می‌شود آیا حکما در مغتیا داخل است یا خارج است بدین معنی که مغتیا موضوعا و حکما [۶۶] به وسیله غایت، پایان می‌یابد؟ علما در اینجا چند قول دارند:

– یک قول این است که باید تفصیل داد بین آنجا که غایت از جنس مغتیا است که در این صورت، غایت در مغتیا داخل می‌شود مثل «روزه گرفتم تا شب» (در اینجا شب از نظر زمان، از جنس روز است و روزه شب با روزه روز، هم‌سنخ‌اند) و اما اگر غایت از جنس مغتیا نباشد، در آن داخل نمی‌شود مثل: هر چیزی حلال است تا ...» (در اینجا دو حکم حلال و حرام از یک سنخ نیستند).

– قول دیگر این است که اگر غایت بعد از «الی» باشد، در مغتیا داخل نیست و اگر بعد از «حتی» باشد، داخل است مثل: «ماهی را تا سرش بخور».

ظاهر این است که خود تقیید به غایت، ظهوری ندارد که غایت در مغتیا داخل است یا داخل نیست، بلکه این مسئله تابع موارد و قرائن مخصوصی است که در کلام موجود باشد.

آری، در این، خلافتی نیست که اگر غایت، غایت حکم باشد، داخل در مغتیا نیست مثل «هر چیزی حلال است ...» چرا که داخل بودن معرفت حرام (یعنی: حتی تعرف) در حکم حلال، معنایی ندارد.

نکته دیگر اینکه مقصود از کلمه «حتی» که از آن سخن می‌گوئیم، حتیّ جاژه است نه عاطفه، گرچه عاطفه بر سر غایت نیز می‌آید. چون در عاطفه، حتما بایستی ما بعد آن در حکم ماقبلش داخل شود چرا که معنای عطف، همین است. پس اگر گفتی: مردم مردند حتیّ انبیاء، معنایش اینست که انبیاء نیز مردند. بلکه حتی عاطفه، مفید این معناست که غایت، فردی است که بر سایر افراد مغتیا از حیث قوت یا ضعف، برتری دارد (به ترتیب مثل: جاءنی القوم حتی الامیر، جاءنی القوم حتی الفقیر) لذا چگونه می‌توان تصور کرد که معطوف به وسیله حتیّ، داخل در حکم نباشد، بلکه گاهی در حکم، اُسبق است مثل: همه پدرها مردند حتی حضرت آدم علیه السلام.

(جهت دوم) در مفهوم غایت نیز علما اختلاف کرده‌اند و موضوع بحث در اینجا همین است که تقیید به وسیله غایت – با قطع نظر از قرائن مخصوص – آیا دلالت دارد بر اینکه سنخ حکم از ماوراء غایت و از خود غایت، وقتی که داخل در مغتیا نباشد، منتفی است یا نه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۲

فنقول: ان المدرک فی دلالة الغایة علی المفهوم کالمدرک فی الشرط و الوصف، فاذا کانت قیدا للحکم کانت ظاهرة فی انتفاء الحکم فیما ورائها، و اما إذا کانت قیدا للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها علی المفهوم.

و علیه فما علم فی التقیید بالغایة انه راجع إلی الحکم فلا اشکال فی ظهوره فی المفهوم؛ مثل قوله علیه السلام: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه نجس» و کذلک مثال کل شیء حلال.

و ان لم يعلم ذلک من القرائن فلا یبعد القول بظهور الغایة فی رجوعها إلی الحکم و انها غایة للنسبة الواقعة قبلها، و کونها غایة لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذی یتحتاج إلی البیان و القرینة. فالقول بمفهوم الغایة هو المرجح عندنا.

الرابع – مفهوم الحصر معنی الحصر

الحصر له معنیان

۱- القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء کان من نوع قصر الصفة علی الموصوف، نحو «لا سیف الا ذو الفقار و لا فتی الا علی»، أم من نوع قصر الموصوف علی الصفة، نحو «ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ» [۶۷]، إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ [۶۸].

۲- ما یعمّ القصر و الاستثناء الذی لا یسمى قصرا بالاصطلاح نحو فَشَرُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا [۶۹] و المقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۳

پس می گوئیم: مدرک دلالت غایت بر مفهوم همانند مدرک در مفهوم شرط و وصف است.

لذا اگر غایت، قید حکم باشد، ظهور در انتفاء حکم از ماورای غایت خواهد داشت و اما اگر غایت، فقط قید موضوع باشد (مثل:

الصائم الى الليل مثاب) یا قید محمول باشد (مثل: ثواب الصوم لكل صائم الى الليل) دلالتی بر مفهوم ندارد.

بنابراین در تقیید به وسیله غایت، اگر علم داریم که قید به حکم می خورد، بلاشکال ظهور در مفهوم دارد مثل قول امام علیه السلام که می فرماید: هر چیزی طاهر است تا اینکه علم پیدا کنی که نجس است و همچنین است مثال «هر چیزی حلال است...».

و اما اگر این امر (یعنی رجوع قید به حکم) از قرائن معلوم نشد، بعید نیست قائل شویم که غایت ظهور دارد در اینکه به حکم باز می گردد و غایت نسبتی است که قبل از ذکر غایت، در جمله آمده است و اما اینکه غایت، غایت خود موضوع یا خود محمول باشد، محتاج بیان و قرینه است.

پس نتیجه آنکه، قول به مفهوم غایت، نسبت به سایر اقوال در نزد ما ترجیح دارد.

چهارم: مفهوم حصر

معنای حصر:

حصر دارای دو معناست:

۱- قصر به اصطلاح معروف در نزد علمای بلاغت، خواه از قبیل قصر صفت در موصوف باشد مثل «شمشیر تیز جز ذو الفقار نیست و جوانمرد، کسی جز علی علیه السلام نیست» و خواه از قبیل قصر موصوف بر صفت باشد مثل «محمد صلی الله علیه و آله و سلم نیست جز فرستاده خدا» و «تو فقط انداز کننده هستی».

۲- معنای دوم، اعم از قصر و استثناء است که قصر اصطلاحی نامیده نمی شود مثل «همه نوشیدند الا اندکی» و مقصود از قصر در اینجا، همین معنای دوم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۴

اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا ان نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

۱- «الّا»، و هی تأتی لثلاثه وجوه:

۱- صفه بمعنی غیر؛

۲- استثنائیه؛

۳- أداة حصر بعد النفی.

اما «الا الوصفیه»، فهی تقع وصفا لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهی تدخل من هذه الجهة فی مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهومين فهی كذلك، و الا فلا. و قد رجحنا فيما سبق ان الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلا:

«فی ذمتی لزید عشرة دراهم الا درهم» بجعل «الا درهم» وصفا، فإنه یثبت فی ذمته تمام العشرة الموصوفة بانها لیست بدرهم. و لا یصح أن تكون استثنائية لعدم نصب درهم. و لا مفهوم لها حينئذ فلا تدل على عدم ثبوت شیء آخر فی ذمته لزید.

و اما «الاستثنائية»، فلا- ينبغي الشك في دلالتها على المفهوم، و هو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن «الا» موضوعاً للإخراج و هو الاستثناء، و لازم هذا الإخراج، بالزوم البين بالمعنى الأخص، ان يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. و لما كان هذا الزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

و اما «أداة الحصر بعد النفي»، نحو «لا صلاة الا بطهور»، فهي في الحقيقة من نوع الاستثنائية.

فرع- لو شككنا في مورد ان كلمة «الا» استثنائية، أو وصفية، مثل ما لو قال

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۵

اختلاف مفهوم حصر به سبب اختلاف ادوات آن:

مفهوم حصر- چنانکه خواهید دید- به لحاظ اختلاف ادوات حصر، مختلف است و لذا بر ما لازم است که درباره ادوات حصر، یک به یک بحث کنیم:

۱- (الّا): این کلمه به سه صورت به کار می‌رود: ۱- صفت به معنای غیر ۲- برای استثناء ۳- به عنوان ادوات حصر بعد از نفي.

اما «الّا» ی وصفی مانند سائر اوصاف، به عنوان وصف برای ما قبل خود به کار می‌رود. و لذا از این جهت در مفهوم وصف داخل می‌شود و لذا اگر در وصف قائل به مفهوم شدیم در الّا ی وصفی هم باید قائل به مفهوم بشویم و الّا نه. ما در مباحث قبلی، ترجیح دادیم که وصف مفهوم ندارد و بنابراین اگر کسی مثلاً- اقرار کند و بگوید: «برای زید در ذمه من ده درهم است الّا یک درهم» بدین صورت که «الّا یک درهم» وصف باشد، تمام ده درهم به عنوان موصوف «الّا یک درهم» بر گردن او ثابت می‌شود و صحیح نیست که الّا در این جمله، استثنائية باشد چون کلمه درهم، منصوب نیست و در این صورت الّا، مفهوم ندارد و دلالت بر عدم ثبوت چیز دیگری بر گردن قائل برای زید ندارد.

و امّا «الّا» ی استثنائية، بدون شک دلالت بر مفهوم دارد و مفهوم آن، انتفاء حکم مستثنی منه از مستثنی است چرا که «الّا» برای اخراج یعنی استثناء کردن وضع شده است و لازمه این اخراج به نحو لزوم بین بالمعنى الاخص (یعنی روشن و واضح) این است که مستثنی به نقيض حکم مستثنی منه، محکوم باشد و از آنجا که این لزوم، بین و روشن است بعضی از علما گفته‌اند این مفهوم از باب منطوق است و امّا «الّا» به عنوان ادوات حصر بعد از نفي، مثل «نماز نیست جز به طهور» (لا صلاة الا بطهور) در حقیقت، از نوع الّا ی استثنائية است.

(نکته فرعی): اگر شک کنیم که کلمه الّا در موردی، استثنائي است یا وصفی، مثل اینکه مقرر بگوید: «لیس فی ذمتی لزید عشرة درهم»

اهم الّا درهم» [۷۰] در اینجا ممکن است «الّا» وصفی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۶

المقرر: «لیس فی ذمتی لزید عشرة درهم الا درهم»، اذ يجوز فی المثال أن تكون الا وصفية، و يجوز أن تكون استثنائية- فان الأصل فی کلمة «الا» أن تكون للاستثناء؛ فیثبت فی ذمته فی المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفية فإنه لا یثبت فی ذمته شیء، لأنه یكون قد نفی العشرة الدرهم كلها الموصوفة تلك الدرهم بانها لیست بدرهم.

۲- «إنما»، و هی أداة حصر مثل کلمة «الا»، فاذا استعملت فی حصر الحكم فی موضوع معین دلت بالملازمة البينة علی انتفائه عن غیر ذلك الموضوع و هذا واضح.

۳- «بل»، و هی للضراب، و تستعمل فی وجوه ثلاثة:

الأول- للدلالة علی ان المضروب عنه وقع عن غفلة أو علی نحو الغلط، و لا دلالة لها حينئذ علی الحصر، و هو واضح.

الثانی - 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 إبطال ما ثبت أولا، نحو أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ [۷۱]. 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 وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، [۷۲] و مثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو «العالم محمد»، و «ان القول ما قالت حذامه». و نحو ذلك مما هو مفصل في علم البلاغة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۷

باشد و ممکن است استثنائی باشد و اصل در کلمه آلا این است که استثنائی باشد و در این صورت، آنچه بر گردن گوینده ثابت می شود فقط یک درهم است و اما اگر وصفی باشد، چیزی بر گردش ثابت نیست چون او ده درهم را نفی کرده و این ده درهم موصوف است به اینکه یک درهم نیست.

۲- (أثما): این کلمه نیز همانند آلا از ادات حصر است و لذا وقتی برای حصر حکم در موضوع معینی استعمال شود، به صورت ملازمه بین، دلالت بر انتفاء آن حکم از غیر آن موضوع دارد و این، روشن است «مثل أئمة المؤمنون إخوة: فقط مؤمنان هستند که با هم برادرند».

۳- (بل): این کلمه برای اضراب (برگشتی از حکم قبلی) است و به سه صورت استعمال می شود: (اول) برای دلالت بر اینکه مضروب عنه، از روی غفلت یا اشتباه واقع شده است و در این صورت دلالتی بر حصر ندارد و این، واضح است (مثل: جاءني زيد بل عمرو).

(دوم) برای دلالت بر تأکید مضروب عنه و تثبیت آن مثل: زيد عالم بل شاعر (: زيد عالم است بلکه شاعر هم هست) در این صورت نیز دلالتی بر حصر ندارد.

(سوم) برای دلالت بر ردّ و ابطال آنچه قبلا بیان شده مثل «أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ، بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ» (آیا می گویند او مجنون است؟ هرگز چنین نیست بلکه او به حق برای آنان آمده است) در اینجا دلالت بر حصر دارد و لذا دارای مفهوم است و این آیه کریمه دلالت می کند که پیامبر به غیر حق، نیامده است.

۴- هیئات دیگری غیر از ادوات، بر حصر دلالت دارند مثل تقدم مفعول همچون:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و همچون تعریف مسند بالام جنس و مقدم کردن آن مثل (العالم محمّد) (که در اصل، محمد عالم بوده است) و (ان القول ما قالت حذام) [۷۳] و امثال این ها از هیئات دیگر که در علم بلاغت، تفصیل داده شده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۸

فان هذه الهيئات ظاهرة في الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلا ينبغي الشك في ظهورها في المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوما بينا. و تفصيل الكلام فيها لا يسعه هذا المختصر. و على كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس - مفهوم العدد

لا شك في ان تحديد الموضوع بعدد خاص لا يدل على انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «صم ثلاثة ايام من كل شهر» فإنه لا يدل على عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلا يعارض الدليل على استحباب صوم ايام اخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب - مثالا - 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 أصل 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، و كالسارق و السارقة في قوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [۷۴].

و معنی مفهوم اللقب نفی الحكم عما لا يتناوله عموم الاسم. و بعد ان ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۲۹

این هیئات ظهور در حصر دارند و اگر از آن‌ها حصر استفاده شود، شکی در ظهور آن‌ها در مفهوم نیست چرا که مفهوم، لازمه بین حصر است و تفصیل در این مطلب، در گنجایش این مختصر نیست. و به طور کلی هر چیزی که دلالت بر حصر داشته باشد به صورت ملازمه بین، دال بر مفهوم است.

پنجم: مفهوم عدد

شکی نیست که محدود ساختن موضوع به یک عدد خاص، دلالت بر انتفاء حکم در غیر آن تعداد نمی‌کند و لذا اگر گفته شود: سه روز از هر ماه را روزه بگیر، دلالت بر این نمی‌کند که روزه غیر سه روز، استحباب ندارد و لذا با دلیلی که دال بر استحباب روزه ایام دیگر ماه باشد، تعارضی ندارد.

آری، اگر حکم، مثلا - وجوب باشد و مشخص کردن عدد برای بیان حد اعلای واجب باشد، بلا شبهه دلالت می‌کند که بیش از آن عدد، واجب نیست مثل دلالت دلیلی که روزه سی روز ماه رمضان را واجب می‌کند و اما این دلالت از جهت خصوصیت مورد است نه از جهت اصل تحدید عددی، تا اینکه بگوئیم خود مفهوم عدد، دارای مفهوم است (چون گفته‌اند روزه واجب حد اکثر سی روز است، مفهوم دارد نه اینکه نفس عدد، مفهوم داشته باشد) پس حق این است که تحدید عددی، مفهوم ندارد.

ششم: مفهوم لقب

[۷۵] مقصود از لقب، هر اسمی است که موضوع حکم قرار گیرد خواه مشتق باشد و خواه جامد، مثل فقیر در عبارت: اطعم الفقیر، و سارق و سارقة در کلام خدای متعال که می‌فرماید: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. و معنای مفهوم لقب، نفی حکم از چیزی است که عمومیت آن اسم (لقب) شامل آن ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۰

استشکلنا فی دلالة الوصف علی المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلا عن ان يكون له ظهور فی الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، و هذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلا. و قد قيل: ان مفهوم اللقب اضعف المفهومات.

خاتمة - فی دلالة الاقتضاء و التنبيه و الاشارة

تمهید

يجرى كثيرا على لسان الفقهاء و الاصوليين ذكر دلالة الاقتضاء و التنبيه و الاشارة، و لم تشرح هذه الدلالات في أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. و لذلك رأينا ان نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. و البحث عنها يقع من جهتين: الاولى فی مواقع هذه الدلالات الثلاث و انها من أى أقسام الدلالات، و الثانية فی حجيتها.

الجهة الاولى - مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان «المفهوم»، هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوما بينا بالمعنى الأخص. و يقابله «المنطوق»، الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقة. و لكن يبقى هناك من المدلولات ما لا يدخل فى المفهوم و لا فى المنطوق اصطلاحا، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية [٧٦] على لفظ مفرد أو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۱

نمی‌شود و پس از اشکالی که در دلالت وصف بر مفهوم مطرح کردیم، عدم دلالت لقب بر مفهوم، اولی است. [۷۷] چرا که خود موضوع حکم با عنوانی که دارد، مشعر تعلیق حکم بر آن موضوع نیست، چه رسد به اینکه ظهور در انحصار حکم بر آن عنوان داشته باشد. آری، نهایت چیزی که از لقب فهمیده می‌شود این است که شخص حکم، شامل غیر آنچه که مشمول عمومیت اسم است نمی‌شود و در این، بحثی نیست. اما بر اینکه نوع حکم برای موضوع دیگر ثابت نیست، لقب اصلا چنین دلالتی ندارد. و گفته شده است که مفهوم لقب، ضعیف‌ترین مفهومات است.

خاتمه دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره

مقدمه:

در لسان فقها و اصولیون، دلالت اقتضاء و تنبیه و اشاره، زیاد مطرح می‌شود، اما در اکثر کتب اصولی متعارف، این دلالتها تشریح نشده است و لذا به نظر ما رسید که قدری مفصل در این زمینه بحث کنیم تا افراد مبتدی را مفید افتد و بحث از این دلالات، از دو جهت است: یکی از حیث موقعیت و جایگاه این دلالتها و اینکه این‌ها از کدام قسم دلالتها محسوب می‌شوند و دیگر از جهت حجّیت آن‌ها.

جهت اول: جایگاه دلالات سه‌گانه

اشاره

قبلا گذشت که مفهوم، همان مدلول جمله ترکیبیه‌ای است که به نحو لزوم بین بالمعنى الأخص، لازمه منطوق است و مقابل مفهوم، منطوق است که مدلول خود لفظ برطبق دلالت مطابقی است.

و اما برخی دلالت‌ها باقی مانده که اصطلاحا نه داخل در مفهوم‌اند و نه داخل در منطوق مثل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۲

معنى مفرد ليس مذكورا فى المنطوق صريحا، أو إذا دل الكلام على مفاد جملة لازمة للمنطوق الا ان اللزوم ليس على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص. فان هذه كلها لا تسمى مفهوما و لا منطوقا، إذن ما ذا تسمى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمى مثل هذه الدلالة- على وجه العموم- الدلالة السياقية، 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 أو اللفظ المقدّر. و قسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الاقتضاء و التنبيه و الاشارة: فلنبحث عنها واحدة واحدة.

۱- دلالة الاقتضاء

و هى أن تكون الدلالة مقصودة للمتکلم بحسب العرف، و يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة أو عادة عليها. مثالها قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام»، فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الأحكام و الآثار الشرعية

لتكون هي المنفیه حقیقه، لوجود الضرر و الضرار قطعاً عند المسلمين، فيكون النفي للضرر باعتبار نفي آثاره الشرعيه و أحكامه. و مثله «رفع عن امتي ما لا يعلمون و ما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد الا في المسجد» فان صدق الكلام و صحته تتوقف على تقدير كلمه «كامله» محذوفه ليكون المنفي كمال الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: وَ سَأَلَ الْقُرْيَةُ، [۷۸] فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۳

آنجا که کلام به نحو دلالت التزامی [۷۹] بر لفظ مفرد یا معنای مفردی که صریحاً در منطوق ذکر نشده، دلالت کند (به نحوی که اگر آن لفظ نباشد، عبارت از نظر ادبی غلط است و اگر آن معنی نباشد، عبارت از حیث معنای عقلی غلط است) و مثل آنجا که کلام بر معنایی که لازمه منطوق است دلالت دارد، اما لزوم به نحو لزوم بین بالمعنی الأخص نیست. تمام این مدلولات، نه مفهوم نامیده می‌شوند و نه منطوق، و لذا جای این سؤال هست که این دلالت‌ها در این موارد چه نامیده شود؟

می‌گوئیم: مناسب‌ترین اسم در مثل چنین دلالت‌هایی این است که به طور کلی آن‌ها را دلالت سیاقیه بنامیم - کما اینکه این تعبیر در لسان برخی از بزرگان علم اصول دیده می‌شود - تا در مقابل دلالت مفهومی و منطوقی قرار گیرد و بنابراین مقصود از دلالت سیاقیه این است که سیاق کلام بر معنایی مفرد یا مرکب یا لفظ مقدّر دلالت کند و علماً این دلالت را به سه قسم اقتضاء، تنبیه و اشاره تقسیم کرده‌اند و لازم است از یکایک آن‌ها بحث کنیم:

۱- دلالت اقتضاء:

و این دلالت در مواردی است که مدلول عرفاً مقصود متکلم باشد و صدق کلام و یا درستی آن از حیث عقل یا شرع یا لغت یا عادت، متوقف بر آن دلالت باشد.

مثال این دلالت قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «ضرر و ضرار در اسلام نیست». صدق این سخن، متوقف بر این است که احکام و آثار شرعیه را به عنوان آنچه که نفی شده، در تقدیر بگیریم (و بگوئیم احکام و آثار شرعیه ضرری و ضراری در اسلام نیست) چرا که ضرر و ضرار قطعاً در بین مسلمین وجود دارد. پس نفی ضرر به اعتبار نفی آثار شرعیه و احکام ضرر است. نمونه دیگر حدیث رفع است که می‌فرماید: از امت من برداشته شده چیزهایی که نمی‌دانند و آنچه که بدان مضطر شوند...». نمونه دیگر قول امام علیه السلام است که فرمود: «نماز برای کسی که مسجد همسایه اوست نیست مگر در مسجد». صدق و صحت این کلام متوقف بر تقدیر كلمه «کامل» است که محذوف واقع شده، تا آنچه نفی گردیده، کمال نماز باشد نه اصل نماز.

نمونه سوم، سخن خداست که می‌فرماید: «از قریه سؤال کن». صحت این عبارت، عقلاً متوقف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۴

لفظ «أهل»، فیکون من باب حذف المضاف، أو علی تقدیر معنی أهل، فیکون من باب المجاز فی الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عني ألف» فان صحه هذا الكلام شرعاً تتوقف على طلب تملیکه أولاً له بالف لأنه لا عتق إلا فی ملک فیکون التقدير:

ملکني العبد بالف ثم اعتقه عني.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا وانت بما عندك راض و الرأي مختلف

فان صحته لغۀ تتوقف علی تقدیر «راضون» خبرا للمبتدأ «نحن»، لأن راض مفرد لا یصح ان یکون خبرا لنحن.

و جمیع الدلالات الالتزامیة علی المعانی المفردة، و جمیع المجازات فی الکلمة أو فی الإسناد ترجع إلى «دلالة الاقتضاء».

فان قال قائل: ان دلالة اللفظ علی معناه المجازی من الدلالة المطابقية، فكيف جعلتم المجاز من نوع دلالة الاقتضاء- نقول له: هذا صحيح، و مقصودنا من كون الدلالة علی المعنی المجازی من نوع دلالة الاقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام علی إرادة المعنی المجازی من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ علیه بتوسط القرينة.

و الخلاصة: ان المناط فی دلالة الاقتضاء شيان: الأول، أن تكون الدلالة مقصودة، و الثاني، ان یکون الكلام لا یرصد أو لا یصح بدونها. و لا یفرق فیها بین ان یکون لفظا مضمرًا، أو معنی مرادًا: حقیقیا أو مجازیا.

۲- دلالة التنبیه

و تسمی «دلالة الایماء» أيضا، و هی کالاولی فی اشتراط القصد عرفا و لکن من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۵

بر تقدیر لفظ «اهل» است و لذا از قبیل حذف مضاف می‌باشد و یا باید معنای اهل را در تقدیر بگیریم که از باب مجاز در اسناد خواهد شد (که قرینه لفظی ندارد ولی عقل حاکم بر تقدیر است، به خلاف مجاز در کلمه مثل رأیت اسدا فی الشارع که قرینه لفظی در کار است).

مثال چهارم، قول آن‌هاست که می‌گویند: بنده‌ات را از طرف من به هزار- درهم مثلا- آزاد کن. صحت این کلام، شرعا متوقف بر این است که اولاً- گوینده طلب تملیک به هزار درهم کند چرا که آزاد کردن بنده جز در ملک امکان‌پذیر نیست. پس جمله در تقدیر این است: به هزار درهم عبت را به من تملیک کن و سپس آن را از طرف من آزاد کن.

مثال پنجم، قول شاعر است: ما به آنچه نزد ماست راضی هستیم و تو به آنچه نزد توست راضی هستی و رأی‌ها مختلف است. صحت این شعر از نظر لغوی متوقف بر این است که کلمه «راضون» را به عنوان خبر برای مبتدای «سخن» در تقدیر بگیریم چون «راض» مفرد است و صحیح نیست که برای «سخن» خبر واقع شود.

و همه دلالت‌های التزامی بر معانی مفرد و همه مجازات در کلمه یا در اسناد، بازگشت به دلالت اقتضاء می‌کنند. حال اگر کسی بگوید: دلالت لفظ بر معنای مجازی‌اش از سنخ دلالت مطابقی است پس شما چگونه مجاز را از قبیل دلالت اقتضاء دانستید؟ می‌گوییم: این درست است و مقصود ما از اینکه دلالت بر معنای مجازی از نوع دلالت اقتضاء است این است که دلالت خود قرینه‌ای که با کلام همراه است بر اراده معنای مجازی از لفظ، دلالت اقتضاء است نه اینکه دلالت خود لفظ همراه با قرینه بر آن معنا، دلالت اقتضاء باشد (یعنی در رأیت اسدا یرمی، خود «یرمی» دلالت اقتضایی دارد بر اینکه مراد از اسد، رجل شجاع است، اما کلّ جمله، دلالت مطابقی دارد که مراد از اسد، رجل شجاع است).

خلاصه: مناط در دلالت اقتضاء دو چیز است: اول اینکه این دلالت، مورد قصد باشد، دوم اینکه کلام بدون آن دلالت، صادق و صحیح نباشد. و در این دلالت فرقی نمی‌کند که مدلول، لفظی مقدّر باشد یا معنایی باشد مورد قصد و اراده، چه حقیقی و چه مجازی.

۲- دلالت تنبیه

و این دلالت، دلالت ایماء نیز نامیده می‌شود و این نیز همانند قبلی مشروط به قصد عرفی است و لکن صدق یا صحت کلام، متوقف بر این دلالت نیست اما سیاق کلام به گونه‌ای است که با توجه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۶

غیر آن متوقف صدق کلام او صحتش علیها، و إنما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. و بهذا تفتقر عن دلالة الاقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. و لدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

۱- ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فتنه عليه بذكر ما يلزمه عقلا أو عرفا، كما إذا قال القائل: «دقت الساعة العاشرة» مثلا، حيث تكون الساعة العاشرة موعدا له مع المخاطب لينبهه على حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطبا من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «اني عطشان» للدلالة على طلب الماء.

و من هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو اخبر المخاطب بقوله:

«انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. و من هذا الباب أيضا الكنايات إذا كان المراد الحقيقي مقصودا بالإفادة من اللفظ، ثم كنى به عن شيء آخر.

۲- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطا أو مانعا أو جزءا، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها على كون ذلك الشيء علة أو شرطا أو مانعا أو جزءا أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتي: «أعد الصلاة» لمن سأل عن الشك في إعداد الثنائه، فإنه يستفاد منه ان الشك المذكور علة لبطلان الصلاة و للحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفر» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد ان الوقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

و مثال ثالث قوله: «بطل البيع» لمن قاله له: «بعت السمك في النهر»، فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

و مثال رابع قوله: «لا تعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۷

به آن، قطع پیدا می کنیم که آن لازم، مورد اراده گوینده است و یا بعید است که آن را اراده نکرده باشد. و با همین فرق، از دلالت قبلی امتیاز پیدا می کند چرا که در دلالت اقتضاء چنانکه گذشت، صدق یا صحت کلام متوقف بر آن است. و برای دلالت تنبيه، موارد زیادی است که اهم آنها را ذکر می کنیم:

۱- یکی آنجاست که متکلم بخواهد امری را بیان کند اما ملازم عقلی یا عرفی آن امر را ذکر کند. مثلا بگوید: «ساعت، ده شد» و فرض کنیم ساعت ده، موعد گوینده با مخاطب باشد، در اینجا این تعبیر، دلالت بر فرارسیدن موعد مورد اتفاق دارد. یا کسی بگوید: «خورشید طلوع کرد» و با این کلام به کسی که تازه از خواب بیدار شده، خطاب کند. این سخن برای بیان این نکته است که وقت انجام و اداء نماز صحیح، فوت شده است، یا گوینده‌ای برای دلالت بر ضرورت جستجوی آب بگوید: «من تشنه هستم». و از همین باب است آنجا که خبری را برای بیان لازم فائده آن ذکر می کنیم نه خود مفاد خبر.

مثل اینکه کسی به مخاطب بگوید: تو روزه دار هستی و مقصودش این باشد که گوینده عالم به روزه دار بودن مخاطب است. و کنایات از همین باب محسوب می شوند چرا که در کنایات [۸۰] و [۸۱] معنای حقیقی الفاظ، قصد می شود، اما آن معنا، کنایه از معنای دیگری است.

۲- مورد دیگر جایی است که کلام همراه با چیزی باشد که مفید این معنا باشد که آن چیز علت حکم، یا شرط حکم یا مانع حکم و یا جزء حکم است و یا عدم علت، عدم شرطیت، عدم مانعیت و عدم جزئیت را افاده کند. در این صورت ذکر حکم برای تنبيه بر این معناست که یا آن شیء علت است و یا شرط است و یا مانع است و یا جزء است و یا چنین نیست.

مثال آن، قول مفتی است که می گوید: نماز را اعاده کن، و این پاسخ در برابر سؤال کسی است که از شک در تعداد رکعات نماز

دو رکعتی می‌پرسد. از این پاسخ استفاده می‌شود که شک مذکور علت بطلان نماز و علت حکم به وجوب اعاده است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۸

مانعیه الكون فی الحمام للصلاة ... و هكذا.

۳- ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر و شربت»، فيفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء و انه من النهر. و مثل ما إذا قال: «قمت و خطبت» أي و خطبت قائما ... و هكذا.

۳- دلالة الإشارة

و يشترط فيها- على عكس الداليتين السابقتين- الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، و لكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوما غير بين أو لزوما يتنا بالمعنى الأعم، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين على أقل الحمل، و هما آية وَ حَمْلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا [۸۲] و آية وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ [۸۳] فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهرا يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

و من هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة بال لزوم البين بالمعنى الأعم. و لذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوبا تبعا لا اصليا، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، و إنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الإشارة.

الجهة الثانية- حجية هذه الدلالات

اما دلالة «الاقتضاء و التنبيه»، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة و ظهور؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۳۹

مثال دیگر قول امام عليه السلام است که می‌فرماید: کفارہ بده، برای کسی که عرض کرد: من در روز ماه رمضان با همسرم مباشرت داشته‌ام. از این فرمایش استفاده می‌شود که مباشرت در حال روزه واجب، موجب کفارہ می‌شود.

و مثال سوم، قول امام عليه السلام است که در پاسخ فردی که گفت: ماهی را در داخل رودخانه فروخته‌ام، فرمودند: بیع باطل است. از این پاسخ فهمیده می‌شود که در بیع، قدرت بر تسلیم، شرط است. و مثال چهارم، قول امام عليه السلام است که در پاسخ فردی که از نماز در حمام سؤال کرده بود، فرمودند: اعاده نمی‌کنی، و از این پاسخ فهمیده می‌شود که بودن در حمام، مانع صحت نماز نیست و ... همین‌طور است مثالهای دیگر.

۳- مورد دیگر آنجاست که کلام همراه با چیزی باشد که بعضی از متعلقات فعل را تعیین کند. مثل گوینده‌ای که می‌گوید: رسیدم به رودخانه و نوشیدم. از این مقارنت فهمیده می‌شود که مشروب، آب نهر بوده است و مثل آنجا که گوینده می‌گوید: بلند شدم و خطبه خواندم، که معنایش این است که ایستاده خطبه خواندم و ... همین‌طور.

۳- دلالت اشاره

در این دلالت- برعکس دو دلالت پیشین- شرط است که به حسب عرف، این دلالت در قصد استعمالی، مقصود نباشد و لكن مدلول آن، لازمه مدلول کلام است به نحو لزوم غیر بین و یا به نحو لزوم بین به معنای اعم، خواه این مدلول از کلام واحد استنباط شود و خواه از دو کلام.

مثال این مورد، دلالت دو آیه قرآن بر اقل دوران حمل (حاملگی) است و این دو آیه به قرار زیر است: «دوران حمل و فصال (دوران شیردهی) انسان سی ماه است» و «مادران اولاد خود را دو سال کامل، شیر می‌دهند» اگر مدت دو سال را از سی ماه کم کنیم،

باقی مانده آن شش ماه است و لذا فهمیده می شود که این شش ماه، اقل دوران حمل است. و از همین باب (دلالت اشاره) است دلالت وجوب یک چیز بر وجوب مقدمه آن. چرا که وجوب مقدمه، لازمه وجوب ذی المقدمه است به نحو لزوم بین به معنای اعم و از این رو، علما وجوب مقدمه را وجوب تبعی می دانند نه اصلی، چرا که در کلام، وجوب مقدمه مقصود اصلی نیست، بلکه تبعا یعنی به دلالت اشاره فهمیده می شود.

جهت دوم: حجّت این دلالات (اقتضاء، تنبیه و اشاره)

و اما در مورد دلالت اقتضاء و تنبیه، اگر دلالت و ظهور در کار باشد هیچ شکی در حجّت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۰

لأنه من باب حجية الظواهر، و لا كلام في ذلك.

و اما دلالة «الإشارة»، فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر و شك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض انها غير مقصودة و الدلالة تابعة للإرادة، و حقها ان تسمى إشارة 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، كالأخذ بلوازم اقرار المقر و ان لم يكن قاصدا لها أو كان منكرا للملازمة. و سيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء الله تعالى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۱

آن‌ها نیست زیرا از باب حجّت ظواهر، حجّت‌اند و در آن بحثی نیست.

و اما اینکه حجّت دلالت اشاره از باب حجّت ظواهر باشد، محل تأمل و شك است، زیرا دلالت نامیدن آن مسامحی است. چرا که فرض بر این است که این دلالت مورد قصد و اراده نیست و حال آنکه دلالت تابع اراده است و حق این است که فقط اشاره و اشعار نامیده شود و لفظ دلالت به کار نرود و لذا اصلا این دلالت از قبیل ظواهر نیست تا از این جهت حجّت باشد.

آری «اشاره» از باب ملازمه عقلیه- در آنجا که ملازمه‌ای در کار است- حجّت است و لذا لازمه آن، خواه حکم باشد یا غیر حکم، کشف می شود (مثل دزدی که اقرار می کند درب خانه بسته بوده است و لذا کشف می شود که از روی دیوار وارد خانه شده است) و مثل لوازم اقرار مقّر، گرچه خودش قصد آن‌ها را نداشته باشد و یا منکر ملازمه شود و این بحث در محل خود یعنی باب ملازمات عقلیه- ان شاء الله- خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۲

الباب الخامس العام والخاص

تمهید

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التي لا تحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ و تقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

و القصد من العام: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له. و قد يقال للحكم أنّه عام أيضا باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

و القصد من الخاص: الحكم الذي لا يشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو أنّه اللفظ الدال على ذلك.

و التخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملا له لو لا التخصيص.

و التخصّص: هو ان يكون اللفظ من أول الأمر - بلا تخصيص - غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۳

باب پنجم عام و خاص

مقدمه

(عام و خاص) از مفاهیم واضح و بدیهی‌ای هستند که نیازی به تعریف ندارند مگر به صورت شرح لفظ و برای تقریب معنا به ذهن. و لذا جایی برای تعریف عام و خاص با تعاریف حقیقی نیست.

و مقصود از (عام): لفظی است که معنایش شامل همه آنچه که صلاحیت انطباق عنوان عام را در ثبوت حکم دارد می‌شود. و گاهی به خود حکم نیز عام گفته می‌شود و این، به لحاظ شمول حکم نسبت به جمیع افراد موضوع (مثل الماء طاهر) یا متعلّق (مثل الصلاة واجبه) یا مکلف (مثل يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ...) است و مقصود از (خاص). حکمی است که فقط شامل بعضی از افراد موضوع یا متعلّق یا مکلف می‌شود و یا لفظی است که دال بر این حکم باشد.

و (تخصیص) به معنای اخراج بعضی افراد از شمول حکم عام است، البته در فرضی که اگر تخصیص نباشد، خود لفظ شامل آن افراد بشود.

و (تخصّص) بدین معناست که خود لفظ از ابتداء امر - بدون تخصیص - شامل فردی که مشمول حکم نیست، نشود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۴

أقسام العام

ينقسم العام إلى ثلاثة أقسام باعتبار تعلّق الحكم به:

۱- العموم الاستغراقي، و هو ان يكون الحكم شاملا - لكلّ فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعا للحكم، و لكلّ حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو «أكرم كلّ عالم»؛

۲- العموم المجموعي، و هو ان يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعا واحدا كوجوب الايمان بالائمة عليهم السلام، فلا يتحقّق الامتثال الا بالايان بالجميع؛

۳- العموم البدلي، و هو ان يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط - على البدل - موضوعا للحكم، فاذا امتثل في واحد سقط التكليف، نحو «اعتق أيّ رقبة شئت».

فان قال قائل: انّ عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحه ظاهرة لأن البدليّه تنافي العموم، اذ المفروض ان متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فردا واحدا فقط.

نقول في جوابه: العموم في هذا القسم معناه عموم البدليّه، أي صلاح كل فرد لأن يكون متعلقا أو موضوعا للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل في المطلق لا في العام.

و على كل حال، ان عموم متعلق الحكم لاحواله و أفراده إذا كان متعلقا للأمر الوجوبی أو الاستحبابی، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلي.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغي ان نشرع في تفصيل مباحث العام و الخاص في فصول:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۵

اقسام عام:

اشاره

به لحاظ تعلق حکم به عام، عام به سه قسم تقسیم می‌شود:

۱- عموم استغراقی: بدین معناست که حکم شامل تک تک افراد بشود و در نتیجه هر فرد به تنهایی، موضوع حکم باشد و هر حکم که متعلق به فردی از موضوع است، عصیان خاص خود را داشته باشد مثل: اکرام کن هر عالمی را.

۲- عموم مجموعی: بدین معناست که حکم برای مجموع با همان حیثیت مجموعی ثابت باشد و در نتیجه، خود مجموع به عنوان موضوع واحدی تلقی شود مثل وجوب ایمان به ائمه علیهم السّلام. و لذا امثال صورت نمی‌گیرد مگر با ایمان آوردن به جمیع ائمه علیهم السّلام.

۳- عموم بدلی: آن است که حکم برای یکی از افراد به صورت علی البدل ثابت باشد یعنی یک فرد فقط - به نحو علی البدل - موضوع حکم قرار گیرد و در نتیجه اگر حکم در یک فرد امثال شود دیگر تکلیف ساقط گردد مثل: آزاد کن هر عبدی را که می‌خواهی.

اگر کسی بگوید: این قسم سوم را از اقسام عموم محسوب کردن، مبتنی بر مسامحه‌ای آشکار است چون بدلیت با عمومیت منافی است، چرا که فرض بر این است که متعلق یا موضوع حکم جز یک فرد واحد نیست.

در جواب می‌گوئیم: عموم در این قسم سوم، به معنای عموم بدلی است یعنی هر فردی صلاحیت دارد که متعلق یا موضوع حکم باشد. بله، چون استفاده عمومیت از این قسم، به مقتضای اطلاق است، پس این قسم در مطلق داخل می‌شود نه در عام.

و در هر حال، شمول متعلق حکم نسبت به احوال و افرادش در آنجا که عام متعلق امر وجوبی یا استحبابی [۸۴] است، اکثراً از نوع عموم بدلی است (مثل صلّ صلاة الظهر: یعنی یک نماز ظهر در هر حالتی که باشد بجای آور).

حال که این مقدمه را دانستی، بجاست که مباحث عام و خاص را تفصیلاً در طی چند فصل آغاز کنیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۶

۱- ألفاظ العموم

لا- شك ان للعموم ألفاظا تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. و هي اما أن تكون ألفاظا 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 أو النهي، و كون اللفظ جنسا محلى باللام، جمعا كان أو مفردا.

فلنتكلم عنها بالتفصيل:

۱- لفظه «كل» و ما في معناها، فإنه 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 النهي، فإنه لا- شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلا، لا وضعا، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. و هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان؛

۳- الجمع المحلى باللام و المفرد المحلى بها، لا شك في استفادة العموم منهما عند عدم العهد، و لكن الظاهر انه ليس ذلك بالوضع في المفرد المحلى باللام و إنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة، و لا فرق بينهما من جهة العموم في استغراق جميع الأفراد

فردا فردا.

و قد توهم بعضهم: ان معنى استغراق الجمع المحلى و كل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فردا فردا، فيشمل كل جماعة جماعة، و يكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة على حدة لا كل مفرد، فأكرام شخص واحد لا يكون امثالاً للأمر. و ذلك نظير عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۷

۱- (الفاظ عموم)

شکی نیست که برای عموم، الفاظی مخصوص که دال بر عمومیت است داریم و این دلالت یا به سبب وضع است و یا به موجب اطلاق و مقتضای مقدمات حکمت است. این الفاظ، یا مفردند مثل (کلّ) و آنچه که به معنای آن است از قبیل (جميع) و (تمام) و (أیّ) و (دائماً) و یا هیئات لفظی هستند مثل وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی، و یا اینکه لفظ، جنس همراه با الف و لام باشد خواه به صورت جمع و یا مفرد.

اینک لازم است با تفصیل درباره هریک بحث کنیم:

۱- لفظ (کلّ) و آنچه به معنای آن است: روشن است که این الفاظ به سبب وضع بر عمومیت مدخولشان دلالت می کنند خواه عمومیت، استغراقی باشد و یا مجموعی. و نیز روشن است که عمومیت به معنای شمول و فراگیری نسبت به جمیع افراد با تمام خصوصیات است که لاحق بر مدخول این الفاظ می شود.

۲- (وقوع نکره در سیاق نفی یا نهی): شکی نیست که چنین نکره‌ای عقلاً- نه وضعاً- دال بر عمومیت سلب نسبت به جمیع افراد نکره است چرا که معدوم شدن طبیعت (ماهیت) به انعدام جمیع افراد طبیعت است و این امر، واضح است و محتاج بیان بیشتر نیست.

۳- (جمع و مفرد همراه با الف و لام) شکی نیست که اگر الف و لام برای عهد (ذکر یا ذهنی) نباشد، از این دو استفاده عموم می شود. و لکن ظاهر این است که در مفرد با الف و لام (مثل اکرم العالم)، استفاده عموم به سبب وضع نیست بلکه به مقتضای مقدمات حکمت و به موجب اطلاق است و فرقی بین جمع و مفرد از جهت عموم و شمول نسبت به تک تک افراد نیست.

برخی توهم کرده‌اند که: معنای استغراق در جمع محلی به الف و لام و هر جمع دیگر مثل (اکرم جميع العلماء)، به لحاظ مراتب جمع است نه بلحاظ تک تک افراد و لذا شامل جماعت جماعت می شود و به معنای قول گوینده‌ای است که بگوید: (اکرم جماعة جماعة) که در نتیجه موضوع حکم، هر جماعتی علی حده باشد نه هر فردی. و لذا در این صورت اکرام یک شخص واحد، امثال امر مزبور محسوب نخواهد شد. و این امر شبیه عموم تثنیه است که استغراق در آن به ملاحظه مصادیق تثنیه بوده، شامل هر دو نفر- دو نفر می شود. لذا اگر آمر بگوید: (اکرم کل عالمین)، موضوع حکم، هر دو نفر از علماست نه هر فرد عالم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۸

الحکم کل اثنين من العلماء لا کل فرد.

و منشأ هذا التوهم ان معنى الجمع، الجماعة، كما ان معنى التثنية، الاثنين، فاذا دخلت أداء 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 أداء 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، فإنه يدل على ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، و اما من جانب الكثرة، فغير محدود ابداً. فكل ما تفرض

لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهي مرتبة من الجمع واحدة و جماعة واحدة، حتى لو أريد جميع الأفراد بأسرها، فإنها 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، إذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد إلا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، و ليس الا حد واحد هو الحد الأعلى، لا حدود متكررة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف على حد خاص، فيذهب إلى آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو في عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاختصار على واحد. و عدم استغراق الجمع يوجب الاختصار على أقل الجمع، و هو ثلاثة.

۲- المخصص المتصل و المنفصل

إن تخصيص العام على نحويين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۴۹

و منشأ این خطا، توهم این مطلب است که معنای جمع، جماعت است که اینک معنای تشبیه، اثین است. پس هرگاه ادوات عموم بر جمع داخل شود، بر عموم به لحاظ جماعت دلالت دارد، که اینک اگر بر مفرد داخل شود، بر عموم به لحاظ تک تک افراد دلالت می کند و اگر بر تشبیه داخل شود بر عمومیت به لحاظ هر دو نفر- دو نفر دلالت دارد، چون ادوات عموم، مفید عمومیت مدخولش است!!

و اما این پندار، فاسد است چون بین تشبیه و جمع، فرق است، زیرا تشبیه دال بر اثین است که از دو طرف قلت و کثرت محدود است. برخلاف جمع که فقط از جانب قلت محدود است زیرا اقل جمع، سه تاست و اما از جانب کثرت، هیچ محدودیتی ندارد و لذا برای لفظ مجموع هر تعداد از افراد فرض شود و لو خیلی زیاد باشد، مرتبه واحد و جماعت واحدی از جمع محسوب می شود.

حتی اگر همه افراد تماماً مورد نظر باشد، همگی مرتبه واحدی از جمع هستند نه مجموعه‌ای از مراتب جمع (یعنی: تشبیه، دو تا یا سه تا یا چهار تا و ... می شود اما جمع، تکرر نمی پذیرد) پس معنای استغراق جمع، عدم توقف در حد خاصی از حدود جمع و یا در مرتبه پائین آن است، بلکه مقصود از استغراق جمع، بالا-ترین مرتبه آن است. پس استغراق جمع، تا آخرین فرد را فرا می گیرد نه اینکه آخرین مراتب را شامل شود، چون به لحاظ جمیع افراد، جز یک مرتبه واحد وجود ندارد و اصلاً مراتب متعددی در کار نیست و هیچ حدی نیست جز یک حد و آن همان حد اعلی است نه اینکه حدود زیادی در کار باشد. و لذا استغراق جمع از این جهت مثل استغراق مفرد است که معنایش عدم وقوف بر حد خاص است و لذا تا آخر افراد را فرامی گیرد.

آری، فرق بین مفرد و جمع در عدم استغراق و شمول است. یعنی عدم شمول مفرد موجب می شود که بر یک فرد اکتفا کنیم ولی عدم استغراق جمع موجب می شود که بر اقل جمع یعنی سه نفر اکتفا کنیم.

۲- مخصص متصل و منفصل

تخصیص عام بر دو گونه است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۰

۱- أن يقتصر به مخصصه في نفس الكلام الواحد الملقى من المتكلم، كقولنا:

«أشهد أن لا- إله إلا الله». و يسمى المخصص المتصل. فيكون قرينه على إرادة ما عدا الخاص من العموم. و تلحق به- بل هي منه- القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة على إرادة الخصوص، على وجه يصح تعويل المتكلم عليها في بيان مراده.

۲- آلا یقترن به مخصصه فی نفس الکلام، بل یرد فی کلام آخر مستقل قبله أو بعده. و یسمى المخصص المنفصل، فیکون أيضا قرینه على إرادة ما عدا الخاص من العموم، کالأول.

فإذن لا- فرق بین القسمین من ناحیة القرینه على مراد المتکلم، و إنما الفرق بینهما من ناحیة أخرى، و هی ناحیة انعقاد الظهور فی العموم: ففی المتصل لا- ینعقد للکلام ظهور الا- فی الخصوص، و فی المنفصل ینعقد ظهور العام فی عمومہ، غیر ان الخاص ظهوره أقوى، فیکدم علیه من باب تقدیم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

و السر فی ذلك: ان الکلام مطلقا- العام و غیره- لا یستقر له الظهور و لا ینعقد الا بعد الانتهاء منه و الانقطاع عرفا، على وجه لا یبقى بحسب العرف مجال للاحاقه بضمیمه تصلح لأن تكون قرینه تصرفه عن ظهوره الابتدائی الاوّلی، و الا فالکلام ما دام متصلا عرفا فان ظهوره مراعى، فان انقطع من دون ورود قرینه على خلافه استقر ظهوره الأول، و انعقد الکلام علیه، و ان لحقته القرینه الصارفة تبدل ظهوره الأول إلى ظهور آخر حسب دلالة القرینه، و انعقد حیثنذ على الظهور الثانی. و لذا لو كانت القرینه مجمله أو ان وجد فی الکلام ما یحتمل ان یکون قرینه أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، و لا ظهور آخر، فیعود الکلام برمته مجملا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۱

۱- یک صورت این است که مخصّص عام در خود کلامی که توسط گوینده القا می‌شود، آورده شود مثل اینکه می‌گوئیم: أشهد أن لا- إله الا- الله («الا- الله» مخصّص لا- إله است) و این گونه مخصص، متّصل نامیده می‌شود. این تخصیص قرینه است بر اینکه از عموم، ما سواى خاص اراده شده است و قرینه حالیه نیز به همین قرینه متصله ملحق می‌شود بلکه اصلا همان است. و قرینه حالیه آن است که کلام همراه با آن بوده، دال بر اراده خصوص است و به گونه‌ای است که متکلم در بیان مراد خود، به‌جاست که بر آن اعتماد کند (مثل کسی که در حال احتضار می‌گوید:

همه را خبر کنید. روشن است که مرادش همه مردم نیست بلکه اقوام و خویشانش منظور است).

۲- صورت دوم این است که مخصّص در خود کلام نباشد بلکه در کلام مستقل دیگری قبل و یا بعد از عام ذکر شود و چنین مخصصی، منفصل نامیده می‌شود و این نیز مانند اوّلی، قرینه است- بر اینکه از عام، ماعدای خاص اراده شده است.

پس بنابراین فرقی بین دو قسم فوق از جهت قرینیت بر مراد متکلم وجود ندارد و فرق آن‌ها از حیث دیگری است و آن حیثیت، جهت انعقاد ظهور در عمومیت است: چرا که در مخصص متصل، از ابتدا ظهوری در کلام منعقد نمی‌شود آلا در خصوص. و اما در منفصل، ظهور عام در عمومیتش منعقد می‌شود، اما چون ظهور خاص، اقوی است، بر ظهور عام مقدم می‌شود. و این از باب تقدیم اظهر بر ظاهر و یا تقدیم نص بر ظاهر است. و سر این مسئله این است که هر سخنی- چه عام باشد و چه غیر آن- ظهوری پیدا نمی‌کند و منعقد نمی‌شود مگر پس از پایان یافتن و انقطاع آن سخن به نظر عرف، به گونه‌ای که به حسب عرف، دیگر برای الحاق ضمیمه‌ای که صلاحیت دارد قرینه برای تصرف در ظهور ابتدائی و اولیه کلام باشد، جا و مجالی نباشد. و آلا مادام که یک سخن، عرفا به هم پیوسته است، ظهور آن معلق است. اگر کلام بدون ورود قرینه‌ای برخلاف، پایان یافت، ظهور اولیه‌اش مستقر شده، کلام بر همان ظهور منعقد می‌شود. و اما اگر قرینه صارف‌ای به کلام ملحق شد، ظهور اوّلش به حسب دلالت قرینه مزبور، تبدیل به ظهور دیگر شده، کلام بر ظهور دوم منعقد می‌شود. و لذا اگر خود قرینه مجمل باشد یا در کلام چیزی یافت شود که احتمال دارد قرینه باشد، موجب می‌گردد که ظهور اوّل منعقد نشده، ظهور دیگری نیز پدید نیاید و در نتیجه، کلّ کلام، مجمل می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۲

هذا من ناحیة کلیة فی کل کلام. و مقامنا من هذا الباب، لأن المخصص- کما قلنا- من قبیل القرینه الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائی- أو بدوی- فی العموم، فیکون مراعى بانقطاع الکلام و انتهائه، فان لم یلحقه ما یخصه استقر ظهوره الابتدائی و انعقد على العموم، و

ان لحقته قرینه التخصیص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، و انعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر ولا ينعقد له ظهور في العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائي في العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يراحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدى.

۳- هل استعمال العام في المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة على إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام في ان هذا الاستعمال هل هو على نحو المجاز أو الحقيقة. و اختلف العلماء فيه على أقوال كثيرة: منها، انه مجاز مطلقا، و منها، انه حقيقة مطلقا. و منها التفصيل بين المخصص بالمتصل و بين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثاني، و قيل: بالعكس. و الحق عندنا هو القول الثاني أى انه حقيقة مطلقا.

الدليل - ان منشأ توهم القول بالمجاز ان أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة على سعة مدخولها، و عمومها لجميع أفرادها، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت في غير ما وضعت له، فيكون الاستعمال مجازا. و هذا التوهم يدفع بادنى تأمل، لأنه في التخصيص بالمتصل كقولك - مثلاً: «أكرم كل عالم الا الفاسقين» لم تستعمل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۳

این يك مطلب كلى در هر كلامى است و بحث ما (تخصيص عام) نیز از همین باب است چون مخصص - همان گونه كه گفتیم از قبیل قرینه صارفه است. يعنى عام يك ظهور ابتدائي - یا بدوى - در عمومیت دارد و این ظهور منوط به انقطاع كلام و پایان یافتن آن است و اگر مخصیص به آن ملحق نشود، ظهور ابتدائي اش مستقر شده و كلام بر عمومیت منعقد می شود. و امّا اگر قبل از پایان كلام، قرینه تخصیص به كلام ملحق شود، ظهور اول كلام متبدل شده، به مقتضای دلالت مخصص متصل، ظهور دیگری برای كلام منعقد می شود.

بنابراین عامی كه به وسیله مخصّص متصل تخصیص می خورد، برایش ظهوری در عموم مستقر و منعقد نمی شود برخلاف عامی كه با قرینه منفصل، تخصیص می خورد. چون مفروض این است كه سخن در این صورت پایان می پذیرد درحالی كه قرینه ای بر تخصیص در كار نیست و لذا ظهور ابتدائي كلام در عموم، مستقر می شود، امّا وقتی مخصص منفصل وارد می شود، با ظهور عام تراحم پیدا می كند و چون قرینه ای است كه كاشف از مراد جدی است، بر عام مقدم می شود.

۳- آیا استعمال عام در مخصّص، مجاز است؟

گفتیم كه مخصیص - هر دو قسم آن - قرینه است بر اینکه از لفظ عموم، ما سوای خاص اراده شده و لذا مراد از عام، بعض افرادی است كه ظاهر عام، شامل آن می شود. حال سخن در این است كه این استعمال، آیا به صورت مجاز است یا حقیقت. علما در این زمینه، اختلاف نظر داشته، چند قول دارند: قول اول این است كه این استعمال به طور مطلق، مجاز است. قول دوم اینکه، به طور مطلق حقیقت است و قول سوم اینکه بین عامّ مخصیص با متصل و عامّ مخصیص با منفصل فرق است: اگر تخصیص با متصل باشد، حقیقت است و اگر با منفصل باشد، مجاز است و قول چهارم برعكس سوّم است.

و قول حق در نظر ما قول دوم است یعنی اینکه به طور مطلق، حقیقت است.

(دلیل): منشأ توهم قول به مجاز این است كه ادات عموم چون برای دلالت بر وسعت مدخول و عمومیت آن نسبت به جمیع افرادش وضع شده، اگر بعضی افراد از آن اراده شود،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۴

أداة العموم الا فى معناها، و هى الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر ان مدخولها تارة يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، و اخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فى صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه ان مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل فى المثال. و اما «كل» فهى باقية على ما لها من الدلالة على العموم و الشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، و لذا لا- يصح ان 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»، فإنه لا يدل على تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» و الاستثناء موجودين.

و الحاصل: ان لفظه «كل» و سائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل الا فى معناها و هو الشمول. و لا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هى، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. و إرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظه اخرى ك «كل» أو «بعض»، فاذا قيد مدخولها و اريد منه المقيد بالعدالة فى المثال المتقدم لم يكن مستعملاً الا فى معناه، و هو من له العلم، و تكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة مجموع القيد و المقيد، من باب تعدد الدال و المدلول. و سيجىء- ان شاء الله تعالى- ان تقييد المطلق لا يوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. و كذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينه منفصلة على تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلا تصرف فى أداة العموم، و لا فى مدخولها، و يكون أيضاً من باب تعدد الدال و المدلول. و لو فرض ان المخصص

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۵

این عام در غیر موضوع له خود استعمال شده و لذا استعمال، مجاز خواهد بود. و این توهم با کمترین درنگ، دفع می شود زیرا در تخصیص با متصل مثل: «اکرم کل عالم الا الفاسقین» ادات عموم جز در معنای خودش استعمال نشده و معنایش، شمول نسبت به جمیع افراد مدخولش می باشد. نهایت این است که بر مدخول ادات عموم، گاهی یک لفظ واحد دلالت دارد مثل: «اکرم کل عادل» و گاهی بیش از یک لفظ- در صورت تخصیص- بر آن دلالت می کند.

لذا معنای تخصیص این است که مدخول (کُلّ) همه افرادی که لفظ عالم- مثلاً- بر آن صدق می کند نیست، بلکه خصوص عالم عادل- در این مثال- می باشد. و اما لفظ (کُلّ) همچنان دلالت خود در معنای عموم و شمول را داراست چرا که این لفظ دلالت بر شمول نسبت به هر عادلی از علماء دارد و لذا نمی توان به جای آن کلمه (بعض) را گذاشت و از این رو است که اگر بگوئى:

اکرم بعض العلماء الا الفاسقین، معنای درستی ندارد و الا (اگر عمومیت نداشته باشد) اصلاً استثناء صحیح نیست. کما اینکه اگر بگوئى: اکرم بعض العلماء العدول، درست نیست زیرا بر تحدید موضوع- مثل آنجا که (کُلّ) و استثناء هر دو موجودند- دلالتی ندارد.

حاصل آنکه لفظ (کُلّ) و سایر ادوات عموم در موارد تخصیص، جز در معنای خودشان که همان شمول است، استعمال نمی شوند و بی معناست اگر بگوئیم که مجاز در خود مدخول ادوات عموم است، چون مدخول ادوات مثل کلمه عالم، برای خود طبیعت و ماهیت (عالم مثلاً) وضع شده نه برای جمیع افراد طبیعت یا بعض آنها و اینکه جمیع افراد اراده شده یا بعضی از آنها، از دلالت لفظ دیگری مثل (کُلّ) یا (بعض) فهمیده می شود. پس اگر در مثال قبلی، مدخول ادات عموم قید عدالت بخورد و عالم عادل از آن اراده شود، مدخول ادات جز در معنای خودش استعمال نشده است و معنایش، کسی است که علم دارد و اراده ما سوای فاسق از علماء، از دلالت مجموع قید و مقید و از باب تعدد دال و مدلول می باشد. و به زودی این بحث خواهد آمد که تقييد مطلق، موجب مجاز نمی شود.

تمام سخن تا اینجا درباره مخصّص با متّصل بود. و همین طور است سخن درباره مخصّص با منفصل، زیرا گفتیم: تخصیص به وسیله

مخصّص منفصل به معنای این است که خاص، قرینه منفصله باشد بر اینکه مدخول کل، مقتّد به ما سوای خاص است. پس هیچ تصرفی در ادات عموم و در مدخول ادات نمی‌شود و این نیز، از باب تعدّد دالّ و مدلول است. و اگر فرض کنیم که ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۶

المنفصل ليس مقيدا لمدخول أداء العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لا يلزم منه ان يكون المستعمل فيه في العالم هو البعض، حتى يكون مجازا، بل إنما يكشف الخاص عن المراد الجدى من العام.

۴- حجیه العام المخصّص فى الباقي

إذا شككنا فى شمول العام المخصّص لبعض أفراد الباقي من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله فى حكم العام؟ على أقوال. مثلاً، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم، بدليل متصل أو منفصل، الماء المتغير بالنجاسة، و نحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بأن العام المخصّص حجة فى الباقي نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقي، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. و إذا لم نقل بحجّيته فى الباقي يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

و الأقوال فى المسألة كثيرة: منها: التفصيل بين المخصّص بالمتصل فيكون حجة فى الباقي، و بين المخصّص بالمنفصل فلا يكون حجة. و قيل بالعكس.

و الحق فى المسألة هو الحجية مطلقاً، لأن اساس النزاع ناشئ من النزاع فى المسألة السابقة، و هى ان العام المخصّص مجاز فى الباقي أم لا؟

و من قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام و حجّيته فى جميع الباقي من جهة ان المفروض ان استعمال العام فى تمام الباقي مجاز و استعماله فى بعض الباقي مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع فى ان المجاز الأول اقرب إلى الحقيقة، فيكون العام ظاهراً فيه أو أن المجازين متساويان، فلا ظهور فى احدهما. فاذا كان المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة فى تمام الباقي، و الا فلا يكون حجة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۷

مخصّص منفصل، مقتّد مدخول ادات عموم نیست، بلکه خود عموم را تخصیص می‌زند، از این امر، لازم نمی‌آید که مستعمل فيه در عام، بعض باشد تا اینکه مجاز شود، بلکه به وسیله خاص، مراد جدی از عام، کشف می‌شود.

۴- حجّیت عام مخصّص در افراد باقی‌مانده

اگر شك کنیم که عامّ تخصیص خورده، نسبت به بعضی افراد باقی‌مانده در عام، بعد از تخصیص شمول دارد یا نه؟ آیا عام در این افراد حجّت است و می‌توان برای ادخال آنها در حکم عام، به ظهور عموم تمسک کرد یا نه؟ در اینجا چند قول داریم: به عنوان مثال اگر مولى بگوید: (هر آبی طاهر است) و سپس با دلیل متصل و یا منفصل، آب متغیّر به نجاست را از تحت این عموم استثناء کند و ما احتمال بدهیم که آب قلیل ملاقی به نجاست که تغییری پیدا نمی‌کند نیز مشمول استثناء باشد (و در نتیجه محکوم به نجاست باشد). حال اگر قائل شویم به اینکه عامّ مخصّص در باقی حجّت است، این احتمال را با ظاهر عموم عامّ در جمیع باقی‌مانده طرد می‌کنیم و به طهارت آب قلیل ملاقی با نجاست که تغییری پیدا نکرده، حکم می‌کنیم. و امّا اگر قائل به حجّیت عام در باقیمانده نشدیم، این احتمال همچنان معلق مانده، دلیلی از عام برای آن نداریم و لذا باید دنبال دلیل دیگری باشیم که طهارت یا نجاست آن را بیان کند. و اقوال در این مسئله زیاد است: برخی بین مخصّص متصل و منفصل تفصیل داده، گفته‌اند عام در متصل، نسبت به باقی‌مانده افراد حجّت است ولی در منفصل، حجّت نیست. برخی برعکس گفته‌اند. و قول حق در مسئله این است که عام

مطلقاً- در متصل و منفصل- حجت است. چون اساس این نزاع، ناشی از نزاع در مسئله قبلی است و آن این بود که عام مخصّص در باقی مانده، مجاز است یا نه؟

و کسی که قائل به مجاز باشد، در ظهور عام و حجّیت آن در جمیع باقی مانده دچار اشکال می شود، چرا که فرض بر این است که استعمال عام در تمام باقی مانده مجاز است و استعمال آن در بعض باقی مانده نیز مجاز دیگری است. پس نزاع سر می گیرد که آیا مجاز اول اقرب به حقیقت است که در نتیجه عام ظاهر در آن مجاز باشد یا هر دو مجاز، مساوی هستند و لذا عام ظهوری در هیچ یک ندارد؟ حال اگر مجاز اول، ظاهر باشد، عام در تمام باقی مانده حجت است و اگر ظاهر نباشد، دیگر عام حجت نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۸

اما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففي راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: ان أداة العموم باقية على ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فاذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلا تزال دلالتها على العموم باقية على حالها، و إنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص في ظهوره في الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

و على أى حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة في الباقي على ما بيناه لا يبقى شك في حجّيته في الباقي. و إنما يقع الشك على تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة في الباقي على هذا التقدير، و قد لا نقول. لا انه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

۵- هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق و هو «حجية العام في الباقي» في فرض ان الخاص مبين لا إجمال فيه، و إنما الشك في تخصيص غيره ممّا علم خروجه عن الخاص.

و علينا الآن ان نبث عن حجية العام في فرض إجمال الخاص. و الإجمال على نحوين:

۱- الشبهة المفهومية، و هي في فرض الشك في نفس مفهوم الخاص بأن كان مجعلاً، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذي يشك فيه ان المراد من التغير خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. و نحو قلنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذي يشك فيه ان المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۵۹

و اما کسانی مثل ما که قائل هستیم- چنانکه گذشت- عام مخصّص حقیقت است (نه مجاز) از ابتلاء به این نزاع راحت هستیم، چون گفتیم: ادوات عموم همچنان بر معنای شمول خود نسبت به جمیع افراد مدخول خود باقی اند و هرگاه به وسیله تخصیص متصل یا منفصل بعضی افراد از مدخول خارج شوند، دلالت ادوات بر عموم همچنان باقی است و تنها دایره مدخول است که با تخصیص، تنگ می شود.

پس حکم عام مخصّص، از حیث ظهورش در اینکه شامل می شود هرآنچه را که می تواند داخل در آن عام شود، عیناً همان حکم عام غیر مخصّص است.

و در هر حال، پس از قول به اینکه عام مخصّص در باقیمانده حقیقت است- کما اینکه روشن کردیم- شکی در حجّیت اش نسبت به بقیه باقی نمی ماند و شک فقط در صورتی است که قائل به مجازیت شویم، چرا که در این صورت ممکن است بگوئیم عام در بقیه افراد حجّت است و ممکن است قائل به حجّیت آن نشویم. نه اینکه هرکس قائل به مجازیت شود قائل به عدم حجّیت نیز باشد، چنانکه برخی چنین پنداشته اند.

۵- آیا اجمال مخصص به عام هم سرایت می‌کند؟

اشاره

در بحث گذشته (حجّیت عام در باقی) فرض بر این بود که خاص مبین است و اجمالی در آن نیست و شک فقط در این بود که آیا افرادی (مثل آب قلیل غیر متغیر) که از خاص یقیناً بیروند، آن‌ها هم تخصیص می‌خورند یا نه؟ و الآن بر ما لازم است که از حجّیت عام در فرض اجمال خاص بحث کنیم و اجمال بر دو گونه است:

۱- (شبهه مفهومیه): این شبهه در جائی است که در خود مفهوم خاص شک کنیم و این در موردی است که خاص، مجمل باشد مثل قول امام علیه السلام که فرمود: هر آبی طاهر است مگر آبی که با نجاست، طعمش یا رنگش یا بویش تغییر کند. شک در این عبارت این است که آیا مراد از تغیر، صرفاً تغیر حسی است یا اعم است و شامل تغیر تقدیری [۸۵] هم می‌شود. مثال دیگر جمله «حسن ظن داشته باش مگر به خالد» است که در آن شک می‌کنیم آیا مراد، مثلاً- خالد بن بکر است یا خالد بن سعد؟ ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۰

۲- الشبهة المصدقية، و هی فی فرض الشك فی دخول فرد من أفراد العام فی الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شك فی مثال الماء السابق أن ماء معيناً، أ تغير بالنجاسة فدخل فی حکم الخاص، أم لم يتغير فهو لا يزال باقياً على طهارته.

و الكلام فی الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.
(أ) الشبهة المفهومية

الدوران فی الشبهة المفهومية تارة يكون بين الأقل و الأكثر، كالمثال الأول، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسی أو يعم التقدير، فالأقل هو التغير الحسی، و هو المتقین، و الأكثر هو الأعم منه و من التقدير. و اخرى، يكون بين المتباينين كالمثال الثاني، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بکر، و بين خالد بن سعد، و لا قدر متيقن فی البين.

ثم على كل من التقديرين، اما ان يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. و الحكم فی المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فی الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

۱، ۲- فيما إذا كان المخصص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين، فان الحق فيه ان إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى انه لا يمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك فی حکم العام. و هو واضح على ما ذكرناه سابقاً من ان المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلا ينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلا ينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳- فی الدوران بين الأقل و الأكثر إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۱

۲- (شبهه مصداقيه): این شبهه در جائی است که مفهوم خاص واضح و مبین است و اجمالی در آن نیست ولی شک داریم فردی از افراد عام، در آن داخل است یا نه؟ مثل اینکه در مثال سابق شک داشته باشیم که یک آب مشخص، آیا با نجاست تغییر پیدا کرده تا در حکم خاص داخل شود یا تغییری نکرده و لذا همچنان بر طهارت خود باقی است؟

و سخن در مورد این دو شبهه، کاملاً مختلف است و لذا برای هریک بایستی بحث مستقلی داشته باشیم:

الف: شبهه مفهومی

در شبهه مفهومی گاهی دوران بین اقل و اکثر است مثل مثال اول که در آن، امر دائر بین این است که خصوص تغیر حسی تخصیص زده شود یا اعم از تغیر حسی و تقدیری. پس «اقل» تغیر حسی است که متیقن است و «اکثر» تغیر اعم از حسی و تقدیری است.

و گاهی دوران بین متباینین است نظیر مثال دوم که در آن، امر دائر بین تخصیص خالد بن بکر و خالد بن سعد است و قدر متیقن هم در کار نیست.

و در هریک از دو حالت، مخصّص یا متصل است و یا منفصل و چون فی الجمله حکم در این اقسام چهار گانه متفاوت می‌شود، تک تک را با تفصیل بیان می‌کنیم:

۱ و ۲- آنجا که مخصّص متصل است خواه دوران بین اقل و اکثر باشد و یا بین متباینین، حق این است که اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یعنی برای ادخال مشکوک در حکم عام، نمی‌توان به اصاله العموم تمسک کرد و این مطلب براساس آنچه سابقاً ذکر کردیم، واضح است. چرا که مخصّص متصل از قبیل قرینه متصله کلام است و لذا عام ظهوری ندارد مگر در ما سوای خاص. پس اگر خاص مجمل باشد، این اجمال به عام نیز سرایت می‌کند، چرا که ما سوای خاص، معلوم و مشخص نیست. در نتیجه برای عام نسبت به مواردی که خروج آن‌ها از عنوان خاص معلوم نیست، ظهوری منعقد نمی‌شود (و لذا نمی‌توانیم در مثال خالد، خالد بن بکر را- مثلاً- از عام خارج کنیم و خالد بن سعد را تحت عام نگه داریم).

۳- در دوران بین اقل و اکثر، اگر مخصّص منفصل باشد، حق این است که اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند، یعنی می‌توان برای ادخال ما سوای اقل در حکم عام، به اصالت عموم تمسک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۲

إجمال الخاص لا يسرى إلى العام، أي انه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل في حكم العام. و الحجّة فيه واضحة بناء على ما تقدم في الفصل الثاني من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور في العموم، و إذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجّتين. فاذا كان الخاص مجملاً في الزائد على القدر المتيقن منه، فلا يكون حجّة في الزائد، لأنه- حسب الفرض- مجمل لا ظهور له فيه، و إنما تنحصر حجّيته في القدر المتيقن و هو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره في الشمول لجميع أفراده التي منها القدر المتيقن من الخاص، و منها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله في الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجّة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجّة العام و ظهوره فيه.

۴- فی الدوران بین المتباینین إذا كان المخصص منفصلاً، فإنّ الحق فيه أنّ إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لأنّ المفروض حصول العلم الاجمالي بالتخصيص واقعا، و ان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجّة في كل واحد منهما. و الفرق بينه و بين المخصص المتصل المجمل انه في المتصل يرتفع ظهور الكلام في العموم رأساً، و في المنفصل المردد بين المتباینین ترفع حجّة الظهور، و ان كان الظهور البدوي باقياً، فلا يمكن التمسك بأصالة العموم في أحد المرددين.

بل لو فرض انها تجري بالقياس إلى أحدهما فهي تجري أيضاً بالقياس إلى الآخر، و لا- يمكن جريانها معاً لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان و يتساقطان. و ان كان الحق ان نفس وجود العلم الاجمالي يمنع من جريان أصالة العموم في كل منهما رأساً لا انها تجري فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۳

کرد. و دلیل این امر روشن است چرا که بنا بر آنچه در فصل دوم گذشت، برای عامّ مخصّص با منفصل، ظهور در عموم منعقد می‌شود و اگر خاص بر آن مقدم می‌شود از باب تقدیم حجّت اقوی بر اضعف است. حال اگر خاص در زائد بر قدر متیقّن از خاص، مجمل باشد، در آن زائد حجّت نیست زیرا- به حسب فرض- مجمل است و در آن زائد، ظهوری ندارد و حجّتش تنها در قدر متیقّن یعنی اقل، است. پس خاص- با این وصف- چگونه می‌تواند در تراحم باشد با عامّی که ظهورش منعقد شده و نسبت به جمیع افرادش، از جمله قدر متیقّن از خاص و نیز قدر زائد بر قدر متیقّن که دخولش در خاص مشکوک است، شمول دارد؟ پس اگر قدر متیقّن با حجّتی اقوی از عام خارج شود، در قدر زائد، عام همچنان حجّت است و ظهور دارد و مزاحمی در کار نیست.

۴- در دوران بین متباینین اگر مخصص منفصل باشد، حق این است که مثل مخصص متصل اجمال خاص به عام سرایت می‌کند. چون فرض بر این است که علم اجمالی به تخصیص واقعا حاصل است گرچه خاص بین دو متباین، مردّد است. و لذا در هر دوی آنها، عموم از حجّیت ساقط می‌شود. و فرق بین مخصص منفصل با متصل مجمل این است که در متصل، ظهور کلام در عمومیت به طور کلی مرتفع می‌شود و امّا در منفصل مردد بین متباینین، حجّیت ظهور مرتفع می‌شود، گرچه ظهور بدوی باقی است و لذا تمسک به اصالة العموم در هیچ‌یک از دو مردّد، ممکن نیست. بلکه اگر فرض کنیم اصالت عموم نسبت به یکی اجرا شود، نسبت به دیگری نیز اجرا می‌شود و از سویی در هر دو اجرا نمی‌شود چون قطعا یکی از تحت عام بیرون است و در نتیجه، اجرای دو اصل با یکدیگر تعارض کرده ساقط می‌شوند. گرچه حق این است که خود علم اجمالی مانع جریان اصالة العموم در هر دو طرف می‌شود، نه اینکه اصل در هر دو جاری می‌شود و سپس تعارض و تساقط پیش می‌آید.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۴

(ب) الشبهة المصداقية

قلنا: ان الشبهة المصداقية تكون في فرض الشك في دخول فرد من افراد ما ينطبق عليه العام في المخصص، مع كون المخصص مبينا لا إجمال فيه، و إنما الإجمال في المصدق. فلا يدرى ان هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم لم يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، و هو الماء المشكوك بغيره بالنجاسة، و كمثال الشك في اليد على مال أنها يد عادية أو يد امانة، فيشك في شمول العام لها و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد امانة، لما دل على عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و لذا افتوا في مثال اليد المشكوكة بالضمان. و قد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصدق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجة أقوى، و اما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلا يكون الخاص حجة فيه، فلا يزاحم حجية العام، و هو نظير ما قلناه في المخصص المنفصل في الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل و الأكثر.

و الحق عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المتصل و المنفصل معا.

و دليلنا على ذلك: ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام على باقى افراده، و رافع لحجية العام في بعض مدلوله. و الفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه و بين خروجه عنه مع عدم دلالة العام على دخوله فيما هو حجة فيه، فلا يكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل في دليلهم. و لئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوما، فليس هو معلوم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۵

ب: شبهه مصداقیه

گفتیم که شبهه مصداقیه در آنجاست که در دخول فردی از افراد عام در مخصص شک کنیم با این فرض که مخصص مبین است و اجمالی در آن نیست و اجمال فقط در مصداق است. در نتیجه معلوم نیست که این فرد به عنوان خاص متصف است تا از حکم عام خارج شود یا متصف نیست و لذا مشمول حکم عام است همانند مثال گذشته که درباره آبی بود که تغیر آن به وسیله نجاست، مشکوک است. و مثل شک در یدی که بر روی مالی هست و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانت و در نتیجه شک داریم که قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که فرمود: «هرآنچه کسی می‌گیرد برعهده اوست تا اینکه آن را پس دهد.» آیا شامل آن ید می‌شود چرا که ید غاصبانه است؟ یا این ید از تحت آن عام خارج است چرا که ید امانی است و این خروج به خاطر دلیلی است که می‌گوید ید امانی ضامن نیست و آن عموم را تخصیص می‌زند؟

گاهی به مشهور از علماء پیشین نسبت می‌دهند که قائل به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه بوده‌اند و لذا در مثال ید مشکوک، فتوا به ضمان داده‌اند. و بر این قول گاهی چنین استدلال می‌شود که انطباق عنوان عام بر مصداق مردّد، معلوم است و در نتیجه مادام که حجّت قوی‌تری در کار نیست، عام در آن مصداق حجّت است.

و اما انطباق عنوان خاص بر آن مصداق، معلوم نیست پس خاص در آن مورد حجّت نیست و در نتیجه مزاحمتی با حجّت عام ندارد. این سخن شبیه همان است که ما در مخصص منفصل در شبهه مفهومیه دوران امر بین اقل و اکثر گفتیم.

ولی حق این است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه چه در متصل و چه در منفصل، جایز نیست. و دلیل ما این است که مخصص نسبت به عام، حجّت قوی‌تری است و این موجب حصر حکم عام در بقیه افراد (ما سوای خاص) می‌شود و حجّت عام را در برخی مصداقی مدلولش، رفع می‌کند و فرد مشکوک مردّد بین این است که آیا در دائره حجّت عام داخل است یا از آن خارج است؟ و فرض بر این است که خود عام دلالت بر دخولش در آنچه که عام در آن‌ها حجّت است، ندارد و بنابراین چنین نیست که عام در این مصداق، حجّت بلامزاحم - آن‌سان که در دلیل قائلین آمده - باشد. و به فرض اگر بگوئیم انطباق عنوان عام بر آن مصداق، معلوم است، انطباق عام به عنوان حجّت بر آن مصداق، معلوم نیست. حاصل آنکه به حسب فرض در اینجا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۶

الانطباق علیه بما هو حجة.

و الحاصل: ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض: احدهما العام، هو حجة فيما عدا الخاص. و ثانيتهما المخصص، و هو حجة في مدلوله، و المشتبه مردد بين دخوله في تلك الحجة أو هذه الحجة.

و بهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية و بين الشبهة المفهومية في المنفصل عند الدوران بين الأقل و الأكثر. فان الخاص في الشبهة المفهومية ليس حجة الا - في الأقل، و الزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك انه جعل حجة فيه أم لا. و مشكوك الحجية في شيء ليس بحجة - قطعاً - في ذلك الشيء. [۸۶] و اما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. و عليه لا يكون الأكثر مردداً 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 فتوى المشهور بالضمان في اليد المشكوكه انها يد عادية أو يد امانة فلا يعلم انها لأجل القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، و لعل لها وجه آخر ليس المقام محل ذكره.

تنبيه - في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المخصص لثباً المقصود من المخصص اللبّي: ما يقابل اللفظي، كالاجماع و دليل العقل اللذين

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۷

دو حجت برای ما معلوم است: یکی عام است که در ما سوای خاص حجت است و دیگری، مخصص است که در مدلول خودش حجت است و مصداق مشتبه، معلوم نیست که در این حجت داخل است یا در آن حجت.

و با این بیان، فرق بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه در منفصل و در دوران بین اقل و اکثر روشن می‌شود. در شبهه مفهومیه، خاص حجت نیست مگر در اقل. و زائدی که مشکوک است از جهت دخولش در آنچه که خاص در آن قطعا حجت است، مشکوک نیست بلکه خاص از این جهت مشکوک است که آیا در آن زائد، حجت است یا نه؟ و می‌دانیم چیزی که در موردی، حجتی‌اش مشکوک است، قطعا در آن مورد حجت نیست. [۸۷]

و امّا عام، حجت است مگر در مواردی که خاص در آن‌ها حجت است و بنابراین، اکثر همانند مصداق، مردّد نیست بین اینکه در این حجت داخل باشد یا در آن حجت؟ بلکه معلوم است که به خاطر وجود شک، خاص در اکثر حجت نیست و لذا با حجّیت عام در آن اکثر، مزاحمتی ندارد (و لذا اکثر، تحت حکم عام است).

و امّا اینکه مشهور علماء در یدی که مشکوک است و نمی‌دانیم ید غاصبانه است یا ید امانی، فتوی به ضمان داده‌اند، معلوم نیست که این فتوی به خاطر قول به جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه باشد و چه بسا وجه دیگری دارد که فعلا مجال بحث و ذکر آن نیست. [۸۸]

(تنبیه) در جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه، آنجا که مخصص ثبی است:

مقصود از مخصص ثبی، مقابل مخصص لفظی است نظیر اجماع و دلیل عقلی که از جمله ادله

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۸

هما دلیلان و لیساً من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصاري قدّس سرّه جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لیباً. و تبعه جماعة من المتأخرين عنه.

و ذهب المحقق شيخ أساتذتنا، صاحب الكفاية قدّس سرّه إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص الثبی مما يصح ان يتكل عليه المتكلم في بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً- فإنه يكون كالمتصل، فلا ينعقد للعام ظهور في العموم فلا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية- و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً على وجه يصح ان يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لبقاء العام على ظهوره، و هو حجة بلا مزاحم.

و استشهد على ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة و السيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، و حصل القطع للعبد بأن المولى لا يريد إكرام من كان عدوا له من الجيران، فان العبد ليس له الا يكرم من يشك في عداوته، و للمولى ان يؤاخذ على عدم اكرامه و لا- يصح منه الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء و سيرتهم هي ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام- في هذا المقام- حجة بمقتضى بناء العقلاء.

و زاد على ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فرداً للخاص الذي علم خروجه من حكم العام. و مثل له بعموم قوله «لعن الله بني فلان قاطبة» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم. فان شك في ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. و كل من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأول «هذا الشخص ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأي صاحب الكفاية قدّس سرّه و لكن شيخنا المحقق الكبير النائيني قدّس سرّه لم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۶۹

بوده و از نوع الفاظ نیستند. به شیخ محقق انصاری قدس سره جواز تمسک به عام در شبهه مصداقیه را به طور مطلق در آنجا که مخصص لثبی است، نسبت داده‌اند و جماعتی از متأخرین نیز از ایشان تبعیت کرده‌اند.

و اما شیخ اساتید ما، صاحب کفایه الاصول قدس سره تفصیل داده است و فرموده: اگر مخصص لثبی از مطالبی است که متکلم اگر در بیان مرادش به آن تکیه کند به جاست مثل اینکه از امور عقلی و بدیهی باشد، در این صورت مثل مخصص متصل خواهد بود و لذا برای عام، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در نتیجه مجالی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه نخواهد بود. و اما اگر این گونه نبود یعنی تخصیص از بدیهیات نبود که متکلم بتواند بر آن اعتماد و تکیه کند، در این صورت مانعی برای تمسک به عام در شبهه مصداقیه وجود ندارد، زیرا عام همچنان بر ظهور خودش باقی است و حجتی است که مزاحم ندارد.

و ایشان بر این مورد (مورد دوم که مخصص لثبی، ضروری و بدیهی نیست) از طریقه معروف و سیره مستمره و متعارف بین عقلاء، شاهد آورده است، مثلاً: اگر یکی از عقلاء عبد خودش را امر کند که همسایه‌ها را اکرام نماید و برای عبد قطع حاصل شود که مولا-یش، اکرام همسایه‌ای را که با او دشمن است نمی‌خواهد، در اینجا عبد حق ندارد همسایه‌ای را که در عداوتش شک دارد، اکرام نکند و مولی می‌تواند او را در صورت عدم اکرام، مؤاخذه کند و از سوی عبد پذیرفته نیست که به صرف احتمال عداوت، عذر بیاورد. زیرا بناء عقلا و سیره آن‌ها، ملاک حجّیت اصاله الظهور است و لذا در اینجا ظهور عام به مقتضای بناء عقلاء حجّت است. و ایشان علاوه بر این فرموده که از شمول عام نسبت به فرد مشکوک، فهمیده می‌شود که این فرد، از مصادیق خاص که علم به خروج آن از حکم عام داریم، نیست و مثال این مورد، قول امام علیه السلام است که فرمود:

«خداوند تمامی بنی فلان را لعنت کند». معلوم است که کسانی که مؤمن باشند از تحت این نفرین عام بیرون‌اند. حال اگر شک کنیم که فردی مؤمن است یا نه، به دلیل عموم عام، لعن آن فرد جایز است و می‌دانیم هرکسی که لعنش جایز است، مؤمن نیست، و لذا برطبق قیاس شکل اول، نتیجه می‌شود که این شخص مؤمن نیست.

آنچه گفتیم خلاصه رأی صاحب کفایه قدس سره است و لکن شیخ و محقق بزرگ علامه نائینی اعلی الله مقامه این تفصیل را نپسندیده است و همچنین موافق اطلاق نظر شیخ انصاری نیست بلکه خود قائل به تفصیل دیگری شده است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۰

یرتض هذا التفصیل و لا إطلاق رأی الشیخ قدس سره بل ذهب إلى تفصیل آخر.

و خلاصه: ان المخصص اللّثبی سواء كان عقليا ضروريا یصح ان يتكل عليه المتكلم فی مقام التخاب، أو لم یکن كذلك، بأن كان عقليا نظريا أو إجماعا، فإنه كالمخصص اللفظی کاشف عن تقييد المراد الواقعی فی العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعی باقيا على إطلاقه الذی يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام فی الفرد المشكوك بلا فرق بين اللّبی و اللفظی، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما و هو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعا. و لا یفرق فی هذه الجهه بين ان یكون الكاشف لفظيا أو لبيا.

و استثنی من ذلك ما إذا كان المخصص اللّبی لم یستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعا، بأن كان العقل إنما ادرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعا، أو قام الإجماع على كونه ملاكا لحكم الشارع - كما إذا ادرك العقل أو قام الإجماع على ان ملاك لعن بنی فلان هو كفرهم - فان ذلك لا یوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاک لا یصلح لتقييده، بل من العموم یستكشف وجود الملاک فی جميعهم. 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 كما لو اخرج المولى بالنص عليه، لا انه یكون كالمقيد لموضوع العام.

و اما سكوت المولى عن بیانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين. نعم لو تردد الأمر بین ان یكون المخصص کاشفا عن الملاک أو مقيدا لعنوان العام فان التفصیل الذی ذكره صاحب الكفایه قدس سره یكون وجیها.

و الحاصل: ان المخصص ان أحرزنا انه کاشف عن تقييد موضوع العام، فلا یجوز التمسك بالعموم فی الشبهة المصداقیة ابداء، و ان

أحرزنا انه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۱

و خلاصه نظر مرحوم نائینی (ره) این است: مخصص لئی چه عقلی بدیهی باشد به گونه‌ای که متکلم در مقام مخاطب بتواند بر آن اعتماد کند و چه این گونه نباشد یعنی عقلی نظری (غیر بدیهی) یا اجماعی باشد، در هر حال مثل مخصص لفظی بوده، کاشف از تقييد مراد واقعی در عام است: بدین معنا که موضوع حکم واقعی، بر اطلاّش که عام در آن ظهور دارد، باقی نیست. پس بدون هیچ فرقی بین لئی و لفظی، جایی برای تمسک به عام در فرد مشکوک نیست، زیرا مانعی که برای تمسک به عام وجود دارد در هر دو (مخصص لئی و لفظی) مشترک است و آن این است که واقعا کشف می‌شود که موضوع حکم، مقید است و از این جهت فرقی نیست که کاشف لفظی باشد یا لئی. و ایشان یک مورد را استثناء کرده‌اند و آن، جایی است که از مخصص لئی نتوانیم کشف کنیم که موضوع حکم واقعا مقید است. مثل اینکه عقل، مدرک ملاک واقعی حکم شارع باشد یا ملاک حکم شارع از راه اجماع به دست آمده باشد (مثلا- عقل درک کند و یا اجماع اقامه شود بر اینکه ملاک لعن بنی فلان، کفر آنان است) چنین چیزی موجب تقييد موضوع حکم نمی‌شود. زیرا این ملاک، صلاحیت برای تقييد ندارد، بلکه از عموم حدیث کشف می‌شود که ملاک لعن، در همه آنان موجود است و لذا اگر در وجود این ملاک-ک در فردی، شک کنیم، عموم حکم، کاشف از وجود آن ملاک در آن فرد است. آری اگر یقین داشته باشیم که این ملاک در فردی از افراد، وجود ندارد، آن فرد معین از حکم عام خارج است نظیر آنجا که خود مولی صریحا او را استثناء کند، نه اینکه این تصریح، مقید موضوع عام باشد. [۸۹]

و امّا اینکه مولی از بیان این مورد (که قطعا می‌دانیم از عام بیرون است) سکوت کرده است می‌تواند به خاطر مصلحتی باشد و یا اگر مولی از موالی عادی است، ناشی از غفلت باشد. [۹۰]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۲۷۱

ی، اگر امر مردّد شد بین اینکه مخصص، کاشف از ملاک باشد و یا مقید عنوان عام باشد، در این صورت تفصیلی که صاحب کفایه آن را ذکر فرموده وجیه خواهد بود.

و حاصل سخن اینکه اگر احراز کردیم که مخصص، کاشف از تقييد موضوع عام است، هرگز در شبهه مصداقیه جایز نیست به عام تمسک کنیم. و اگر احراز کردیم که مخصص، فقط کاشف از ملاک حکم است بدون اینکه تقيیدی در کار باشد، مانعی برای تمسک به عموم عام نداریم، بلکه عام کاشف از وجود ملاک در مشکوک خواهد بود. و اگر وضعیت خاص مردّد شد و احراز نگردید که آیا قید است یا ملاک است، در صورتی که حکم عقل ضروری باشد و بتوان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۲

عن وجود الملاك في المشكوك. و ان تردد أمره و لم يحرز كونه قيدا أو ملاكا، فان كان حكم العقل ضروريا يمكن الانتكال عليه في التفهيم فيلحق بالقسم الأول، و ان كان نظريا أو إجماعا لا يصح الانتكال عليه فيلحق بالقسم الثاني، فيتمسك بالعموم، لجواز ان يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما ادركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات. هذا كله حكاية أقوال علمائنا في المسألة. و إنما اطلت في نقلها لأن هذه المسألة حادثة، آثارها شيخنا الانصاري قدس سرّه مؤسس الاصول الحديث. و اختلف فيها اساطين مشايخنا و نكتفي بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذي وضعت له الرسالة.

و بالاختصار: ان ما ذهب إليه الشيخ قدس سرّه هو الأولى بالاعتماد. و لكن مع تحرير لقوله على غير ما هو المعروف عنه. [۹۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۳

در تفهیم بر آن اعتماد کرد، ملحق به قسم اول می‌شود (یعنی به منزله تقيید است و تمسک به عام جایز نیست). و اگر خاص، مطلبی نظری و یا اجمالی بود و نتوانستیم در مقام تفهیم بر آن تکیه کنیم، ملحق به قسم دوم می‌شود (یعنی کاشف از ملاک است) و تمسک به عام جایز است، چرا که ممکن است مولى در فرد مشکوک، وجود ملاک را احراز کرده باشد، البته با این احتمال که آنچه عقل درک کرده و یا اجماع بر آن قائم شده از قبیل ملاکات باشد.

آنچه گفتیم تماما، نقل اقوال علماء در این مسئله بود و علت اینکه این نقل اقوال را طولانی کردیم این است که این مسئله، جدید است و پایه‌گذار اصول جدید، شیخ انصاری قدس سره آن را مطرح نموده است و بزرگان مشایخ ما در آن اختلاف کرده‌اند و ما به همین مقدار اکتفا کرده، اقوالی را که ما بر آن‌ها اعتماد داریم بیان نمی‌کنیم تا از غرضی که این کتاب برای آن تألیف شده، خارج نشویم و به اختصار می‌گوئیم رأیی که شیخ (ره) بدان تمایل دارد، در نزد ما معتمدتر است، البته تحریر و نگارش ما از قول ایشان، با تحریر معروف از خود ایشان، مختلف است. [۹۲]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۴

۶- لا يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك في ان بعض عمومات القرآن الكريم و السنة الشريفة ورد لها مخصصات منفصلة شرح المقصود من تلك العمومات. و هذا معلوم من طريقة صاحب الشريعة، و الائمة الأطهار عليهم السلام حتى قيل: «ما من عام الا و قد خص». و لذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم في الأحكام، لأن في الكتاب المجيد و السنة عاما و خاصا و مطلقا و مقيدا. و هذه الامور لا تعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام.

و هذا ما أوجب التوقف في التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص و اليأس من وجود المخصص، لجواز ان يكون هذا العام من العمومات التي لها مخصص موجود في السنة أو في الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. و قد نقل عدم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۵

۶- عمل به عام قبل از فحص از مخصص، جایز نیست

بدون شك بعضی از عمومات قرآن کریم و سنت شریف (نبوی) مخصصات منفصله‌ای دارند که مقصود از آن عمومات را شرح می‌دهند و این نکته، چیزی است که در سیره و روش صاحب شریعت (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه اطهار علیهم السلام معلوم و مشخص است تا آنجا که گفته شد: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است». و لذا طبق روایات، پیشوایان ما کسانی را که در احکام، استبداد رأی داشته باشند مذمت کرده‌اند، چرا که در قرآن مجید و سنت (احادیث) عام هست، خاص هست و مطلق هست، مقید هست و این مطالب معلوم نمی‌گردند مگر از طریق خود اهل بیت علیهم السلام. و همین نکته، موجب گردیده که قبل از فحص و جستجو از مخصص و یأس از وجود آن، در اخذ به عموم عام سرعت گرفته نشود. چرا که ممکن است آن عام، از عموماتی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۶

الخلافاً بل الإجماع على عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص و اليأس و هو الحق.

و السر في ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كانت طريقة الشارع في بيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لا يبقى اطمئنان بظهور العام في عمومته فإنه يكون ظهوراً بدوياً. 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 وجوده فله الأخذ بظهور العام. و ليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هناك مخصصاً واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادةً بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: اني فحصت

عن المخصّص فلم أظفر به، و لو كان مخصّص هناك كان ينبغي بيانه على وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه في مظانه. و الا فلا حجة فيه علينا.

و هذا الكلام جار في كل ظهور، فإنه لا يجوز الأخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف و لم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور و يكون حجة عليه.

و من هنا نستنتج قاعدة عامة تأتي في محلها و نستوفي البحث عنها ان شاء الله تعالى، و المقام من صغرياتهما، و هي: ان أصالة 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. و الذي يهون الخطب في هذه العصور المتأخرة ان علمائنا قدس الله تعالى ارواحهم قد بذلوا جهودهم على تعاقب العصور في جمع الأخبار و تبويبها و البحث عنها و تنقيحها في كتب الأخبار و الفقه، حتى ان الفقيه اصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلى مظانها المهيئة، فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالبا بعدمها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۷

باشد که در سنت یا در قرآن، برایش مخصّصی وجود داشته باشد که به دست کسی که عام را یافته، نرسیده باشد. و بر این نکته، نقل عدم خلاف بلکه نقل اجماع شده که اخذ به عام قبل از فحص و یأس از مخصّص، جایز نیست و این رأی، درست است.

و سر این مطلب براساس آنچه گفتیم، واضح است. زیرا وقتی شیوه شارع در بیان مقاصدش متکی بر قرائن منفصله باشد، اطمینانی به ظهور عام در عمومش باقی نمی ماند چرا که این ظهور، ظهوری بدوی است و اگر مکلف در فحص از مخصّص، قصور ورزد، شارع علیه او حجت خواهد داشت. و اما اگر مکلف، بذل وسع کند و در مظان وجود مخصّص، در جستجوی آن برود تا آنجا که اطمینان نماید که دیگر مخصّصی وجود ندارد، می تواند به ظهور عام اخذ کند. و اگر واقعا هم مخصّصی باشد که مکلف با فحص عادی نتوانسته بدان دست یابد، شارع علیه مکلف حجتی ندارد بلکه مکلف می تواند احتجاج کند و بگوید: من در جستجوی مخصّص رفتم و بدان دست نیافتم و اگر مخصّصی بوده، می بایست به گونه ای بیان می شد که اگر در مظانش آن را می جستیم، می یافتیم و آلا، در این باب حجتی علیه ما نیست.

و این مطلب در هر ظهوری، جاری است چرا که اخذ به ظهور جایز نیست مگر بعد از جستجو از قرائن منفصله و لذا اگر مکلف جستجو کرد و به قرائن دست نیافت می تواند اخذ به ظهور کند و همین ظهور، حجت او در برابر مولی است.

و از اینجا قاعده ای کلی استنتاج می کنیم که در جای خود خواهد آمد و به طور مستوفی درباره اش بحث خواهیم کرد ان شاء الله تعالی و بحث فعلی از صغریات همان قاعده است و آن این است که:

«اصالت ظهور حجت نیست مگر بعد از جستجو و یأس از قرینه».

و اما بیان اینکه مقدار فحص لازم، چقدر است؟ آیا به مقداری است که موجب یأس قطعی از وجود قرینه شود یا به مقداری است که موجب ظن غالب و اطمینان به عدم قرینه شود، این امر موکل به محل خود در آینده می شود و رأی مختار ما این است که اطمینان، کافی است. و آنچه که در این اعصار متأخر کار را آسان می کند این است که علمای ما (قدس الله تعالی ارواحهم) در طول زمانهای متمادی در جمع اخبار سعی خویش را مبذول داشته، نهایت جهد خویش را در بحث و توضیح و تنقیح اخبار در کتب حدیث و فقه به کار گرفته اند، تا آنجا که الآن برای فقیه، جستجو از قرائن با مراجعه به مظان مناسب آنها بسیار آسان است و لذا اگر پس از فحص به این قرائن دست نیافت، غالبا قطع پیدا می کند که قرینه ای وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۸

۷- تعقیب العام بضمیر يرجع إلى بعض أفراد

قد یرد عام ثم ترد بعده جمله فيها ضمیر يرجع إلى بعض أفراد العام بقرینه خاصه. مثل قوله تعالى: وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... إلى قوله:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ [۹۳] فان المطلقات عامه للرجعيات و غيرها، و لكن الضمیر فی بعولتهم یراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، اما:

۱- مخالفه ظهور العام فی العموم، بأن يجعل مخصوصا ببعض الذي يرجع إليه الضمیر. و اما:

۲- مخالفه ظهور الضمیر فی رجوعه إلى ما تقدم عليه من المعنى الذي دل عليه اللفظ بأن يكون مستعملا على سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، و العام يبقى على دلالة على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف على أقوال ثلاثة:

الاول- ان أصالة العموم هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية؛

الثاني- ان أصالة عدم الاستخدام هي المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى؛

الثالث- عدم جريان الأصلين معا، و الرجوع إلى الاصول العملية.

اما عدم جريان أصالة العموم فوجود ما يصلح ان يكون قرينه في الكلام و هو عود الضمیر على البعض، فلا ينعقد ظهور العام في العموم.

و اما ان أصالة عدم الاستخدام لا تجرى فلان الاصول اللفظية يشترط في جريانها- كما سبق أول الكتاب- ان يكون الشك في مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوما- كما في المقام- و كان الشك في كيفية الاستعمال، فلا تجرى قطعا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۷۹

۷- آوردن ضمیر پس از عام به صورتی که به بعض افراد عام رجوع کند

گاهی عامی وارد می شود و پس از آن جمله ای می آید که در آن ضمیری وجود دارد که آن ضمیر به خاطر قرینه خاصی، به بعضی افراد عام برمی گردد. مثل کلام خدای متعال (سوره بقره، ۲۲۸) که می فرماید: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ...» تا آنجا که می فرماید: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ» در این آیه، مطلقات، عامی است که شامل رجعيات (زنانی که طلاق رجعی داده شده اند) و غیر آن ها می شود و امّا از ضمیر «بعولتهن» خصوص رجعيات قصد شده است. در مثل چنین کلامی امر دائر است که یکی از دو مخالفت با ظاهر صورت گیرد:

۱- یا با ظهور عام در عموم مخالفت شود به این صورت که حکم عام مخصوص همان بعضی شود که ضمیر به آن برمی گردد.

۲- یا با ظهور ضمیر در رجوعش به معنایی که لفظ پیشین بر آن دلالت دارد مخالفت شود بدین صورت که به نحو استخدام [۹۴] استعمال شود و از آن، بعض اراده شود و عام همچنان بر دلالت خود بر عموم باقی بماند. حال باید دید که کدام مخالفت، اولی است؟

در اینجا سه قول مختلف مطرح است:

(اول): اینکه اصالة العموم مقدم است و لذا باید مخالفت دوم را ملترم شد.

(دوم): اینکه اصالة عدم استخدام، مقدم است و لذا باید مخالفت اول را ملترم شد.

(سوم): اینکه هیچ یک از دو اصل فوق جاری نیست و لذا بایستی به اصول عملیه رجوع کرد.

اما اینکه اصالة العموم جاری نمی شود به خاطر این است که در کلام قرینه ای وجود دارد و آن بازگشت ضمیر به بعض افراد عام

است و با این قرینه، برای عام ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود.

و امّا علت اینکه اصالت عدم استخدام جاری نمی‌شود این است که در جریان اصول لفظیه- چنان که در آغاز کتاب گذشت- بایستی شک در مراد متکلم باشد و لذا اگر مراد معلوم باشد- کما اینکه در آیات فوق چنین است- و شک در کیفیت استعمال باشد، قطعاً اصول لفظیه جاری نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۰

و الحق ان أصالة العموم جاریه و لا مانع منها، لانا ننكر ان يكون عود الضمير إلى بعض أفراد العام موجبا لصرف ظهور العموم، اذ لا يلزم من تعین البعض من جهة مرجعية الضمير بقرینه ان يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم في الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم في الجملة المشتملة على العام، و لا علاقته بينهما، فلا يكون عود الضمير على بعض العام من القرائن التي تصرف ظهوره عن عمومه. و اعتبر ذلك في المثال، فلو قال المولى:

«العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «و هم يجوز تقليدهم» و ارید من ذلك «العدول» بقرینه، فإنه واضح في هذا المثال ان تقييد الحكم الثاني بالعدول لا يوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. و لا يفرق في ذلك بين ان يكون التقييد بمتصل كما في مثالنا أو بمنفصل كما في الآية.

۸- تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عموماً متعددة في كلام واحد ثم يتعقبها استثناء في آخرها فيشكل حينئذ في رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا [۹۵] فإنه يحتمل ان يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط و هو فسق هؤلاء. و يحتمل ان يكون استثناء منه و من الحكم بعدم قبول شهادتهم و الحكم بجلدهم الثمانين. و اختلف العلماء في ذلك على اربعة أقوال:

۱- ظهور الكلام في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، و ان كان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۱

ولی حق این است که اصالت عموم جاری است و مانعی برای آن وجود ندارد، زیرا ما قبول نداریم که بازگشت ضمیر به بعضی افراد عام، موجب تغییری در ظهور عام شود. چرا که وقتی به خاطر قرینه‌ای بعض افراد عام مرجع ضمیر قرار می‌گیرند (مثل رجعیات) لزومی ندارد ملترم شویم که همان بعض از حیث حکم عامی که برای خود عام ثابت است، مقصود واقع شده‌اند.

چون حکمی که در جمله مشتمل بر ضمیر آمده، غیر از حکم در جمله مشتمل بر عام است و این دو ربطی به یکدیگر ندارند و لذا بازگشت ضمیر به بعض عام، از قرائنی که ظهور عام در عموم را تغییر دهد، نیست. این نکته را در مثال زیر ملاحظه کنید: اگر مولى بگوید: «علماء اکرامشان واجب است» و سپس بگوید: «و آنها، تقلیدشان جایز است» و مقصودش، علماء عادل باشد. در اینجا واضح است که تقييد حکم دوم با قيد عدالت، موجب نمی‌شود که حکم اول نیز قيد عدالت بخورد، بلکه اصلاً در آن، اشعاری به این مسئله نیست. و از این جهت فرق نمی‌کند که تقييد با متصل باشد کما اینکه در مثال مزبور چنین است و یا با منفصل باشد کما اینکه در آیه، این گونه است.

۸- آوردن استثناء به دنبال جملات متعدد

گاهی در یک کلام واحد، عموماً متعددی آورده می‌شود و به دنبال آنها استثنائی ذکر می‌شود و در نتیجه شک می‌کنیم که این استثناء، مخصوص جمله اخیر است یا به تمام جملات برمی‌گردد.

مثال آن، قول خدای سبحان است که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» یعنی: «کسانی که زنان شوهردار را به فساد متهم می‌کنند و چهار شاهد نمی‌آورند، هشتاد تازیانه بر آنان بزنید و هیچ شهادتی را از آنان نپذیرید و آنان، خود فاسقند مگر کسانی که توبه کنند».

در این آیه، محتمل است که استثناء پایانی «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» فقط مربوط به حکم اخیر یعنی فسق آنان باشد و نیز محتمل است که استثناء، هم از آن جمله باشد و هم از حکم به عدم قبول شهادتشان و حکم هشتاد تازیانه. علما در این زمینه بر سر چهار قول اختلاف دارند:

۱- ظهور کلام در اینکه استثناء به خصوص جمله اخیر رجوع می‌کند، گرچه رجوعش به جملات قبلی نیز ممکن است ولی احتیاج به قرینه دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۲

رجوعه إلى غير الأخيرة ممكنا، و لكنه يحتاج إلى قرينه عليه؛

۲- ظهوره في رجوعه إلى جميع الجمل. و تخصيصها بالأخيرة فقط هو الذي يحتاج إلى الدليل؛

۳- عدم ظهوره في واحد منهما، و ان كان رجوعه إلى الأخيرة متيقنا على كل حال. اما ما عدا الأخيرة فتبقى مجمله لوجود ما يصلح للقرينة فلا ينعقد لها ظهور في العموم، فلا تجرى أصالة العموم فيها؛

۴- التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحدا للجمل المتعاقبة لم يتكرر ذكره، و قد ذكر في صدر الكلام مثل قولك: «أحسن إلى الناس و احترمهم و اقض حوائجهم إلا الفاسقين»، و بين ما إذا كان الموضوع متكررا ذكره لكل جملة كالأية الكريمة المتقدمة، و ان كان الموضوع في المعنى واحدا في الجميع.

فان كان من قبيل الأول فهو ظاهر في رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، و الموضوع لم يذكر الا في صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. و ان كان من قبيل الثاني، فهو ظاهر في الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلا فقد أخذ الاستثناء محله، و يحتاج تخصيص الجمل السابقة إلى دليل آخر مفقود بالفرض، فيتمسك بأصالة عمومها. و اما ما قيل: «ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن 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 الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب ان ينصب قرينه على ذلك و الا كان مخلا ببيانه.

و هذا القول الرابع، هو ارجح الأقوال، و به يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلى خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظرا إلى مثل الآية

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۳

۲- ظهور کلام در اینکه استثناء به همه جملات می‌خورد و اگر بخواهیم آن را مختص جمله اخیر بدانیم، احتیاج به دلیل دارد.

۳- کلام در هیچ‌یک ظهور ندارد، گرچه در هر صورت، رجوع استثناء به جمله اخیر متیقن است و امّا جملات قبلی، مجمل باقی می‌مانند. زیرا چیزی که صلاحیت قرینه بودن دارد، در کار است و لذا برای آن جملات، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود و در نتیجه اصالة العموم در آن‌ها جاری نمی‌گردد.

۴- باید در مسئله تفصیل داد: بین آنجا که موضوع در جملات متعدد و متعاقب، یک چیز باشد و تکرار نشود و فقط در صدر کلام ذکر گردد مثل این سخن که می‌گوئی: «به مردم نیکی کن و به آنان احترام بگذار و حوائج آنها را برآور مگر فاسقین از مردم را» (که در تمام این جملات، موضوع مردم است) و بین آنجا که ذکر موضوع در هر جمله متکرر است مثل آیه کریمه سابق [۹۶] گرچه موضوع از نظر معنی در همه جملات، یکی است.

حال اگر مورد از قبیل اولی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به همه جملات می‌خورد، چون استثناء به لحاظ حکم، از جمله موضوع است و موضوع هم جز در صدر کلام ذکر نشده است و لذا بایستی استثناء به آن بازگردد و در نتیجه به همه جملات بازخواهد گشت. و اگر از قبیل دومی باشد، ظهور در این دارد که استثناء به جمله اخیر بازمی‌گردد، زیرا موضوع در جملات، به نحو مستقل ذکر شده و استثناء هم محلّ خودش را (در جمله اخیر) دارد و تخصیص در جملات سابق، دلیل دیگری می‌طلبد که علی‌الغرض مفقود است و لذا بایستی در آن‌ها به اصاله العموم تمسک کرد. و اما اینکه گفته‌اند: این مقام، از مواردی است که در کلام، چیزی که صلاحیت قرینیت دارد موجود است و لذا برای جملات قبلی، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود، سخنی بی‌وجه است. چون فرض بر این است که متکلم موضوع را مکرراً ذکر کرده و در عین حال به یک استثناء اکتفا نموده و این استثناء هم با رجوع به جمله اخیر جایگاه خودش را پیدا کرده است. حال اگر متکلم بخواهد استثناء را به همه جملات برگرداند، می‌بایست قرینه‌ای بر این مطلب نصب می‌نمود و الا در بیان مرادش، اخلال لازم می‌آید.

و این قول چهارم، بهترین اقوال است و با آن، می‌توان بین کلمات علماء، جمع کرد: به این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۴

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 إلى الموافق والمخالف، فاذا ورد عام و مفهوم أخص مطلقا، فلا كلام في تخصیص العام بالمفهوم إذا كان مفهوما موافقا، مثاله قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [۹۷] فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية و غيرها، فاذا ورد دليل على اعتبار ان يكون العقد بصيغته الماضي فقد قيل إنه يدل بالاولوية على اعتبار العربية في العقد، لأنه لما دل على عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أخرى فمن طريق أولى. و لا شك ان مثل هذا المفهوم إن ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

و اما التخصیص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» [۹۸] الدال بعمومه على عدم اعتبار كل ظن حتى الظن الحاصل من خبر العادل. و قد وردت آية أخرى هي: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» [۹۹] الدالة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصیص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا على أقوال:

فقد قيل بتقديم العام و لا يجوز تخصیصه بهذا المفهوم. و قيل بتقديم المفهوم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۵

معنا که کسی که قائل به رجوع استثناء به خصوص جمله اخیر شده، شاید به مثل آیه مبارکه که در آن موضوع تکرار شده، نظر داشته است و کسی که قائل به رجوع استثناء به تمام جملات شده، شاید نظرش به جمله‌هایی بوده که موضوع آن‌ها جز در صدر کلام، ذکر نشده است و بنابراین، نزاع لفظی است و هماهنگی بین دو طرف نزاع، برقرار است.

۹- تخصیص در عام به وسیله مفهوم

چنان که گذشت «مفهوم» به موافق و مخالف تقسیم می‌شود. حال اگر عامی و مفهومی که نسبت به آن، اخص مطلق است وارد شود، در این بحثی نیست که اگر مفهوم موافق باشد، عام را تخصیص می‌زند: مثل کلام خدای متعال که فرمود: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» که

شامل هر عقدی چه با لغت عربی و چه غیر عربی می‌شود. حال اگر دلیلی وارد شود که دالّ بر این باشد که عقد بایستی به صیغه ماضی باشد، گفته‌اند به دلیل اولویت دالّ بر این است که عربیت نیز در عقد معتبر است، چرا که وقتی این دلیل دال بر عدم صحت عقد مضارع عربی باشد، به طریق اولی دلالت می‌کند که غیر عربی، صحیح نیست و شکی نیست که مثل چنین مفهومی - اگر ثابت شود [۱۰۰] - عام گذشته (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) را تخصیص می‌زند، چرا که این مفهوم مثل نص و یا اظهر از عموم عام است و لذا بر عام مقدم می‌شود.

و امّا تخصیص با مفهوم مخالف، مثالش کلام خدای متعال است که فرمود: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» * این آیه با عمومش دال بر این است که هیچ ظنی، حتی ظن حاصل از خبر عادل نیز معتبر نیست و در آیه دیگری آمده است که «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...» و این آیه با مفهوم شرط، دال بر این است که اخذ به خبر غیر فاسق بدون تفحص، جایز است. حال سؤال این است که آیا می‌توان آن عام را با این مفهوم مخالف تخصیص زد؟ علما در این زمینه اختلاف قول دارند: برخی گفته‌اند عام مقدم است و تخصیص آن با مفهوم مخالف جایز نیست. بعضی قائل به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۶

و قیل بعدم تقدیم أحدهما على الآخر فیبقى الكلام مجملا. و فصل بعضهم تفصیلات كثيرة يطول الكلام علیها. و السر فی هذا الخلاف، انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق - وقع الكلام فی انه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو ان العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان فی درجة الظهور فلا يقدم أحدهما على الآخر، أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

و الحق ان المفهوم لما كان أخص 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 أقوى من ظهور ذی القرينه، نعم لو فرض ان العام كان نصا فی العموم فإنه يكون هو قرينه على المراد من الجملة ذات المفهوم فلا يكون لها مفهوم حينئذ. و هذا أمر آخر.

۱۰- تخصیص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدئ ان يؤمن لأول وهلة بجواز تخصیص العام الوارد فی القرآن الكريم بخبر واحد، نظرا إلى ان الكتاب المقدس إنما هو وحی منزل من الله لا- ريب فيه، و الخبر ظنی یحتمل فيه الخطأ و الكذب، فكيف يقدم على الكتاب. و لكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصا للعام القرآني، بل لا تجد على الأغلب خبرا معمولاً به من بين الأخبار التي بایدینا فی المجاميع الا و هو مخالف لعام أو مطلق فی القرآن، و لو مثل عمومات الحل و نحوها. بل على الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآیه القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر فی ذلك مع ما قلناه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۷

تقديم مفهوم شده‌اند و برخی گفته‌اند هیچ‌یک بر دیگری مقدم نیست و لذا کلام، مجمل است و برخی قائل به تفصیلاتی متعدد شده‌اند که ذکر همه آن‌ها طولانی می‌شود.

و سرّ در این اختلاف این است که: چون ظهور مفهوم مخالف از جهت قوت به اندازه‌ای نیست که به درجه ظهور منطوق یا مفهوم موافق برسد، بحث و اختلاف شده در اینکه آیا این مفهوم، قوی‌تر از ظهور عام است و بر آن مقدم می‌شود، یا عام قوی‌تر است و بر مفهوم مقدم می‌گردد، یا هر دو از نظر درجه ظهور متساوی هستند و لذا هیچ‌یک بر دیگری مقدم نمی‌شود، یا این مسئله به اختلاف موارد، مختلف می‌شود (یعنی مثلا باید دید مفهوم شرط مطرح است یا لقب یا وصف و یا ...؟)

و حق این است که مفهوم چون به حسب فرض، اخص از عام است، پس عرفا قرینه برای تعیین مراد از عام می‌باشد و قرینه بر ذی

القرینه مقدم بوده، مراد از ذی القرینه را تفسیر می‌کند و در قرینه، شرط نیست که ظهورش اقوی از ظهور ذی القرینه باشد. آری اگر فرضاً عام، نصّ در عموم باشد، این نص، قرینه‌ای خواهد بود بر اینکه مراد از جمله دارای مفهوم چیست و در این صورت، جمله اصلاً مفهوم ندارد و البته این بحث دیگری است.

۱۰- تخصیص زدن قرآن با خبر واحد

برای شخص مبتدی در اولین وهله مشکل به نظر می‌رسد که به جواز تخصیص عامی که در قرآن کریم وارد شده با خبر واحد، ایمان بیاورد. چون کتاب مقدس، وحیی است که از جانب خداوند نازل شده و شکی در آن نیست، درحالی که خبر واحد، ظنی است و در آن، خطا و دروغ محتمل است، پس چگونه می‌تواند بر کتاب، مقدم شود؟! و لکن سیره علما از قدیم این بوده که به خبر واحد، آنجا که مخصص عام قرآنی است، عمل می‌کرده‌اند. بلکه غالباً از بین اخباری که در مجامع روایی در دسترس ماست، شما خبر مورد عملی (یعنی خبری که علما به آن عمل کرده‌اند) را پیدا نمی‌کنی مگر اینکه با عامی و یا مطلقاً در قرآن، مخالف است و لو عمومات، از قبیل عمومات حلیت و امثال آن‌ها باشد (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا). بلکه ظاهراً مسئله تقدیم خبر خاص بر آیه عام قرآنی از مسائلی است که بین علماء ما اجماعی است و خلافتی در آن وجود ندارد. پس با این وجود، سرّ این بحث چیست؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۸

نقول: لا- ريب في ان القرآن الكريم- و ان كان قطعي السند- فيه متشابه و محكم (نص على ذلك القرآن نفسه)، و المحكم نص و ظاهر، و الظاهر منه عام و مطلق. كما لا ريب أيضا في انه ورد في كلام النبي صَلَّى الله عليه و آله و سلم و الاثمة عليهم السّلام ما يخصص كثيرا من عمومات القرآن و ما يقيد كثيرا من مطلقاته، و ما يقوم قرينه على صرف جمله من ظواهره. و هذا قطعي لا يشك فيه أحد.

فان كان الخبر قطعي الصدور فلا كلام في ذلك، و ان كان غير قطعي الصدور، و قد قام الدليل القطعي على انه حجة شرعا، لأنه خبر عادل مثلا، و كان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية- فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر بمعنى ان نكذب راويه و بين ان نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لا يمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، و لا بسند القرآن، لأنه قطعي.

و مرجع ذلك إلى الدوران- في الحقيقة- بين مخالفة الظن بصدق الخبر و بين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر و بين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ و ايهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا- شك ان الخبر صالح لأن يكون قرينه على التصرف في ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر و مفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. و على العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة- حسب الفرض- حتى يكون ناظرا إليه و مفسرا له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. و ليس الكتاب بظاهرة بصدد بيان دليل حجية الخبر حتى يقدم عليه.

و ان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينه على الكتاب، و الأصل الجاری في القرينة- و هو هنا أصالة عدم كذب الراوی- مقدم على الأصل الجاری في ذی القرينة، و هو هنا أصالة العموم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۸۹

می‌گوئیم: شکی نیست که در قرآن کریم- و لو اینکه قطعی السند است- متشابه و محکم وجود دارد (و خود قرآن در آیه ۷، آل عمران بر این مسئله تصریح کرده است: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ...) و محکم دو گونه است: نصّ و ظاهر، و ظاهر دو جور است: عام و مطلق. کما اینکه شکی نیست که در کلمات پیامبر صَلَّى الله عليه و

آله و سلم و ائمه علیهم السلام مطالبی هست که بسیاری از عمومات قرآن را تخصیص می‌زند و بسیاری از مطلقات قرآنی را تقیید می‌کند و به عنوان قرینه، بسیاری از ظواهر قرآن را تغییر می‌دهد و این، امری قطعی است که احدی در آن شک ندارد. حال اگر خبر قطعی الصدور باشد، بحثی در این مسئله (تخصیص و تقیید قرآن) نیست و اگر قطعی الصدور نباشد اما دلیل قطعی بر اینکه حجّت شرعی است اقامه شده باشد به دلیل اینکه مثلاً خبر عادل است و مضمون خبر اخص از عموم آیه قرآن باشد، در این صورت امر دائر بین این است که خبر را کنار بزنیم یعنی راوی آن را تکذیب کنیم و یا در ظاهر آیات قرآن تصرف کنیم، چرا که تصرف در مضمون خبر امکان ندارد، چون نص یا اظهر است و همچنین تصرف در سند قرآن امکان ندارد چرا که قطعی است. و مرجع این دوران- در حقیقت- به این است که یا با ظن ناشی از صدق خبر مخالف کنیم و یا با ظن ناشی از عموم آیه. یا بگو امر دائر است بین اینکه دلیل حجّت خبر را کنار بزنیم و یا اصالت العموم را نادیده بگیریم. باید دید کدام دلیل، اولی به طرح (کنار زدن) است و کدام، اولی به تقدیم است؟

اینک می‌گوئیم: شکی نیست که خبر، برای اینکه قرینه بر تصرّف در ظاهر کتاب باشد، صلاحیت دارد چون به حسب فرض، مدلولش ناظر و مفسّر ظاهر قرآن است. امّا برعکس، ظاهر کتاب چنین نیست، زیرا ظاهر قرآن برای اینکه ما از دلیل حجّت خبر دست بکشیم، صلاحیت ندارد چرا که به حسب فرض، چنین رابطه‌ای در ظواهر کتاب وجود ندارد که ناظر و مفسّر دلیل حجّت خبر باشد. بنابراین لسان خبر، لسان تبیین‌کننده قرآن است و لذا بر آن مقدم می‌شود. در حالی که ظاهر قرآن، در صدد تبیین دلیل حجّت خبر نیست تا بر آن مقدم شود.

و اگر خواستی بگو: خبر- به حسب فرض- قرینه بر کتاب است و اصل جاری در قرینه- که در اینجا اصل عدم کذب راوی است- مقدم بر اصل جاری در ذی القرینه، یعنی اصالة العموم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۰

۱۱- الدوران بین التخصیص و النسخ

اعلم أن العام و الخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معا أو بتاريخ أحدهما، أو الجهل بهما معا: فقد يقال في بعض الأحوال بتعيين أن يكون الخاص ناسخا للعام أو منسوخا له، أو مخصصا اياه. وقد يقع الشك في بعض الصور و لتفصيل الحال نقول:

ان الخاص و العام من ناحية تأريخ صدورهما لا يخلوان من خمس حالات، فاما ان يكونا معلومى التأريخ؛ أو مجهولى التأريخ، أو أحدهما مجهولا- و الآخر معلوما. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تأريخهما: اما ان يعلم تقارنهما عرفا، أو يعلم تقدم العام، أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمسا:

الصورة الاولى

إذا كانا معلومى التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفا، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

الصورة الثانية

إذا كانا معلومى التأريخ مع تقدم العام، فهذه على صورتين:

۱- ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. و الظاهر انه لا اشكال حينئذ في حمله على التخصیص بغير كلام، اما لأن النسخ لا يكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، و اما لأن الاولى فيه التخصیص كما سيأتى في الصورة الآتية؛

۲- ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. و هذه الصورة هي أشكل الصور، و هي التي وقع فيها الكلام في ان الخاص يجب ان يكون ناسخا، أو يجوز ان يكون مخصصا و لو في بعض الحالات. و مع الجواز يتكلم حينئذ في ان الحمل على التخصیص هو الأولى، أو الحمل على النسخ.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۱

۱۱- دوران بین تخصیص و نسخ

اشاره

بدان که عام و خاص منفصل، از جهت علم به تاریخ هر دو یا یکی از آن دو و یا جهل به تاریخ هر دو، حالشان مختلف است: بدین معنا که در بعضی حالات گفته می‌شود که خاص، ناسخ عام است و یا منسوخ عام است و یا مخصّص عام است و در بعضی حالات، این جهت مشکوک است و برای تفصیل مطلب می‌گوئیم: خاص و عام از حیث تاریخ صدورشان از پنج حالت خارج نیستند: یا هر دو تاریخشان معلوم است، یا هر دو تاریخشان مجهول است، یا یکی مجهول و دیگری معلوم است. این، سه صورت است. حال در صورتی که تاریخ هر دو معلوم است یا عرفا تقارن آن دو معلوم است یا تقدم عام معلوم است و یا تأخر عام. پس در مجموع، پنج صورت داریم:

صورت اول

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم است و ما عرفاً [۱۰۱] می‌دانیم که این دو متقارن هستند. در این صورت توهم نسخ اصلاً جایی ندارد.

صورت دوم

این صورت وقتی است که تاریخ عام و خاص معلوم و عام مقدم باشد و این خود دو حالت دارد:

۱- یکی اینکه ورود خاص قبل از عمل به عام باشد و در این فرض، اشکالی ندارد که ورود خاص را به معنای تخصیص بگیریم و در این، بحثی نیست. و این، یا به خاطر این است که نسخ- چنان که گفته‌اند- هیچ‌گاه قبل از عمل به منسوخ نیست و یا به خاطر این است که تخصیص نسبت به نسخ، اولی است چنان که در صورت بعدی خواهیم گفت.

۲- حالت دیگر این است که ورود خاص بعد از وقت عمل به عام باشد و این حالت، مشکل‌ترین حالات و صور است و همین است که درباره‌اش بحث شده که خاص، لزوماً بایستی ناسخ باشد یا می‌تواند- و لو در بعضی حالات- مخصّص باشد و در صورت امکان تخصیص، سخن در این است که حمل بر تخصیص، اولی است یا حمل بر نسخ؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۲

فالذی یذهب إلی وجوب ان یکون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلی ان العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخیر الخاص عن وقت العمل لو کان مخصّصاً و مبیناً لعموم العام یکون من باب تأخیر البیان عن وقت الحاجة، و هو قبیح من الحکیم، لأنّ فیہ إضاعة للأحكام و لمصالح العباد بلا- مبرر. فوجب ان یکون ناسخاً للعام، و العام باق علی عمومہ یجب العمل به إلی حین ورود الخاص، فیجب العمل ثانیاً علی طبق الخاص.

و اما من ذهب إلى جواز كونه مخصصا، فلعله ناظر إلى ان العام يجوز ان يكون واردا لبيان حكم ظاهري صوري لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعي، و لو مصلحة التقية، أو مصلحة التدريج في بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبي صلى الله عليه و آله و سلم في بيان أحكام الشريعة، من ان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى إنما هو على طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفا عن الحكم الواقعي، فيكون مبينا للعام و مخصصا له، و اما الحكم العام الذي ثبت أولا ظاهرا و صورة ان كان قد ارتفع و انتهى امده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه و ليس هو من باب النسخ.

و إذا جاز ان يكون العام واردا على هذا النحو من بيان الحكم ظاهرا و صورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصا أي كان كاشفا عن الواقع قطعا. و إن ثبت انه في صدد بيان الحكم الواقعي التابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الاولى، فلا شك في انه يتعين كون الخاص ناسخا له. و اما لو دار الأمر بينهما اذ لم يقدّم دليل على تعيين أحدهما، فأيهما ارجح في الحمل؟ فنقول: الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

و الوجه فيه: ان أصالة العموم بما هي لا تثبت أكثر من ان ما يظهر من العام هو المراد الجدي للمتکلم، و لا شك ان الحكم الصوري الذي نسميه بالحكم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۳

کسی که می گوید خاص لزوماً بایستی ناسخ باشد، نظرش به این است که اگر وقت عمل به عام - به حسب فرض - فرارسیده است، بنابراین تأخیر خاص از وقت عمل، اگر بخواهد مخصص و مبین عموم عام باشد، از قبیل تأخیر بیان از وقت حاجت می شود و این، از حکیم قبیح است. چرا که موجب ضایع شدن احکام و مصالح بندگان، بدون مجوز می شود. پس خاص لزوماً بایستی ناسخ عام باشد و عام همچنان بر عمومیت خود باقیست و عمل برطبق آن تا زمان ورود خاص، واجب است و پس از ورود خاص، عمل برطبق خاص، واجب می باشد.

و اما کسی که می گوید خاص می تواند مخصص باشد، شاید نظرش به این است که ممکن است عام برای بیان یک حکم ظاهری صوری و به خاطر مصلحتی که مقتضی کتمان حکم واقعی است وارد شده، و لو این مصلحت، مصلحت تقیه یا مصلحت بیان تدریجی احکام باشد، کما این که برای ما معلوم است که سیره پیامبر صلى الله عليه و آله و سلم در بیان احکام، چنین بوده است، امّا حکم واقعی که تابع مصالح واقعیّه اشياء با عناوین اولیه شان می باشد، حکم برطبق خاص است. پس وقتی خاص وارد می شود کاشف از حکم واقعی است و لذا مبین و مخصص عام است و اما حکم عامّ که قبلاً ثابت بوده، گرچه ظاهراً عمر آن به سر رسیده، اما این، به خاطر برداشته شدن موضوع آن است و از باب نسخ نیست.

و اگر ممکن باشد که عام بدین صورت وارد شود یعنی ظاهراً و به طور صوری حکم عام را بیان کند، در این صورت خاص، مخصص آن خواهد بود یعنی قطعاً کاشف از واقع است. و اما اگر ثابت شد که عام در صدد بیان حکم واقعی تابع مصالح واقعیّه ای که برای اشياء با عناوین اولیه شان ثابت است، می باشد، در این صورت شکی نیست که خاص، ناسخ عام است. و اما اگر امر دائر بین نسخ و تخصیص شد چرا که دلیلی بر تعیین یکی از آن دو اقامه نشد، حمل بر کدام یک از آن دو ارجح است؟ پس می گوئیم:

اگر به صواب این است که حمل بر تخصیص کنیم و وجه این حمل این است که اصالة العموم فی حد نفسه بیش از این اثبات نمی کند که آنچه ظاهر از عام است مراد جدی متکلم می باشد و شکی نیست که حکم صوری ای که ما آن را حکم ظاهری می نامیم، مانند خود واقع (حکم واقعی) مراد جدی متکلم است چرا که این حکم ظاهری، در تفهیم مورد قصد است. پس عام ظهوری ندارد مگر در اینکه مراد جدی، عموم است خواه این عموم، حکم واقعی باشد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۴

الظاهري كالواقعي مراد جدي للمتکلم لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهراً الا في ان المراد الجدي هو العموم سواء كان العموم

حکما واقعا أو صوريا. اما ان الحكم واقعى فلا يقتضيه الظهور ابدا حتى يثبت بأصالة العموم، لا سيما ان المعلوم من طريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، و يكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتى اشتهر القول بأنه «ما من عام الا وقد خص»، كما سبق.

و عليه، فلا- دليل من أصالة العموم على ان الحكم واقعى حتى نلتجئ إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعى من العام على ذلك الوجه يحتاج إلى مثنوئه بيان زائده أكثر من ظهور العموم. و لأجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص اقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، و ان كان كل منهما ممكنا.

الصورة الثالثة

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضا على صورتين:

- ۱- ان يرد العام قبل وقت العمل بالخاص، فلا ينبغى الاشكال فى كون الخاص مخصصا؛
- ۲- ان يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحمل على النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، و لا قبح فيه اصلا. و مع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، و لعل نظر هذا القائل إلى ان أصالة العموم جارية، و لا مانع منها الا احتمال ان يكون الخاص المتقدم مخصصا و قرينه على العام، و لكن أيضا يحتمل ان يكون منسوخا بالعام، فلا يحرز انه من باب القرينه. و لا شك ان الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين و قرينه عليه. و مع هذا الاحتمال لا يكون

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۵

یا صوری. امّا اینکه حکم، حکمى است واقعى، ابدا مقتضای ظهور نیست تا با اصالت عموم، اثبات شود، به خصوص که آنچه از طریقه صاحب شریعت بر ما معلوم است، این است که عمومات را جدای از قرائن تخصیص بیان می کند و مراد واقعى از عمومات، از راه دلیل منفصل کشف می گردد، تا آنجا که مشهور شده: «هیچ عامی نیست مگر اینکه تخصیص خورده است» کما اینکه قبلا گذشت.

و بنابراین از اصالت عموم به دست نمی آید که حکم، واقعى است تا اینکه لزوما حمل بر نسخ کنیم. بلکه اراده حکم واقعى از عام به صورت نسخ، احتیاجی به بیانی بیشتر از ظهور عام دارد و به خاطر این گفتیم: حمل بر تخصیص به صواب نزدیکتر است تا حمل بر نسخ، گرچه هریک از این دو ممکن است.

صورت سوم

اگر تاریخ خاص و عام معلوم باشد و خاص تقدم داشته باشد، خود بر دو صورت است:

- ۱- یک حالت این است که عام، قبل از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت بدون اشکال باید خاص را مخصّص عام بدانیم.

۲- حالت دوم این است که عام، بعد از وقت عمل به خاص وارد شود، در این صورت جایی برای توهم لزوم حمل بر نسخ از حیث قبح تأخیر بیان از وقت حاجت نیست، چرا که این مورد، از باب تقدیم بیان قبل از وقت حاجت است که در آن اصلا قبحی وجود ندارد. در عین حال گفته اند حمل بر نسخ ضرورى است و شاید نظر این قائل (به نسخ) به این است که اصالت عموم جارى است و مانعی برای آن نیست مگر احتمال اینکه خاص متقدم، مخصّص و قرینه برای عام باشد، و لكن احتمال این هم هست که به وسیله عام منسوخ شود. و لذا احرار نمی شود که خاص، از باب قرینه است و شکی نیست که خاص منفصل، بر عام مقدم می شود چرا که

از آن قوی‌تر و قرینه بر آن است و با وجود این احتمال، خاصّ منفصل از حیث ظهور، از عام قوی‌تر نیست.

(می‌گوییم): درست‌تر این است که در این صورت نیز مانند صورت سابق، حمل بر تخصیص شود، چرا که قبلاً گفتیم عام بیش از این دلالت نمی‌کند که مراد جدی است و فی نفسه بر این دلالتی ندارد که حکم واقعی و تابع مصالح واقعی‌ای که برای اشیاء با عناوین اولیه‌شان ثابت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۶

الخاص المنفصل أقوى في الظهور من العام.

قلت: الأصوب أن يحمل على التخصيص كالصورة السابقة لما تقدم، من أن العام لا يدل على أكثر من أن المراد جدی، ولا يدل في نفسه على أن الحكم واقعی تابع للمصالح الواقعية الثابتة للأشياء بعناوينها الأولية. وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالتة على هذا النحو، ولكن العمومات الواردة في الشريعة على الأغلب ليست كذلك. واما احتمال النسخ، فلا يقلل من ظهور الخاص في نفسه قطعاً، كما لا يرفع حجته فيما هو ظاهر فيه، فلا يخرج عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى في نفسه ظهوراً. بل يمكن أن يقال: أن العام اللاحق للخاص لا ينعقد له ظهور في العموم إلا بدوياً بالنسبة إلى من لا يعلم بسبق الخاص، لجواز أن يعتمد المتكلم في بيان مراده على سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلا يكون العام ظاهراً في العموم حتى يتوهم أنه ظاهر في ثبوت الحكم الواقعي.

الصورتان الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولی التأریخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لا سيما بعد أن رجحنا التخصيص في جميع الصور، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۷

است، می‌باشد و حال آنکه عام وقتی ناسخ خاص است که دلالتش بدین نحو باشد. و لکن عموماتی که در شرع وارد شده‌اند، غالباً چنین نیستند (دلالت بر حکم واقعی ... ندارند). و اما احتمال نسخ، قطعاً از ظهور خاص چیزی نمی‌کاهد، کما اینکه حجّیت خاص را در مورد خودش مرتفع نمی‌کند و لذا نمی‌تواند صلاحیت خاص را برای تخصیص عام، از بین ببرد و از این روست که خاص بر عام مقدم می‌شود چرا که فی نفسه ظهور خاص، اقوی است.

بلکه می‌توان گفت: برای عامی که پس از خاص می‌آید، ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود مگر به صورت بدوی و آن هم نسبت به کسی که علم به سبقت خاص ندارد. چرا که ممکن است متکلم در بیان مرادش، به سبقت خاص تکیه کند و در نتیجه، خاصّ سابق مثل مخصص متصل و یا قرینه حالیه می‌شود و از این رو، عام اصلاً ظهوری در عموم ندارد تا توهم شود که در ثبوت حکم واقعی، ظاهر است.

صورت‌های چهارم و پنجم

اگر تاریخ عام و خاص هر دو مجهول باشد و یا یکی فقط، مجهول باشد، حال آن‌ها از آنچه قبلاً گفتیم معلوم می‌گردد، یعنی بی‌هیچ کلامی حمل بر تخصیص می‌شود و وجهی برای توهم نسخ، به خصوص پس از ترجیح تخصیص در همه صور، وجود ندارد و این واضح است و نیازی به بحث بیشتر ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۸

الباب السادس المطلق و المقيّد

و فيه ست مسائل:

المسألة الاولى - معنى المطلق و المقيّد

عرّفوا المطلق بأنه ما دل على معنى شائع فى جنسه. و يقابله المقيّد. و هذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيرا و احصوا عليه عدّة مؤاخذات يطول شرحها. و لا فائدة فى ذكرها ما دام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

و الظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق و المقيّد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فان المطلق مأخوذ من الإطلاق و هو الإرسال و الشيوع، و يقابله التقييد، تقابل الملكة و عدمها، و الملكة التقييد و الإطلاق عدمها، و قد تقدم. غاية الأمر ان إرسال كل شىء بحسبه و ما يليق به. فاذا نسب الإطلاق و التقييد إلى اللفظ - كما هو المقصود فى المقام - فانما يراد ذلك بحسب ما له من دلالة على المعنى؛ فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۲۹۹

باب ششم مطلق و مقيّد

اشاره

در اين باب، شش مسئله مطرح است:

مسئله اول: معنای مطلق و مقيّد

در تعريف مطلق گفته‌اند: «آن است که بر معنای شایعی در جنس خود دلالت کند» و مقابل مطلق، مقيّد است. و اين تعريف برای مطلق، قديمی است و درباره آن بحث‌های زيادی کرده‌اند و در آن اشکالات عديده‌ای بر شمرده‌اند که شرح تمام آن‌ها به طول می‌انجامد. و فائده‌ای هم در ذکر آن‌ها مادام که غرض از تعريف مذکور، تقريب معنایی است که لفظ (مطلق و مقيّد) به ازاء آن وضع شده، نیست، زیرا اين تعريف، از تعاريف لفظيه است.

و ظاهر اين است که علماء اصول، اصطلاح خاصی در دو لفظ مطلق و مقيّد ندارند، بلکه اين دو واژه با همان معنای لغوی‌شان استعمال می‌شوند. يعنی مطلق، مأخوذ از اطلاق به معنای ارسال (رها گذاشتن) و شيوع است و مقابل آن، تقييد است که تقابل ملکه و عدم دارد. يعنی ملکه، تقييد است و اطلاق، عدم ملکه، كما اینکه قبلا در ص ۷۰ (متن عربی) گذشت.

البته ارسال هر چیزی به حسب و مناسب خودش می‌باشد و لذا هرگاه اطلاق و تقييد به لفظ نسبت داده می‌شود - كما اینکه در اینجا مقصود همین است - مراد، اطلاق از حيث دلالت لفظ بر معنا است و بنابراین، اطلاق و تقييد دو وصف برای لفظ به اعتبار معنی هستند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۰

و من موارد استعمال لفظ المطلق نستطيع ان نأخذ صورةً تقريبيةً لمعناه. فمثلا عند ما نعرف ان العلم الشخصى و المعروف بلام العهد لا يسميان مطلقين باعتبار معنهما، لأنه لا شيوع و لا إرسال فى شخص معين - لا ينبغى ان نزن انه لا يجوز ان يسمى العلم الشخصى مطلقا، فإنه إذا قال الأمر: «أكرم محمدا» و عرفنا ان لمحمد أحوالا مختلفة و لم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع ان نعرف ان

لفظ محمد هنا أو هذا الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالإطلاق بلحاظ الاحوال، و ان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للإعلام الشخصية و المعرف بلام العهد إطلاق فلا يختص المطلق بما له معنى شائع في جنسه كاسم الجنس و نحوه. و كذلك عند ما نعرف ان العام لا يسمى مطلقا، فلا ينبغي ان نزن انه لا يجوز ان يسمى مطلقا ابداء، لانا نعرف ان ذلك إنما هو بالنسبة إلى أفراد اما بالنسبة إلى أحوال أفراد غير المفردة فإنه لا مضايقة في ان نسميه مطلقا. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (و هو ما دل على معنى شائع في جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراد.

و على هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ و سعة باعتبار ما له من المعنى و أحواله، و لكن لا على ان يكون ذلك الشيوع مستعملا فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة في سياق النفي و الا كان الكلام عاما لا مطلقا.

المسألة الثانية- الإطلاق و التقييد متلازمان

أشرنا إلى ان التقابل بين الإطلاق و التقييد من باب تقابل الملكة و عدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه ان يقيد؛ فيتبع الإطلاق التقييد في الامكان، أي انه إذا امكن التقييد في الكلام و في لسان الدليل امكن الإطلاق و لو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى انه لا يمكن فرض استكشاف الإطلاق و ارادته من كلام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۱

و از موارد استعمال لفظ مطلق، می‌توانیم صورتی تقریبی از معنای مطلق، بگیریم:

پس- مثلا- وقتی می‌دانیم که علم شخصی (مثل تهران) و معرّف بالام عهد، به اعتبار معنایشان مطلق نامیده نمی‌شوند چرا که در شخص معین، شیوع و ارسال نیست؛ نباید گمان کنیم که علم شخصی را نباید مطلق نامید. چرا که اگر آمر بگوید: (محمد را اکرام کن) و ما بدانیم که محمد دارای حالات مختلف است و حکم اکرام، مقتید به حال خاصی نشده است، می‌توانیم بفهمیم که لفظ محمد یا مجموعه این کلام به لحاظ احوال، می‌تواند متصف به صفت اطلاق شود، گرچه به اعتبار معنای موضوع له‌اش، شیوعی ندارد. بنابراین اعلام شخصی و معرّف با «الف و لام» عهد دارای اطلاق‌اند و لذا «مطلق» اختصاص به چیزی که دارای معنای شایعی در جنس خود باشد مثل اسم جنس و امثال آن ندارد.

و نیز درست است که عام، مطلق نامیده نمی‌شود، اما نباید گمان کنیم که اصلا نمی‌توان عام را مطلق نامید.

زیرا می‌دانیم که این امر در مقایسه عام با افرادش می‌باشد و الا اگر احوال گوناگون افراد عام را لحاظ کنیم، مضایقه‌ای نداریم که عام را مطلق بنامیم. بنابراین مانعی نیست که تعریف مذکور از مطلق (یعنی: آنچه که دال بر معنای شایعی در جنس‌اش می‌باشد) را شامل عام بدانیم، البته به اعتبار احوالش و نه به لحاظ افرادش.

با توجه به آنچه گفتیم معنای مطلق عبارت است از شیوع و گستردگی لفظ به اعتبار معنا و احوال معنایش، و لکن نه به این صورت که این شیوع، مستعمل فيه لفظ باشد مانند شیوعی که از وقوع نکره در سياق نفی استفاده می‌شود، و الا کلام، عام خواهد بود نه مطلق.

مسئله دوم: اطلاق و تقييد متلازم هستند

قبلا اشاره کردیم که تقابل بین اطلاق و تقييد، از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه است، چرا که اطلاق عبارت است از عدم تقييد در چیزی که شأنيّت مقتید شدن دارد. لذا از جهت امکان، اطلاق تابع تقييد است. یعنی هرگاه در کلام و در لسان دلیل، تقييد ممکن باشد، اطلاق هم ممکن است و اگر تقييد محال باشد، اطلاق نیز ممتنع است: بدین معنی که در کلام متکلم، اگر تقييد صحيح و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۲

المتكلم في مورد لا- يصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا- مطلقا و لا- مقيدا، و ان كان في الواقع ان المتكلم لا بد ان يريد

أحدهما. و قد تقدم مثاله في بحث التوصلی و التعبدی، اذ قلنا: ان امتناع تقييد الأمر بقصد الامتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلى هذا القيد. و ذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة- الإطلاق في الجمل

الإطلاق لا يختص بالمفردات- كما يظهر من كلمات الأصوليين- اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس و علم الجنس و النكرة، بل يكون في الجمل أيضا كإطلاق صيغة افعال الذي يقتضى استفادة الوجوب العيني و التعيني و النفسى، فان الإطلاق فيها إنما هو من نوع إطلاق الجملة. و مثله إطلاق الجملة الشرطية في استفادة الانحصار في الشرط.

و لكن محل البحث في المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، و لعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها و ان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمه يشملها. و قد بحث عن إطلاق بعض الجمل في مناسبتها كإطلاق صيغة افعال و الجملة الشرطية و نحوها.

المسألة الرابع- هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك في ان الإطلاق في الأعلام بالنسبة إلى الأحوال- كما تقدمت الإشارة إليه- ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمه. و كذلك إطلاق الجمل و ما شابهها- أيضا- ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمه. و هذا لا خلاف فيه.

و إنما الذى وقع فيه البحث هو ان الإطلاق في أسماء الأجناس و ما شابهها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۳

ممکن نباشد، کشف و اراده اطلاق نیز ممکن نخواهد بود. بلکه مثل چنین کلامی نه مطلق است و نه مقید، گرچه در واقع، متکلم به ناچار باید یکی از آن دو را اراده کند و مثال این مطلب قبلا- در بحث توصلی و تعبدی ص ۷۵ (متن عربی) ذکر شد، آنجا که گفتیم: امتناع تقييد امر با قصد امتثال، مستلزم امتناع اطلاق آن به لحاظ چنین قیدی است و در آنجا گفتیم که چگونه می توان اراده اطلاق را کشف کرد البته از راه اطلاق مقامی و نه از طریق اطلاق سخن واحد: (وقتی مولی در مقام بیان است و قیدی بیان نمی کند، اطلاق کشف می شود).

مسئله سوم: اطلاق در جملات

اطلاق، مخصوص مفردات- آن طور که از کلمات اصولیون برمی آید- نیست. آنان برای مطلق، اسم جنس و علم جنس و نکره را مثال زده اند و حال آنکه اطلاق در جملات نیز هست مثل اطلاق صیغه افعال که مقتضی استفادة وجوب عینی و تعینی و نفسی است و اطلاق در صیغه افعال، از نوع اطلاق در جمله است. و نمونه دیگر اطلاق جمله شرطیه است که می توان انحصار در شرط را از آن استفاده کرد.

و لکن، آنچه در مسائل آینده محل بحث است، خصوص الفاظ مفرد است و شاید علت این که بحث های اصولیون شامل اطلاق جملات نمی شود این است که یک قاعده کلی برای جملات مطلق نداریم. گرچه قول اصح این است که بحث مقدمات حکمت (ص ۱۸۴ متن عربی) شامل آن می شود و البته بحث از اطلاق بعضی جملات در جای خودش (در کتب اصولیان) آمده است مثل اطلاق صیغه افعال و جمله شرطیه و امثال آن.

مسئله چهارم: آیا اطلاق به سبب وضع است؟

بدون شک اطلاق در اعلام نسبت به احوال - کما اینکه بدان اشاره شد - ناشی از وضع نیست، بلکه از مقدمات حکمت استفاده می‌شود و همین‌طور اطلاق جملات و مشابهات آن‌ها (مثل «الذی جاءک فاکرمه» که جمله تام نیست بلکه شبه جمله است) ناشی از وضع نیست بلکه از راه مقدمات حکمت است و در این مسئله خلافی نیست.

آنچه که محل بحث واقع شده این است که اطلاق در اسماء اجناس و نظایر آن‌ها ناشی از

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۴

هل هو بالوضع أو بمقدمات الحکمة؟ أى ان أسماء الأجناس هل هی موضوعه لمعانیها بما هی شایعه و مرسله علی وجه یکون الإرسال أى الإطلاق مأخوذا فی المعنی الموضوع له اللفظ - کما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء قدس سره - أو انها موضوعه لنفس المعانی بما هی و الإطلاق یستفاد من دال آخر، و هو نفس تجرد اللفظ من القید إذا كانت مقدمات الحکمة متوفرة فیه؟ و هذا القول الثانی أول من صرح به فیما نعلم سلطان العلماء قدس سره فی حاشيته علی معالم الاصول، و تبعه جمیع من تأخر عنه إلى یومنا هذا.

و علی القول الأول یکون استعمال اللفظ فی المقید مجازا، و علی القول الثانی یکون حقیقه.

و الحق ما ذهب إليه سلطان العلماء قدس سره، بل قیل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشکوک فیه. و لتوضیح هذا القول و تحقیقه ینبغی بیان امور ثلاثه تنفع فی هذا الباب و فی غیر هذا الباب [۱۰۲]. و بها تکشف للطالب ما وقع للعلماء الاعلام من اختلاف فی التعبير بل فی الرأی 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 الحکم علیها بحکم ما کوجوب العتق. و هی:

۱- ان تعتبر الماهیه مشروطه بذلك الأمر الخارج. و تسمى حينئذ الماهیه بشرط شیء، کما إذا کان يجب عتق الرقبه المؤمنه، أى بشرط كونها مؤمنه؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۵

وضع است یا از راه مقدمات حکمت؟ یعنی آیا اسماء اجناس (مثل انسان، حیوان و ...) برای معانیشان از آن حیث که شایع و مرسل (بدون قید) هستند وضع شده به گونه‌ای که ارسال و اطلاق، در معنای موضوع له این الفاظ اخذ شده است - چنان که این مطلب به مشهور از قدماء قبل از سلطان العلماء نسبت داده شده است - یا این الفاظ برای نفس معانی وضع شده‌اند و اطلاق، از دلیل دیگر استفاده می‌شود و این دلیل، صرف مجرد بودن لفظ از قید، در صورت وجود مقدمات حکمت است؟ اولین کسی که - براساس اطلاعات ما - بدین قول دوم تصریح کرده، سلطان العلماء است که در حاشیه‌اش بر معالم الاصول نگاشته و تا روزگار ما همه علماء متأخر از وی، رأی ایشان را تبعیت کرده‌اند. و بنا بر قول اول، استعمال لفظ در مقید مجاز است، ولی بنا بر قول دوم، حقیقت است. و نظر حق، همان است که سلطان العلماء بدان گرایش دارد، بلکه گفته‌اند که انتساب قول اول به مشهور، مورد تردید است. و برای توضیح این قول و تحقیق آن، بیان سه امر که هم در این باب و هم در غیر این باب نافع است، به‌جاست [۱۰۳] و با بیان این امور برای دانش‌پژوه کشف می‌شود که اختلاف علماء بزرگ در تعبیر بلکه در رأی و نظر، بر سر چیست. و این امور سه‌گانه که محتاج بیان‌اند به قرار زیر می‌باشند:

۱- اعتبارات ماهیت

مشهور این است که ماهیت، وقتی که با خارج از ذات خودش مقایسه شود، سه اعتبار (لحاظ) دارد، مثل آنجا که رقبه (عبد) را با

ایمان مقایسه کنیم و بخواهیم حکمی بر آن جاری کنیم مثل وجوب عتق. و این سه اعتبار عبارتند از:

۱- اینکه ماهیت مشروط به آن امر خارج، لحاظ شود و در این صورت «ماهیت به شرط شیء» نامیده می‌شود، مثل اینکه عتق رقبه مؤمنه واجب شود یعنی به شرط اینکه رقبه، مؤمنه باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۶

۲- ان تعتبر مشروطة بعدمه. و تسمى الماهية بشرط لا [۱۰۴]، كما إذا كان القصر واجبا في الصلاة على المسافر غير العاصي في سفره، أي بشرط عدم كونه عاصيا لله في سفره. فاخذ عدم العصيان قيدا في موضوع الحكم؛

۳- الا تعتبر مشروطة بوجوده و لا بعدمه. و تسمى الماهية لا بشرط، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلا، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودها و لا بعدمها، في وجوب الصلاة، لأن الانسان بالنظر إلى الحرية في وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية و لا بعدمها، فهو لا بشرط بالقياس إليها.

و يسمى هذا الاعتبار الثالث للابشرط القسمي في قبال للابشرط المقسمي الآتي ذكره. و إنما سمي قسميا لأنه قسم في مقابل القسمين الأولين أي البشروطي و البشطلا. و هذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

۱- قولهم: الماهية المهملة.

۲- قولهم: الماهية لا بشرط مقسمي.

أفهذان اصطلاحان و تعبيران لمدلول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

و الذي يلجئنا إلى هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام: 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 الذي لا اختلاف فيه و لا اشتباه أمران:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۷

۲- اینکه ماهیت مشروط به عدم آن امر خارج شود و در این صورت «ماهیت به شرط لا» [۱۰۵] نامیده می‌شود. مثل اینکه نماز قصر (شکسته) در سفر، بر مسافری که در سفر معصیت نباشد، واجب است. یعنی قصر نماز، مشروط به این است که شخص در سفرش، معصیت خدا را مرتکب نشود. یعنی عدم عصیان به عنوان قید در موضوع حکم اخذ شده است.

۳- اینکه ماهیت اصلا مشروط به وجود و یا عدم آن امر خارجی نباشد و در این صورت «ماهیت لا بشرط» نامیده می‌شود مثل وجوب نماز بر انسان به اعتبار اینکه- مثلا- حرّ است.

یعنی حرّیت نه وجودا و نه عدما در وجوب نماز شرط نیست. چون وجوب نماز بر فرد انسان نه مشروط به حرّیت است و نه مشروط به عدم حرّیت، پس انسان در قیاس با حرّیت، لا- بشرط است. و این اعتبار سوم در قبال لا بشرط مقسمی که ذکرش در آینده می‌آید، لا بشرط قسمی نامیده می‌شود و سرّ اینکه قسمی نامیده می‌شود این است که در مقابل دو قسم دیگر یعنی «به شرط شیء» و «بشرط لا» قرار دارد و این مطلب روشن است و بحثی در آن نیست.

*** البته علماء، دو اصطلاح معروف دیگر هم دارند:

۱- ماهیت مهملة.

۲- ماهیت لا بشرط مقسمی.

سؤال این است که آیا این دو، دو اصطلاح و دو تعبیر برای مدلول واحدند، یا دو اصطلاح با دو معنای مختلف می‌باشند؟

چیزی که موجب طرح این سؤال از سوی ما شده این است که می‌بینیم تعابیر بسیاری از بزرگان مشایخ ما در این زمینه متفاوت است: از ظاهر کلمات بعضی چنین برمی‌آید که این‌ها دو اصطلاح برای معنای واحدند، مثل ظاهر بیان کفایه‌الاصول که به تبع بعضی از بزرگان فلاسفه اظهار شده است.

و لکن مقتضای تحقیق، مساعد با این مطلب نیست بلکه باید گفت این‌ها دو اصطلاح مختلف می‌باشند و این است پاسخ ما به استفسار فوق.

و توضیح مطلب اینکه: آنچه که مسلم است و اختلاف و اشتباهی در آن نیست، دو امر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۸

الأول- ان المقصود من الماهیه المهملة: الماهیه من حیث هی، أی نفس الماهیه بما هی مع قطع النظر عن جمیع ما عداها، فیتقصر النظر علی ذاتها و ذاتیاتها.

الثانی- ان المقصود من الماهیه لا بشرط مقسمی: الماهیه المأخوذة لا بشرط التی تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة المتقدمة، و هی- أی الاعتبارات الثلاث- الماهیه بشرط شیء، و بشرط لا، و لا بشرط قسمی. و من هنا سُمی «مقسما».

و إذا ظهر ذلك فلا یصح ان یدعی ان الماهیه بما هی تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. و ذلك لأن الماهیه لا تخلو من حالتین. و هما ان ینظر إليها بما هی هی غیر مقیسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، و ان ینظر إليها مقیسه إلى ما هو خارج عن ذاتها، و لا ثالث لهما.

و فی الحاله الاولى تسمى الماهیه المهملة، كما هو مسلم. و فی الثانیة لا یخلو حالها من أحد الاعتبارات الثلاثة. و علی هذا فالملاحظه الاولى مباینه لجمیع الاعتبارات الثلاثة و تكون قسیمه لها، فكیف یصح أن تكون مقسما لها و لا یصح ان یكون الشیء مقسما لاعتبارات نقیضه، لأن الماهیه من حیث هی كما اتضح معناها ملاحظتها غیر مقیسه إلى الغیر و الاعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقیسه إلى الغیر.

علی ان اعتبار الماهیه غیر مقیسه اعتبار ذهنی له وجود مستقل فی الذهن، فكیف یكون مقسما لوجودات ذهنیه أخرى مستقلة، و المقسم یجب ان یكون موجودا بوجود أحد أقسامه، و لا یعقل ان یكون له وجود فی مقابل وجودات الأقسام، و الا كان قسیما لها لا مقسما.

و علیه، فنحن نسلم ان الماهیه المهملة معناها اعتبارها «لا بشرط»، و لكن لیس هو المصطلح علیه باللابشرط المقسمی فان لهم فی «لا بشرط»- علی هذا-

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۰۹

(اول): مقصود از «ماهیت مهمله» ماهیت من حیث هی است یعنی خود ماهیت با قطع نظر از جمیع ما سواش به گونه‌ای که فقط ذات و ذاتیاتش مورد نظر باشد.

(دوم): مقصود از ماهیت لا بشرط مقسمی: ماهیتی است که به نحو لا بشرط اخذ می‌شود و مقسم برای اعتبارات سه‌گانه متقدم قرار می‌گیرد و منظور از این سه اعتبار ماهیت بشرط شیء و بشرط لا و لا بشرط قسمی است و به همین خاطر، مقسمی نامیده شده است. با توجه به این توضیح، اگر ادعا شود که ماهیت خودش فی نفسه مقسم برای اعتبارات سه‌گانه است، نادرست می‌باشد و این به خاطر این است که ماهیت از دو حال بیرون نیست؛ یا ماهیت، خودش و بدون مقایسه با امری خارج از ذاتش در نظر گرفته می‌شود و یا با امری خارج از ذاتش مقایسه می‌شود. در اینجا حالت سومی وجود ندارد.

در حالت اول، ماهیت مهمله نامیده می‌شود که اینک مسلم است. و در حالت دوم، ماهیت از یکی از سه اعتبار فوق بیرون نیست و لذا ملاحظه اول (ماهیت بدون مقایسه) با تمام اعتبارات سه‌گانه مباین بوده، قسیم آنهاست و چگونه می‌تواند مقسم آنها باشد در

حالی که هیچ چیزی نمی‌تواند مقسم برای اعتبارات نقیض خود باشد؟ زیرا «ماهیت من حیث هی»، چنان که توضیحش آمد، بدین معناست که آن را با غیر، مقایسه نکنیم و حال آنکه اعتبارات سه گانه به معنای ملاحظه ماهیت در مقایسه با غیر است. مضافا اینکه ملاحظه ماهیت بدون مقایسه، خودش اعتباری ذهنی است که وجودی مستقل در ذهن دارد و بنابراین چگونه می‌تواند مقسم برای وجودات مستقل و ذهنی دیگری قرار گیرد و حال آنکه مقسم بایستی با وجود یکی از اقسامش موجود باشد و معقول نیست که خودش در مقابل وجودات اقسامش وجودی داشته باشد و الا قسیم آن‌ها می‌شود نه مقسم برای آن‌ها.

و بنابراین، ما قبول می‌کنیم که ماهیت مهمله، معنایش ملاحظه ماهیت لا بشرط است اما، ماهیت مهمله، همان لا بشرط مقسمی مصطلح نیست. بنابراین علماء در لا بشرط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۰

ثلاثة اصطلاحات:

۱- لا بشرط أى شىء خارج عن الماهیة و ذاتیاتها، و هی الماهیة بما هی هی التی یقصر فیها النظر علی ذاتها و ذاتیاتها، و هی الماهیة المهملة؛

۲- لا بشرط مقسمی، و هو الماهیة التی تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أى الماهیة المقیسة إلی ما هو خارج عن ذاتها؛ و المقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شىء من الاعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار البشرطی و اعتبار البشرطلا و اعتبار اللابشرط، لا ان المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقا من کل قید و حیثیة. و لیس هذا اعتبارا ذهنیا فی قبال هذه الاعتبارات، بل لیس له وجود فی عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الاعتبارات و لا تعین له مستقل غیر تعیناتها، و الا لما كان مقسما.

۳- لا بشرط قسمی، و هو الاعتبار الثالث من اعتبارات الماهیة المقیسة إلی ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان «الماهیة المهملة»، شىء و «اللابشرط المقسمی»، شىء آخر، كما اتضح أيضا ان الثانی لا معنی لأن یجعل من اعتبارات الماهیة علی وجه یثبت حکم للماهیة باعتباره، أو یوضع له لفظ بحسبه.

۲- اعتبارات الماهیة عند الحكم علیها

و اعلم أن الماهیة إذا حکم علیها فاما ان یحکم علیها بذاتیاتها، و اما ان یحکم علیها بأمر خارج عنها. و لا ثالث لهما. و علی الأول، فهو علی صورتین:

۱- ان یکون الحكم بالحمل الأولی، و ذلك فی الحدود التامة خاصة.

۲- ان یکون بالحمل الشائع، و ذلك عند الحكم علیها ببعض ذاتیاتها کالجنس وحده أو الفصل وحده. و علی کلا الصورتین فان النظر إلی الماهیة مقصور علی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۱

سه اصطلاح دارند:

۱- ماهیت لا بشرط از هر چیزی که خارج از ماهیت و ذاتیاتش باشد و این ماهیتی است که در آن تنها و تنها به ذات و ذاتیاتش نظر می‌شود و این همان ماهیت مهمله است.

۲- ماهیت لا- بشرط مقسمی که همان ماهیتی است که مقسم برای اعتبارات سه گانه است یعنی ماهیتی است که در مقایسه با امر خارج از ذاتش لحاظ می‌شود. و مقصود از لا بشرط در اینجا لا بشرط از هریک از اعتبارات سه گانه است یعنی لا بشرط از اعتبار بشرط شىء و اعتبار بشرط لا و اعتبار لا بشرط. نه اینکه مراد از لا بشرط در اینجا، لا بشرط مطلق از هر قید و حیثیتی باشد. و چنین امری، خودش یک اعتبار ذهنی (مستقل) در قبال آن اعتبارات سه گانه نیست، بلکه اصلا وجودی در عالم ذهن ندارد مگر به واسطه یکی از این اعتبارات و تعینی مستقل غیر از تعینات اعتبارات سه گانه ندارد، و الا مقسم برای آن‌ها نیست.

۳- ماهیت لا بشرط قسمی، که همان اعتبار سوم از اعتبارات ماهیت در مقایسه با امری خارج از ذات ماهیت است. پس روشن شد که ماهیت مهمله چیزی است و ماهیت لا بشرط مقسمی، چیزی دیگر. کما اینکه روشن گردید که لا بشرط مقسمی، نمی‌تواند از اعتبارات ماهیت محسوب گردد به گونه‌ای که به ملاحظه آن حکمی برای ماهیت ثابت شود و یا به لحاظ آن، لفظی برای ماهیت وضع شود (چرا که ماهیت لا بشرط مقسمی، مستقل نیست و وجودی جز وجود اقسامش ندارد).

۲- ملاحظه ماهیت هنگام حکم بر آن

بدان که وقتی بر ماهیت حکم می‌شود، یا حکم به ذاتیات آن است و یا حکم به امری خارج از ذاتیات است و حالت سوم در اینجا وجود ندارد.

و حالت اول، خود بر دو صورت است:

۱- یک صورت این است که حکم به حمل اولی باشد و این، فقط در حدّ تام است (مثل: الانسان حيوان ناطق)

۲- صورت دیگر این است که حکم به حمل شایع باشد و این در جایی است که بعضی از ذاتیات بر ماهیت حمل شود مثل جنس به تنهایی یا فصل به تنهایی. [۱۰۶] و در هر دو صورت، نظر به ماهیت ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۲

ذاتیاتها غیر متجاوز فیه إلی ما هو خارج عنها. و هذا لا كلام فيه.

و علی الثانی، فإنه لا بد من ملاحظتها مقيسة إلی ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أي عن تقررها الذاتی الذی لا ينظر فيه الا إلی ذاتها وذاتیاتها. و هذا واضح لأن قطع النظر عن کل ما عداها لا يجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

و عليه لو حکم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلی هذا الغير، فلا بد أن تكون معتبرة باحد الاعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل ان يخلو الواقع من أحدها- كما تقدم- و لا معنى لاعتبارها باللابشرط المقسمی، لما تقدم انه ليس هو تعینا مستقلا فی قبال تلك التعینات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير- أي الأمر الخارج عن ذاتها- الذی لوحظت الماهية مقيسة إلیه لا يخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين ان تؤخذ الماهية بالقياس إلیه لا بشرط قسمی، لعدم صحة الاعتبارين الآخرين:

اما أخذها بشرط شيء، ای بشرط المحمول، فلا- يصح ذلك دائما لأنه يلزم أن تكون القضية ضرورية دائما لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. علی ان أخذ المحمول فی الموضوع يلزم منه حمل الشيء علی نفسه و تقدمه علی نفسه، و هو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الاعتبار كحمل الحيوان الناطق علی الانسان فانهما متغايران باعتبار الإجمال و التفصيل. و اما أخذها بشرط لا، أي بشرط عدم المحمول، فلا يصح لأنه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

و ان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز أن تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إلیه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۳

محدود به ذاتیات آن است و به خارج از ذاتیات، تجاوز نمی‌کند و در این مطلب، بحثی نیست.

و در حالت دوم (حمل عرضیات) ضرورتا بایستی ماهیت با امری خارج از ذات مقایسه شود و لذا ماهیت با این مقایسه از مقام ذات

به تنهایی خارج می‌شود، یعنی از مقام تقرّر ذاتی‌اش که جز به ذات و ذاتیات ماهیت نظر نمی‌شود (خارج می‌شود) و این امری واضح است. چون قطع نظر کردن از همه ما سوای ماهیت، با حکم کردن بر ماهیت با امری خارج از ذات، قابل جمع نیست، چون این دو امر متناقض هستند.

و بنابراین اگر بر ماهیت با امری خارج از ذات حکم شود درحالی که ماهیت در مقایسه با این امر خارجی لحاظ شده، لزوماً بایستی ماهیت به یکی از اعتبارات سه گانه گذشته لحاظ گردد، زیرا محال است که واقع - چنان که گذشت - از یکی از این سه اعتبار خارج باشد. و معنا ندارد که ماهیت به صورت لا بشرط مقسّمی لحاظ شود چون قبلاً گذشت که این اعتبار، تعین مستقّلی در قبال آن تعینات سه گانه نیست، بلکه مقسّم آنهاست.

و امّا آن غیر - یعنی امری که خارج از ذات ماهیت است - که ماهیت در مقایسه با آن لحاظ می‌شود خالی از این دو حال نیست: یا خودش محمول است (مثل کتابت برای انسان در قضیه:

الانسان كاتب) و یا آن غیر، خود محمول نیست (مثل عدالت برای مجتهد در قضیه: المجتهد العادل جائز التقلید). اگر غیر، خودش محمول باشد، متعیناً بایستی ماهیت نسبت به آن، لا بشرط قسمی باشد چون دو اعتبار دیگر صحیح نیست: چون اگر به شرط شیء یعنی به شرط محمول باشد، چنین حملی به صورت دائم صحیح نیست چرا که لازم می‌آید قضیه دائماً ضروری باشد زیرا انفکاک محمول از موضوع مشروط به محمول، محال است. علاوه بر اینکه اخذ محمول در موضوع، لازمه‌اش حمل شیء بر خودش و تقدم شیء بر خودش می‌باشد و چنین امری محال است [۱۰۷] مگر اینکه به حسب اعتبار، تغیری بین موضوع و محمول وجود داشته باشد نظیر حمل حیوان ناطق بر انسان که این دو به اعتبار اجمال و تفصیل، با هم مغایرت دارند.

و امّا اگر ماهیت بشرط لا یعنی بشرط عدم محمول اخذ شود نادرست است زیرا لازمه‌اش تناقض است، چرا که بر انسان بشرط عدم کتابت، محال است که کتابت حمل شود.

و امّا در صورتی که غیر خارج از ذات، خودش محمول نباشد، ممکن است که ماهیت نسبت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۴

لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلاً، أي لا بشرط وجودها و لا بشرط عدمها. كما يجوز أن تكون مهملة غير مقيسة إلى شيء غير محمولها.

و لكن قد يستشكل في كل ذلك بأن هذه الاعتبارات الثلاثة اعتبارات ذهنية، لا موطن لها إلا الذهن، فلو تقيدت الماهية بأحدها عند ما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم أن تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التي قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هي، و لبطلت القضايا الخارجية، و الحقيقة، مع أنها عمدة القضايا، بل لاستحال في التكليف الامثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع إيجاده في الخارج.

و هذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر بأحد الاعتبارات الثلاثة على وجه يكون الاعتبار قيداً في الموضوع أو نفسه هو الموضوع. و لكن ليس الامر كذلك، فان الموضوع في كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة و لكن لا بقيد الاعتبار، بمعنى ان الموضوع في بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه و اعتباره، و في بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، و في 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 هي المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذي يقتضيه واقع الحكم، لا انها مأخوذة قيداً فيه حتى تكون جميع القضايا ذهنية. و لو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هي أيضاً اعتبار ذهني.

و مما يقرب ما قلناه من كون الاعتبار مصححا لموضوعية الموضوع لا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۵

به آن، بشرط شیء باشد مثل جواز تقلید مجتهد بشرط عدالت، یا بشرط لا باشد مثل وجوب نماز ظهر در روز جمعه بشرط عدم وجود امام علیه السلام، یا لا بشرط باشد مثل جواز سلام کردن بر مؤمن به طور مطلق در مقایسه با عدالت مثلا، که نه به شرط وجود عدالت و نه به شرط عدم عدالت است. کما اینکه ممکن است ماهیت به صورت مهمل اخذ شود یعنی با چیزی غیر از محمولش، مقایسه نشود.

*** و لکن گاهی بدین صورت اشکالی مطرح می‌شود که همه این اعتبارات سه گانه، اعتباراتی ذهنی هستند و جایگاهی جز ذهن ندارند و لذا اگر ماهیت- هنگامی که موضوع حکم قرار می‌گیرد- به یکی از این اعتبارات ذهنی مقید شود، لازمه‌اش این است که همه قضایا، ذهنی باشند بجز در حمل ذاتیات که «ماهیت من حیث هی» فی نفسه لحاظ می‌شود. و لازمه‌اش این است که قضایای خارجی و حقیقه، با اینکه عمده قضایا را تشکیل می‌دهند، باطل باشند، بلکه لازمه‌اش این است که امتثال در تکالیف محال باشد چون چیزی که جایگاهش ذهن است، محال است که در خارج بتوان آن را ایجاد کرد.

و این اشکال وجهی است البته در صورتی که حکم روی موضوع برود به گونه‌ای که موضوع با یکی از اعتبارات سه گانه اعتبار شود و اعتبار مزبور، قید موضوع باشد و یا خود اعتبار، موضوع حکم باشد. و لکن مسئله این طور نیست چرا که موضوع در تمام این قضایا، ذات ماهیتی است که اعتبار می‌شود اما نه بدین صورت که مقید به قید اعتبار باشد. بدین معنا که موضوع در «بشرط شیء» ماهیتی است که همراه آن شیء باشد نه ماهیتی که همراه با آن لحاظ و اعتبار باشد و موضوع در «بشرط لا» ماهیتی است که همراه با عدم شیء باشد نه ماهیتی که مقترن با لحاظ عدم آن شیء باشد و موضوع در «لا بشرط» ماهیتی است که با آن نه وجود و نه عدم شیئی لحاظ نشده است نه ماهیتی که همراه با عدم لحاظ شیء و عدم شیء لحاظ شده باشد، و الا (اگر خلاف آنچه در سه فرض گفتیم، گفته شود) لازم می‌آید ماهیت در همه صور، فقط بشرط شیء اعتبار شود یعنی بشرط لحاظ و اعتبار.

آری این اعتبارات سه گانه، مصحح موضوعیت موضوع اند به گونه‌ای که لزوما واقع حکم آن را اقتضا می‌کند نه اینکه این اعتبارات قید موضوع باشند تا لازمه‌اش این شود که تمام قضایا ذهنی شوند. و اگر چنین باشد، پس حکم به ذاتیات نیز به صورت قضیه ذهنی درمی‌آید چون لحاظ ماهیت «من حیث هی» نیز یک اعتبار ذهنی است.

و از نکاتی که موجب تقریب ذهنی مطلب فوق می‌شود مبنی بر اینکه اعتبار مصحح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۶

مأخوذا فيه مع أنه لا بد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع و محمول لا بد من تصور في مقام الحمل و الاستحالة الحمل، و لكن هذه الابدائية لا تجعل التصور قيدا للموضوع أو المحمول، و إنما التصور هو المصحح للحمل و بدونه لا يمكن الحمل. و كذلك عند استعمال 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 دلالته في ظرف التصور، و لا- المعنى مدلولاً بما هو متصور، و ان كانت مدلوليته في ظرف تصور. و يستحيل ان يكون التصور قيدا للفظ أو المعنى، و مع ذلك لا يصح الاستعمال 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 بيانه، و هو انه إذا أردنا ان نضع اللفظ للمعنى لا يعقل ان نقصر اللحاظ على ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد ان 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 ان يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الاعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعبر و ذاته لا بما هو معتبر، و الاعتبار مصحح للوضع.

۳- الأقوال فی المسألة

قلنا فیما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب انهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعه للمعانی المطلقة، علی وجه یکون الإطلاق قیدا للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلى ان استعماله فی المقید مجاز، و قد صور هذا القول علی نحوین:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۷

موضوعیت موضوع است نه اینکه قید در آن باشد با اینکه هنگام حکم بر چیزی، این اعتبار ذهنی لازم است، این نکته است که در مقام حمل، تصور هر موضوع و هر محمولی لازم است و الا اصلا حمل ممکن نیست؛ امّا این لزوم تصوّر، تصور را به عنوان قید موضوع و قید محمول قرار نمی‌دهد، بلکه تصور فقط مصحّح حمل است و بدون تصوّر، حمل ناممکن است. [۱۰۸]

و همچنین هنگام استعمال لفظ در معنایش، لزوماً بایستی لفظ و معنی تصور شوند و لکن تصور، قید لفظ یا معنی نیست. بنابراین لفظ از آن حیث که متصوّر در ذهن است دالّ بر معنا نیست گرچه دلالتش در ظرف تصور (و ذهن) است. و معنی نیز از آن حیث که متصوّر است، مدلول نیست گرچه مدلولیت معنی در ظرف تصوّر (یعنی ذهن) است و محال است که تصور قید برای لفظ یا معنی باشد و در عین حال استعمال بدون تصوّر امکان ندارد. پس تصور مقوم استعمال است نه اینکه مقوم مستعمل فیه یا مقوم لفظ باشد. همین‌طور تصور مقوم و مصحّح حمل است نه اینکه مقوم برای محمول یا محمول علیه باشد.

و بنابراین آنچه ما در صدد بیان آن هستیم، روشن می‌شود و آن این است که وقتی می‌خواهیم لفظ را برای معنا وضع کنیم، معقول نیست که لحاظ را منحصر به ذات معنا با قطع نظر از همه ما سواش کنیم، چرا که خود وضع از محمولات (یعنی عوارضی) است که بر معنی وارد می‌شود بنابراین بایستی در هنگام وضع، معنا را با چیزی خارج از ذاتش لحاظ کنیم. حال گاهی بشرط شیء اعتبار می‌شود و گاهی به شرط لا و گاهی لا به شرط. و لازم نمی‌آید که موضوع له، معنا همراه با اعتبار ذهنی اش باشد. بلکه موضوع له، ذات همان چیزی است که لحاظ می‌شود نه از آن حیث که لحاظ می‌گردد و البته اعتبار و لحاظ، مصحّح وضع است. [۱۰۹]

۳- اقوال در مسئله

قبلا- گفتیم: معروف از قدماء اصحاب این است که آنان می‌گویند اسماء اجناس برای معانی مطلق وضع شده‌اند، به گونه‌ای که اطلاق، قید موضوع له است و لذا قائل شده‌اند که استعمال اسم جنس در مقید، مجاز است و این قول به دو گونه تصویر شده است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۸

الأول- ان الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق علی وجه یکون اعتباره من باب اعتباره بشرط شیء.

الثانی- ان الموضوع له المعنى المطلق أى المعتبر لا بشرط.

و قد آورد علی هذا القول بتصویریه- کما تقدم- بأنه یلزم علی کلا- التصویرین ان یکون الموضوع له موجودا ذهنیا، فتکون جمیع القضايا ذهنیة، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعا فی القضية الخارجیة أو الحقیقیة وجب تجریده عن هذا القید الذهنی، فیکون مجازا دائما فی القضايا المتعارفة، و هذا یکذبه الواقع.

و لکن نحن قلنا: ان هذا الایراد إنما یتوجه إذا جعل الاعتبار قیدا فی الموضوع له. اما لو جعل الاعتبار مصححا للوضع فلا یلزم هذا الایراد کما سبق.

هذا قول القدماء، و اما المتأخرون ابتداء من سلطان العلماء قدّس سرّه فإنهم جميعا اتفقوا علی ان الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتى لا یکون استعمال اللفظ فی المقید مجازا. و هذا القول بهذا المقدار من البیان واضح. و لکن العلماء من أساتذتنا اختلفوا فی تأدیة هذا المعنى بالعبارات الفنیة مما أوجب الارتباك علی الباحث و اغلاق طریق البحث فی 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 هي؛

۲- و منهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي؛

۳- و منهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثاني؛

۴- و منهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا- الماهية المهملة و لا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمي، و لكنه ملاحظ حين

الوضع باعتبار «اللابشرط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۱۹

(اول) موضوع له، معنای بشرط اطلاق است به گونه‌ای که اعتبار و لحاظ معنی، از قبیل اعتبار به شرط شیء است.

(دوم) موضوع له، معنای مطلق است یعنی معنایی که لا بشرط اعتبار شده است.

و بر این قول با هر دو تصویر فوق- چنان که گذشت- اشکال شده که لازمه هر دو تصویر این است که موضوع له موجود ذهنی باشد و لذا جمیع قضایا ذهنی می‌شود و در نتیجه اگر لفظ با معنایی که دارد موضوع قضیه خارجی یا حقیقیه قرار گیرد بایستی از این قید ذهنی تجرید گردد و لذا لفظ در قضایای متعارف (یعنی خارجی و حقیقیه) دائما مجاز می‌شود و این، با واقعیت سازگار نیست.

و لکن ما گفتیم: این اشکال وقتی وارد است که خود لحاظ و اعتبار، قید موضوع له باشد. اما اگر اعتبار مصحح وضع باشد، چنان که گفتیم- این ایراد لازم نمی‌آید.

این قول (معنای مطلق) قول قدماست و امّا متأخرین از زمان سلطان العلماء رحمه الله همگی اتفاق دارند که موضوع له، ذات معنا است نه معنای مطلق، تا لازم نیاید که استعمال لفظ در مقید مجاز باشد و این قول تا این مقدار از توضیح، واضح است. و لکن علماء از اساتید ما در نحوه بیان این مطلب با عبارات فنی، اختلاف کرده‌اند به گونه‌ای که موجب تحیر و درماندگی اهل تحقیق و بسته شدن راه بحث در مسئله شده است و به همین خاطر ما به ناچار دو مقدمه قبلی را برای توضیح اصطلاحات و تعبیرات فنی‌ای که در عبارات علماء آمده، تقدیم کردیم. و علماء بر چند قول در این مسئله اختلاف کرده‌اند:

۱- عده‌ای می‌گویند: موضوع له (در اسماء اجناس) ماهیت مهمل و مبهم است یعنی ماهیت «من حیث هی».

۲- عده‌ای می‌گویند: موضوع له ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است.

۳- و عده‌ای تعبیر اول را همان تعبیر دوم قرار داده‌اند. [۱۱۰]

۴- و عده‌ای می‌گویند: موضوع له، ذات معناست نه ماهیت مهملة و نه ماهیتی که به نحو لا بشرط مقسمی لحاظ شده است. بلکه معنایی است که در هنگام وضع به نحو لا بشرط قسمی، لحاظ می‌گردد به گونه‌ای که این اعتبار، مصحح وضع [۱۱۱] است نه قید موضوع له و بنابراین،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۰

القسمی» علی ان يكون هذا الاعتبار مصححا للموضوع لا قيدا للموضوع له. و عليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثاني الا انه لا يلزم منه ان يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازا. و لكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بأنه مجاز في المقيد، فينحصر قولهم في التصوير الأول على تقدير صحة النسبة اليهم.

و يتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما:

أولاً: ان الماهية بما هي هي غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمي، لأن النظر فيها على الأول مقصور على ذاتها و ذاتياتها، بخلافه على الثاني اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. و بهذا يظهر بطلان القول الثالث.

ثانیا: ان الوضع حکم من الأحکام، و هو محمول علی الماهیه خارج عن ذاتها و ذاتیاتها، فلا یعقل ان یلاحظ الموضوع له بنحو الماهیه بما هی هی، لأنه لا تجتمع ملاحظتها مقيسه إلى الغير و ملاحظتها مقصوره على ذاتها و ذاتیاتها. و بهذا يظهر بطلان القول الأول.

ثالثا: ان اللابشرط المقسمی لیس اعتبارا مستقلا فی قبال الاعتبارات الثلاثه، لأن المفروض انه مقسم لها، و لا تحقق للمقسم الا بتحقيق أحد أنواعه كما تقدم، فكيف يتصور ان يحكم باعتبار اللابشرط المقسمی بل لا معنى لهذا على ما تقدم توضيحه. و بهذا يظهر بطلان القول الثاني.

فتعين القول الرابع، و هو ان الموضوع له ذات المعنى و لكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمی. و هو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثاني كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، و يقع التصالح بين القدماء و المتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز في المقيد، و هو مشکوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه انه قد لاحظته مقيسا إلى الغير، فهو في هذا الحال لا يخرج عن كونه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۱

قول چهارم، همان قول قدماء بنا بر تصویر دوم (معنای مطلق لا بشرط) است، با این تفاوت که از این قول چهارم، لازم نمی آید که استعمال لفظ در مقید، مجاز باشد. و لکن به قدماء منسوب است که می گویند: استعمال لفظ در مقید مجاز است و در نتیجه اگر این انتساب به قدماء صحیح باشد، قول آن‌ها منحصر به تصویر اول می شود (چون تنها در تصویر اول، مجازیت لازم می آید نه در تصویر دوم).

و وضعیت این تعبیّرات یا اقوال از دو مقدمه سابق روشن می شود چرا که امور ذیل براساس آن دو مقدمه به دست می آید:

(اولا) ماهیت فی حد نفسه غیر از ماهیت معتبر به نحو لا بشرط مقسمی است زیرا در ماهیت من حیث هی، فقط ذات و ذاتیات مورد نظر قرار می گیرد، برخلاف لا- بشرط مقسمی که در آن ماهیت با غیر مقایسه می شود و با این نکته، بطلان قول سوم نیز آشکار می گردد.

(ثانیا) خود وضع، حکمی از احکام است که در خارج از ذات و ذاتیات ماهیت، بر ماهیت حمل می شود و لذا معقول نیست که موضوع له، به صورت ماهیت بما هی هی باشد زیرا ملاحظه ماهیت در مقایسه با غیر با ملاحظه ماهیت در حد ذات و ذاتیاتش قابل جمع نیست و با این بیان، بطلان قول اول آشکار می شود.

(ثالثا) اعتبار لا- بشرط مقسمی، اعتبار مستقلى در قبال اعتبارات سه گانه نیست زیرا مفروض این است که مقسم آنهاست و مقسم تحقیقی ندارد مگر به موجب تحقق یکی از انواعش - چنان که گذشت - و لذا چگونه می توان تصور کرد که حکمی به اعتبار لا بشرط مقسمی صادر شود؟

بلکه اصلا- چنان که قبلا توضیحش گذشت - چنین چیزی معنی ندارد و با این بیان، بطلان قول دوم روشن می شود.

پس تنها قول چهارم صحیح است یعنی موضوع له، ذات معنی است و لکن در حین وضع، معنا به نحو لا- بشرط قسمی لحاظ می شود. و این قول مطابق با قول منسوب به قدما بنا بر تصویر دوم است که قبلا بدان اشاره کردیم. پس اختلافی نیست و بین قدما و متأخرین تصالح برقرار می گردد البته در صورتی که ثابت نشود که قدما قائل به مجازیت در مقید هستند و این، مورد شک است.

بیان قول چهارم: وقتی واضع اراده می کند که بر ذات معنی با وضع لفظ برای آن حکمی بکند، معنایش این است که آن را در مقایسه با غیر لحاظ می کند، پس معنی در چنین حالتی،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۲

معتبراً باحد الاعتبارات الثلاثة للماهیه. و اذ يراد تسريه الوضع لذات المعنى بجميع اطواره و حالاته و قيوده لا بد ان يعتبر على نحو

اللابشرط القسمی. و لا منافاه بین کون الموضوع له ذات المعنی، و بین کون ذات المعنی ملحوظا فی مرحله الوضع بنحو اللابشرط القسمی لأن هذا اللحاظ و الاعتبار الذهني - كما تقدم - صرف طریق إلى الحكم على ذات المعنی و هو المصحح للموضوع له. و حين الاستعمال فی ذات المعنی لا- يجب ان يكون المعنی ملحوظا بنحو اللابشرط القسمی، بل يجوز ان يعتبر بأی اعتبار كان ما دام الموضوع له ذات المعنی فيجوز فی مرحله الاستعمال ان يقصر النظر على نفسه و يلحظه بما هو هو، و يجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثه. و ملاحظه ذات المعنی بنحو اللابشرط القسمی حين الوضع تصحيحا له لا- توجب أن تكون قيدا للموضوع له.

و عليه، فلا- يكون الموضوع له موجودا ذهنيا، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمی حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعبر بما هو معتبر، بل ذات المعبر، كما ان استعماله فی المقيد لا يكون مجازا لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنی حين الاستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الاعتبارات الثلاثه التي منها اعتباره بشرط شيء و هو المقيد.

المسألة الخامسة- مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الألفاظ موضوعه لذات المعاني، لا- للمعاني بما هي مطلقة، فلا بد في اثبات ان المقصود من اللفظ هو المطلق لتسريه الحكم إلى تمام الأفراد و المصاديق من قرينه خاصه، أو قرينه عامه تجعل الكلام في نفسه ظاهرا في إرادة الإطلاق. و هذه القرينه العامه إنما تحصل إذا توفرت جمله مقدمات تسمى مقدمات الحكمة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۳

خارج از این نیست که با یکی از اعتبارات سه گانه ماهیت لحاظ می شود. و چون مقصود این است که وضع برای ذات معنی به جمیع اطوار و حالات و قیود معنی سرایت کند، لزوماً بایستی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ گردد و منافاتی نیست که موضوع له ذات معنی باشد و در عین حال در مرحله وضع، ذات معنی به نحو لا- بشرط قسمی لحاظ شود. زیرا این لحاظ و اعتبار ذهنی - چنان که گذشت - صرفاً راهی برای حکم کردن بر ذات معنی است و مصحح موضوع له می باشد. و هنگام استعمال لفظ در ذات معنی، لازم نیست که معنی به نحو لا بشرط قسمی لحاظ شود، بلکه مادام که موضوع له ذات معنی است به هر اعتباری می تواند ملاحظه گردد. و لذا در مقام استعمال ممکن است که توجه منحصر بر روی خود معنی باشد و ذات معنی فی نفسه لحاظ شود و ممکن است ذهن آن را در مقایسه با غیر لحاظ کند و به یکی از اعتبارات سه گانه، ملاحظه نماید. و وقتی ذات معنی در هنگام وضع و به عنوان مصحح وضع به نحو لا بشرط قسمی لحاظ می شود موجب نمی شود که این ملاحظه، قید موضوع له باشد.

و بنابراین در هنگام وضع وقتی موضوع له به نحو لا بشرط قسمی ملاحظه می شود موجود ذهنی نیست، زیرا موضوع له، معتبر بما هو معتبر نیست بلکه ذات معنایی است که مورد ملاحظه قرار می گیرد. کما اینکه استعمال لفظ در مقید مجاز نیست چرا که قبلاً گذشت که در هنگام استعمال ممکن است ذات معنی در قیاس با غیر لحاظ شود و به یکی از سه نحو اعتبار شود که یکی از این سه نحوه اعتبار، بشرط شيء است که همان مقید می باشد.

مسئله پنجم: مقدمات حکمت

اشاره

چون ثابت شد که الفاظ برای ذات معانی وضع شده اند نه برای معانی از آن حیث که مطلق اند، پس برای اثبات اطلاق در معنای مقصود از لفظ و سرایت دادن حکم به تمام افراد و مصادیق بایستی قرینه خاصی و یا قرینه عامی که موجب ظهور کلام در اراده

اطلاق شود، در کار باشد.

و این قرینه عامه وقتی موجود می‌شود که مقدماتی که مقدمات حکمت نامیده می‌شوند، حاصل باشند و معروف این است که این مقدمات، سه تا هستند:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۴

و المعروف انها ثلاث:

الاولی - امکان الإطلاق و التقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلاً - للانقسام، فلو لم يكن قابلاً للقسمه الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القرينة، فإنه يستحي فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التبدي و التوصلي. و هذا واضح.

الثانيه - عدم نصب قرينه على التقييد لا - متصله، و لا منفصله، لأنه مع القرينه المتصله لا ينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، و مع المنفصله ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، و لكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينه المقدمه عليه و الحاكمه، فيكون ظهوره ظهوراً بدوياً، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، و لا تكون للمطلق الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم، بل الدلاله التصديقيه إنما هي على إرادة التقييد واقعا.

الثالثه - ان يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال اما رأساً أو لأنه في صدد بيان حكم آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق - و سيأتي مثاله - فإنه في كل ذلك لا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق:

اما في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلاً به لمجرد تشريعه، فيجوز الا يبين تمام مراده، مع ان الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظار المجيء وقت العمل، فلا يحرز ان المتكلم في صدد بيان جميع مراده.

و كذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأساً، فإنه لا ينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لا ينعقد للكلام ظهور في أي مرام. و مثله ما إذا كان في صدد حكم آخر، مثل قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ [۱۱۲] الوارد في مقام بيان حل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۵

(اول): امکان اطلاق و تقييد، بدین صورت که متعلق حکم یا موضوع حکم قبل از اینکه حکم بدان تعلق گیرد قابلیت انقسام داشته باشد. و لذا اگر قابلیت قسمت نداشته باشد مگر بعد از فرض تعلق حکم به آن مثل بحث قصد قربت، در این صورت چون تقييد محال است، بالتبع اطلاق هم محال است. چه اینکه در بحث تبدي و توصلي، این مطلب بیان شد، [۱۱۳] و این، واضح است.

(دوم): عدم نصب قرينه بر تقييد نه به صورت متصله و نه منفصله، چرا که با وجود قرينه متصله، برای کلام ظهوری منعقد نمی‌شود الا در مقيد. و با وجود قرينه منفصله، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد می‌شود، ولی از حجيت ساقط می‌شود چرا که قرينه بر آن ظهور مقدم و حاکم است. و لذا ظهور کلام، ظهوری بدوی است - چنان که در تخصيص عموم به وسيله خاص منفصل گفتیم - و مطلق، دلالت تصديقي کاشف از مراد متکلم ندارد، بلکه در واقع، دلالت تصديقيه بر اراده تقييد خواهد بود.

(سوم): اینکه متکلم باید در مقام بیان باشد چرا که اگر در این مقام نباشد، بلکه مثلاً - صرفاً در مقام تشريع باشد یا در مقام اهمال گوئی باشد: یا اساساً (در موالی عرفی) و یا بدین خاطر که در صدد بیان حکم دیگری است که در نتیجه در خصوص مورد اطلاق در مقام اهمال خواهد بود - و مثالش به زودی می‌آید - در تمام این موارد برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود.

و امّا در مقام تشريع اگر مولى صرفاً در مقام بيان حکم باشد نه برای عمل فعلی به آن، ممکن است که تمام مراد خودش را بیان نکند - با اینکه حکم در واقع مقيد به قیدی است که آن را ذکر نکرده - به انتظار اینکه وقت عمل فرارسد (و آنگاه قيد را ذکر کند). در این صورت احراز نمی‌شود که متکلم در صدد بیان تمام مرادش می‌باشد و همین‌طور اگر متکلم اساساً در مقام اهمال گوئی باشد

دیگر ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود، چه اینکه کلام مهمل در هیچ مراد و مقصودی ظهور نخواهد داشت. و از همین قییل است اگر گوینده در مقام بیان حکم دیگری باشد مثل کلام خدای متعال که می‌فرماید: «بخورید از آنچه می‌گیرند» که این آیه در مقام بیان حلیت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۶

صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، و ليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم لا، فلم يكن هو في مقام بيان هذه الجهة، فلا ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق من هذه الجهة. و لو شك في ان المتكلم في مقام البيان أو الإهمال، فان الأصل العقلائي يقتضى بأن يكون في مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم على انه ملتفت غير غافل و جاد غير هازل عند الشك في ذلك، كذلك يحملونه على انه في مقام البيان و التفهيم، لا في مقام الإهمال و الإيهام.

و إذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهرا في الإطلاق، و كاشفا عن ان 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 حسب الفرض، و إذا لم يبين و لم يقيد كلامه فيعلم انه أراد الإطلاق و الا لكان مخلا بغرضه.

فاتضح من ذلك ان كل كلام صالح للتقييد و لم يقيده المتكلم مع كونه حكيم ملتفتا جادا و في مقام البيان و التفهيم، فإنه يكون ظاهرا في الإطلاق و يكون حجة على المتكلم و السامع.

تنبيهان التنبيه الأول- القدر المتيقن في مقام التخاطب

ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية قدس سره اضاف إلى مقدمات الحكمه مقدمة اخرى غير ما تقدم، و هي الا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب و المحاوره، و ان كان لا- يضر وجود القدر المتيقن خارجا في التمسك بالإطلاق. و مرجع ذلك إلى أن وجود القدر المتيقن في مقام المحاوره يكون بمنزلة القرينة اللفظية على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۷

صيدهائي است که توسط سگ‌های تعلیم دیده انجام می‌شود آن‌هم از حیث میته بودن. نه اینکه آیه از این حیث بحث کند که آیا مواضع گاز گرفتن سگها، نجس می‌شوند و باید آن‌ها را تطهیر کرد یا نه! این آیه در مقام بیان چنین حکمی نیست و لذا ظهوری در اطلاق از این جهت برای آیه فوق، درست نمی‌شود.

و اگر شک کنیم که آیا متکلم در مقام بیان است یا اهمال، مقتضای اصل عقلایی این است که در مقام بیان می‌باشد، چرا که عقلاء همان‌طور که در هنگام شک، حمل بر این می‌کنند که متکلم ملتفت و غیر غافل است و نیز جدی است و شوخی نمی‌کند، همچنین سخن متکلم را حمل بر این می‌کنند که در مقام بیان و تفهیم است، نه در مقام اهمال و ابهام (و اشاره).

و هرگاه این مقدمات سه‌گانه تمام باشد، کلام مجرد از قید، ظهور در اطلاق دارد و کاشف از این است که متکلم، مقتید را قصد نکرده است. و الا اگر واقعا مقتید را قصد کرده بود، می‌بایست بیان می‌کرد و فرض بر این است که گوینده حکیم و ملتفت و جدی است و شوخی نمی‌کند و در مقام بیان است و علی الفرض مانعی برای تقييد هم ندارد. و اینکه که بیان نکرده و کلامش را مقتید نساخته، معلوم می‌شود که اطلاق را اراده نموده است و الا در غرض خود اخلاص کرده است. پس روشن شد که هر کلامی که صلاحیت تقييد را داشته باشد ولی متکلم آن را تقييد نکرده باشد با این که فردی حکیم و ملتفت و جدی و در مقام بیان و تفهیم است، ظهور در اطلاق دارد و بر متکلم و شنونده حجت است.

قدر متیقن در مقام مخاطب

(اول): شیخ محقق صاحب کفایه قدس سره بر مقدمات سه گانه حکمت، مقدمه دیگری نیز افزوده است و آن این است که قدر متیقن در مقام مخاطب و گفت و گو وجود نداشته باشد، گرچه وجود قدر متیقن در خارج از مقام مخاطب، ضرری به تمسک به اطلاق نمی‌زند. و بازگشت این کلام به این است که وجود قدر متیقن در مقام محاوره به منزله قرینه لفظیه بر تقيید است و لذا ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۸

التقييد، فلا ينعقد للفظ ظهور في الإطلاق مع فرض وجوده.

و لتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم في مقام البيان يتصور على نحوين:

۱- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف على ان يبين للمخاطب و يفهمه ما هو تمام الموضوع و ان ما ذكره هو تمام موضوعه لا غيره؛

۲- ان يكون المتكلم في صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعا، و لو لم يفهم المخاطب انه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتى يحصل من المكلف الامثال و ان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم في مقام البيان على النحو الأول، فلا شك في ان وجود القدر المتیقن في مقام المحاوره لا يضر في ظهور المطلق في اطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتیقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، و ترك البيان اتكالا على وجود القدر المتیقن اخلال بالغرض، لأنه لا يكون مجرد ذلك بيانا لكونه تمام الموضوع.

و ان كان المتكلم في مقام البيان على نحو الثاني، فإنه يجوز ان يكتفى بوجود القدر المتیقن في مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعا، ما دام انه 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، لأنه هو المفهوم عنده في مقام المحاوره و لا يجب في مقام الامثال ان يفهم ان الذي فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه و من غيره.

مثلا: لو قال المولى «اشتر اللحم»، و كان القدر المتیقن في مقام المحاوره هو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۲۹

با فرض وجود آن، ظهوری در اطلاق برای لفظ منعقد نمی‌گردد.

و برای توضیح بحث می‌گوئیم: اینکه متکلم در مقام بیان باشد، به دو گونه قابل تصور است:

۱- یکی اینکه متکلم در صدد بیان تمام موضوع حکمش باشد بدین صورت که غرض متکلم متوقف بر این باشد که تمام موضوع را برای مخاطب تبیین کند و به او بفهماند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است و چیز دیگری باقی نمانده است.

۲- صورت دیگر این است که متکلم واقعا در صدد بیان تمام موضوع حکم باشد و لو اینکه به مخاطب تفهیم نکند که آنچه او ذکر می‌کند تمام موضوع است. در این صورت او غرضی ندارد جز اینکه ذات موضوع را تماما بیان کند تا مکلف امتثال کند، گرچه تفصیل موضوع را با تمام حدود به مکلف تفهیم نکند. حال اگر متکلم به نحو اول در مقام بیان باشد، بدون شک وجود قدر متیقن در مقام محاوره ضرری به ظهور مطلق در اطلاقش نمی‌زند و لذا تمسک به اطلاق جائز است. چون اگر همان قدر متیقن مفروض، تمام موضوع است باید گوینده بیان کند. و ترک بیان به اتکاء وجود قدر متیقن، اخلال به غرض محسوب می‌شود، چرا که صرف وجود قدر متیقن، بیان این نکته نیست که قدر متیقن تمام موضوع است.

و اما اگر گوینده به گونه دوم در مقام بیان باشد، جائز است که برای بیان واقعی تمام موضوع، به وجود قدر متیقن در مقام مخاطب اکتفا کند، البته در صورتی که غرضی نداشته باشد جز اینکه ذات موضوع را تماما به مخاطب بفهماند- نه به وصف تمامیت- یعنی

مقصودش فقط این باشد که آنچه به حمل شایع تمام موضوع است را تفهیم کند (و لو به کمک قدر متیقن). در این صورت تبلیغ وظیفه برای مکلف حاصل می‌شود و وی در موضوع واقعی، امثال می‌کند، چرا که در مقام محاوره، آنچه برای مکلف مفهوم است، همان قدر متیقن است. و از سوئی در مقام امثال واجب نیست که مکلف بداند آنچه را او انجام می‌دهد، تمام موضوع است یا اینکه موضوع، اعم از فعل او و غیر آن است.

(مثلاً): اگر مولی بگوید: «گوشت بخر» و قدر متیقن در مقام محاوره، گوشت گوسفند باشد و در واقع تمام موضوع نیز همین گوشت گوسفند باشد، در این صورت وجود همین قدر متیقن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۰

لحم الغنم، و كان هو تمام موضوعه واقعا، فان وجود هذا القدر المتيقن كاف لانبعاث المكلف و شرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض أكثر من تحقق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه و لبيانه، و لا يحتاج إلى ان يبين انه تمام الموضوع، اما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه ان يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و الا لكان مخلاً بغرضه، فإذا لم يبين و اطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن و غيره.

إذا عرف هذا التقرير فينبغي ان نبحث عما ينبغى للآمر ان يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الأول أو الثانى؟ و الذى يظهر من الشيخ صاحب الكفاية قدس سره انه لا ينبغى من الأمر أكثر من النحو الثانى، نظرا إلى انه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه و هو الامتثال. و لا يجب عليه مع ذلك بيان انه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و كان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع و ان المولى اطلق كلامه اعتمادا على وجوده، فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، و الا كان مخلاً بغرضه.

و من هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاوره و اطلق المولى و لم يبين انه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه ان موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصه ما ذهب إليه فى الكفاية مع تحقيقه و توضيحه. و لكن شيخنا النائنى قدس سره على ما يظهر من التقارير لم يرتضه، و الأقرب إلى الصحة ما فى الكفاية. و لا نطيل بذكر هذه المناقشة و الجواب عنها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۱

کافی است که مکلف منبعث شود و برود گوشت گوسفند را بخرد و لذا موضوع حکم مولی، حاصل می‌گردد. حال اگر مولی غرضی بیشتر از انجام موضوع حکمش ندارد، جائز است برای تحقیق این غرض و بیان آن بر قدر متیقن اعتماد کند و نیاز ندارد که تبیین کند گوشت گوسفند، تمام موضوع است. و اما اگر غرضش بیش از این است، یعنی غرضش این است که موضوع را با تمام حدودش به مکلف بفهماند، جائز نیست که تنها بر قدر متیقن اعتماد کند و الا مخلاً به غرضش خواهد بود. حال اگر تبیین نکرد و کلام را مطلق گذاشت، معلوم می‌شود که تمام موضوع، همان مطلق است که شامل قدر متیقن و غیر آن می‌شود.

*** حال که این تقرير معلوم شد، به جاست از این مطلب بحث کنیم که وقتی آمر در صدد بیان است، آیا شایسته است که بیانش به نحو اول (با تمام خصوصیات) باشد یا به نحو دوم (صرفاً برای امثال تکلیف)؟

آنچه که از ظواهر بیانات شیخ صاحب کفایه پیداست این است که بیش از نحوه دوم از ناحیه آمر، ضروری نیست. چرا که وقتی او حقیقتاً در صدد بیان موضوع حکمش می‌باشد، همین مقدار برای تحصیل مطلوب او یعنی امثال کافی است و علاوه بر این بر او

لازم نیست که روشن کند، آنچه موضوع حکم است، تمام موضوع است.

آری، اگر در مقام محاوره، قدر متیقن موجود باشد و تمام موضوع، مطلق باشد، گاهی مکلف چنین گمان می‌کند که تمام موضوع، قدر متیقن است (نه مطلق) و نیز مکلف گمان می‌کند که مولى به اعتماد قدر متیقن کلامش را مطلق آورده، در اینجا بر مولى لازم است برای دفع این توهّم، روشن کند که تمام موضوع، مطلق است (نه قدر متیقن) و الاّ مخّل به غرضش خواهد بود.

و از اینجا نتیجه می‌شود که اگر قدر متیقن در مقام محاوره موجود باشد و در عین حال مولى کلامش را مطلق بیاورد و بیان نکند که مطلق، تمام موضوع است، معلوم می‌شود که موضوع مورد نظر مولى، همان قدر متیقن است. این بود خلاصه تحقیق و توضیح صاحب کفایه در این بحث.

و اما براساس ظواهر تقریرات شیخ ما مرحوم نائینی (ره)، ایشان موافق این نظر نیست (یعنی مقدمه چهارم را قبول ندارد) و به نظر ما اقرب به صحت، همان نظر صاحب کفایه است، و البته با ذکر مناقشات مرحوم نائینی و جواب آن‌ها بحث را طولانی نمی‌کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۲

التنبیه الثانی - الانصراف

اشتهر ان انصراف الذهن من اللفظ إلى بعض مصادیق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، و ان تمت مقدمات الحکمة، مثل انصراف المسح فی آیتی التیمم و الوضوء إلى المسح بالید و بباطنها خاصه.

و الحق ان یقال: ان انصراف الذهن ان کان ناشئاً من ظهور اللفظ فی المقید، بمعنی ان نفس اللفظ ینصرف منه المقید لکثرة استعماله فیه و شیوع ارادته منه، فلا شک فی انه حیثئذ لا مجال للتمسک بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقید بالتقید اللفظی، و معه لا ینعقد للكلام ظهور فی الإطلاق حتی یتمسک بأصالة الإطلاق التي هی مرجعها فی الحقیقه إلى أصالة الظهور.

و اما إذا کان الانصراف غیر ناشئ من اللفظ، بل کان من سبب خارجی، کغلبه وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسه الخارجیه له، فیکون مألوفاً قریباً إلى الذهن من دون ان یکون للفظ تأثير فی هذا الانصراف، کانصراف الذهن من لفظ الماء فی العراق - مثلاً - إلى ماء دجله أو الفرات، فالحق انه لا - أثر لهذا الانصراف فی ظهور اللفظ فی اطلاقه، فلا یمنع من التمسک بأصالة الإطلاق، لأن هذا الانصراف قد یتجمع مع القطع بعدم إرادة المقید بخصوصه من اللفظ. و لذا یرسمی هذا الانصراف باسم الانصراف البدوی لزواله عند التأمل و مراجعه الذهن.

و هذا کله واضح لا ریب فیه. و إنما الشأن فی تشخیص الانصراف انه من أى النحوین، فقد یصعب التمییز أحياناً بینهما للاختلاط علی الانسان فی منشأ هذا الانصراف. و ما اسهل دعوی الانصراف علی لسان غیر المتثبت، و قد لا یسهل اقامه الدلیل علی انه من أى نوع. فعلى الفقیه ان یتثبت فی مواضع دعوی الانصراف، و هو یرتجى إلى ذوق عال و سلیقه مستقیمه. و قلما تخلو آیه کریمه أو حدیث شریف فی مسأله فقهیه عن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۳

انصراف: [۱۱۴]

(تنبیه دوم): مشهور این است که انصراف ذهن از یک لفظ به بعضی مصادیق معنایش و یا به بعضی اصناف معنایش، مانع از تمسک به اطلاق است گرچه مقدمات حکمت، تام باشد: مثل انصراف مسح در دو آیه تیمم و وضوء (مائده، ۵) به مسح با دست و خصوصاً باطن دست (نه پشت دست).

و حق این است که گفته شود: انصراف ذهن اگر ناشی از ظهور لفظ در مقید باشد بدین معنی که در اثر کثرت استعمال لفظ در

مقید و شیوع اراده مقید از لفظ، خود لفظ منصرف به مقید شده باشد، بدون شک در این صورت مجالی برای تمسک به اطلاق نیست. زیرا این ظهور، لفظ را به مقید به تقید لفظی شبیه می‌کند و در این صورت، برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد نمی‌شود تا به اصالة الاطلاق که حقیقتا بازگشتش به اصالة الظهور است تمسک شود.

و اما اگر انصراف ناشی از لفظ نباشد بلکه به سبب امر دیگری مثل غلبه وجود فرد منصرف الیه یا عرفی شدن ممارست خارجی با آن فرد باشد که در نتیجه آن این فرد، مألوف و قریب به ذهن شود بدون اینکه خود لفظ تأثیری در این انصراف داشته باشد مثل انصراف ذهن از لفظ «آب» در عراق- مثلاً- به آب دجله یا فرات، در این صورت حق این است که این انصراف، در ظهور لفظ در اطلاقش تأثیری ندارد و لذا نمی‌تواند از تمسک به اصالة الاطلاق، منع کند. چون این انصراف گاهی با قطع به عدم اراده خصوص مقید از لفظ، قابل جمع است و لذا به این انصراف «انصراف بدوی» گفته می‌شود چرا که پس از تأمل و مراجعه به ذهن، از بین می‌رود.

و این همه، واضح است و شکی در آن نیست. همه بحث در تشخیص انصراف است یعنی اینکه انصراف از کدام نحوه است. چرا که گاهی تمیز بین دو نحوه انصراف (از لفظ یا سبب خارجی) دشوار است زیرا منشأ این انصراف بر انسان مشتبّه می‌شود. البته ادعای انصراف از زبان غیر محقق آسان است ولی اقامه دلیل بر اینکه این انصراف از کدام نوع است، گاهی چندان سهل نیست. و لذا بر فقیه لازم است که در موارد ادعای انصراف، دقت نماید و این امر احتیاج به ذوقی بلند و سلیقه‌ای استوار دارد و کمتر آیه کریمه‌ای یا حدیث شریفی در یک مسئله فقهی بافت می‌شود

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۴

انصرافات تدعی. و هنا تظهر قيمة التضلع باللغة و فقهها و آدابها. و هو باب یكثر الابتلاء به و له الاثر الكبير فی استنباط الأحكام من ادلتها.

الا تری ان المسح فی الآتین ینصرف إلى المسح بالید، و کون هذا الانصراف مستند إلى اللفظ لا شک فیہ، و ینصرف أيضا إلى المسح بخصوص باطن الید.

و لکن قد یشک فی کون هذا الانصراف مستند إلى اللفظ، فإنه غیر بعید انه ناشئ من تعارف المسح بباطن الید لسهولة، و لأنه مقتضى طبع الانسان فی مسحه و لیس له علاقة باللفظ. و لذا ان جملة من الفقهاء، افتوا بجواز المسح بظهر الید عند تعذر المسح بباطنها تمسکا بإطلاق الآیة، و لا معنى للتمسک بالإطلاق لو کان للفظ ظهور فی المقید. و اما عدم تجویزهم للمسح بظاهر الید عند الاختیار فلعله للاحتیاط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتیقن، و المفروض حصول الشک فی کون هذا الانصراف بدویا فلا یطمئن کل الاطمئنان بالتمسک بالإطلاق عند الاختیار، و طریق النجاة هو الاحتیاط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة- المطلق و المقید المتنافیان

معنی التنافی بین المطلق و المقید: ان التکلیف فی المطلق لا یجتمع و التکلیف فی المقید مع فرض المحافظة علی ظهورهما معا، أى انهما یتکاذبان فی ظهورهما. مثل قول الطیب مثلاً: اشرب لبناً، ثم یقول: اشرب لبناً حلوا، و ظاهر الثانی تعین شرب الحلو منه. و ظاهر الأول جواز شرب غیر الحلو حسب اطلاقه.

و إنما یتحقق التنافی بین المطلق و المقید إذا کان التکلیف فیهما واحداً کالمثال المتقدم، فلا یتنافیان لو کان التکلیف فی أحدهما معلقاً علی شیء و فی الآخر معلقاً علی شیء آخر، کما إذا قال الطیب فی المثال: إذا اکتلت فاشرب لبناً،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۵

که در آن ادعای انصراف نشود و اینجاست که ارزش بهره‌مندی از معانی لغات و فهم عمیق آن‌ها و آشنایی با احکام آن‌ها آشکار می‌شود. و این باب، بابی است که ابتلاء به آن زیاد است و اثر فراوانی در استنباط احکام از ادله شرعیه احکام دارد. آیا نمی‌بینی که

مسح در دو آیه قبلی منصرف به مسح با دست است. و اینکه این انصراف استناد به لفظ دارد، شکی در آن نیست. و نیز مسح منصرف است به مسح با کف دست اما در اینکه این انصراف مستند به لفظ باشد، تردید وجود دارد. زیرا بعید نیست ناشی از این باشد که مسح با باطن دست به خاطر سهولتش، متعارف و مقتضای طبع آدمی در مسح است و این انصراف ربطی به لفظ ندارد. از این رو برخی از فقهاء فتوا داده‌اند که در فرض تعذر مسح با کف دست، می‌توان با پشت دست مسح کرد و در این فتوا به اطلاق آیه تمسک کرده‌اند. و اگر لفظ ظهور در مقتید می‌داشت، تمسک به اطلاق بی‌معنا بود. و اما اینکه فقهاء در فرض اختیار، مسح با پشت دست را تجویز نمی‌کنند، شاید از باب احتیاط باشد. چرا که مسح با کف دست، قدر متیقن است و فرض این است که بدوی بودن انصراف، مشکوک است و لذا در تمسک به اطلاق در فرض اختیار، اطمینان کامل وجود ندارد و طریق نجات، رعایت احتیاط با مسح با کف دست است. [۱۱۵]

مسئله ششم: مطلق و مقتید متنافی

معنای تنافی بین مطلق و مقتید این است که تکلیف در مطلق با تکلیف در مقتید به فرض حفظ ظهور هر دو با هم، قابل جمع نیست یعنی این دو در ظهورشان یکدیگر را تکذیب می‌کنند. مثل سخن طیب که می‌گوید: «شیری بنوش» و سپس می‌گوید: «شیری شیرین بنوش» که ظاهر سخن دوم این است که نوشیدن شیر شیرین را تعیین می‌کند و حال آنکه ظاهر سخن اول به حسب اطلاقش، جواز نوشیدن شیر غیر شیرین است. و البته تنافی بین مطلق و مقتید وقتی است که تکلیف در هر دو واحد باشد مثل مثال قبلی. و الا اگر تکلیف در یکی معلق بر چیزی و در دیگری معلق بر چیز دیگری باشد، بین مطلق و مقتید تنافی ای نیست. مثل اینکه طیب در مثال قبلی بگوید: «پس از خوردن، شیر بنوش» و «هنگام بیدار شدن از خواب، شیر شیرین بنوش».

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۶

و عند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. و كذلك لا يتنافيان لو كان التكليف في المطلق التزاميا، و في المقيد على نحو الاستحباب ففي المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لا- ينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. و كذا لا- يتنافيان لو فهم من التكليف في المقيد انه تكليف في وجود ثاب غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم في المقيد في المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانيا بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافي، فنقول: لو ورد في لسان الشارع مطلق و مقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، و سواء كان مجيء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لا بد من الجمع بينهما اما بالتصرف في ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف في المقيد على وجه لا ينافي الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق على حاله.

و ينبغي البحث هنا في انه أي التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق و المقيد اما ان يكونا مختلفين في الاثبات أو النفي، و اما ان يكونا متفقين.

الأول- ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ في حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينه على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لا- تشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. و هذا لا- يفرق فيه بين ان يكون إطلاق المطلق بدليا، نحو قوله: اعتق رقبة، و بين ان يكون شموليا مثل قوله: في الغنم زكاه، المقيد بقوله: ليس في الغنم المعلوفة زكاه.

الثاني- ان يكونا متفقين، و له مقامان: المقام الأول ان يكون الإطلاق بدليا، و المقام الثاني ان يكون شموليا.

فان كان الإطلاق بدليا، فان الأمر فيه يدور بين التصرف في ظاهر المطلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۷

و همچنین اگر تکلیف در مطلق، الزامی و در مقتید، استحبابی باشد، بین آن دو تنافی نیست. و لذا در مثال فوق اگر اصل نوشیدن

شیر واجب باشد، منافات ندارد با اینکه شیر شیرین به اعتبار اینکه یکی از مصادیق واجب است، رجحان داشته باشد. و همین طور اگر از تکلیف در مقید بفهمیم که تکلیفی ثانوی در وجودی غیر از وجود مطلوب در تکلیف اول است، مثل اینکه در مثال فوق فهمیده شود که مراد، نوشیدن شیر شیرین ثانیاً پس از نوشیدن شیر مطلق است، در این صورت نیز تنافی ای بین مطلق و مقید نیست. حال که با بیان ما، معنای تنافی را فهمیدی، می گوئیم: اگر در لسان شارع، مطلق و مقید که با هم تنافی دارند، وارد شوند؛ چه مقید متقدم باشد و چه متأخر و خواه آمدن متأخر بعد از وقت عمل به متقدم باشد و خواه قبل از آن، ضرورتاً بایستی بین آنها جمع کرد: یا با تصرف در ظهور مطلق و حمل آن بر مقید و یا با تصرف در مقید به گونه‌ای که با اطلاق تنافی پیدا نکند و در نتیجه ظهور مطلق همچنان بر حال خودش باقی بماند.

و حال باید بحث کرد که کدام تصرف اولی است، پس می گوئیم: این اولویت، به حسب اختلاف صور در مطلق و مقید، متفاوت است، چرا که مطلق و مقید از حیث اثبات و نفی یا مختلفند و یا متفق.

(اول): اگر مختلف باشند، بدون شک باید مطلق را بر مقید حمل کرد زیرا مقید، قرینه بر مطلق است. لذا اگر مولى بگوید: شیر بنوش و سپس بگوید: شیر ترش منوش، فهمیده می شود که مرادش نوشیدن شیر شیرین است. و در اینجا فرقی نمی کند که اطلاق مطلق، بدلی باشد مثل این که مولى بگوید: بنده‌ای آزاد کن و یا اطلاق شمولی باشد مثل اینکه بگوید: «در گوسفند زکات هست» و این سخن مقید باشد به این قول مولى که: در گوسفند معلوفه، زکات نیست.

(دوم): اگر متفق باشند، در دو مقام باید بحث کرد: مقام اول اینکه اطلاق بدلی باشد و مقام دوم اینکه اطلاق، شمولی باشد: اگر اطلاق «بدلی» باشد، امر دائر بین این است که در ظاهر مطلق تصرف نموده آن را حمل بر مقید کنیم و یا تصرف در ظاهر مقید بنمائیم، و معروف این است که تصرف اولی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۸

بحمله على المقيد، و بين التصرف في ظاهر المقيد، و المعروف ان التصرف الاول هو الاولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة، فان المقيد ظاهر في ان الأمر فيه للوجوب التعيني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، أى ان الأمر بعق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخييري، أى ان الأمر بعق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتى خصوصية الافضلية.

و هذان التصرفان و ان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد في الوجوب التعيني مقدم على ظهور المطلق في اطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، و لعل المتكلم اعتمد عليه في بيان مرامه، و لو في وقت آخر لا سيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفاً بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

و ان كان الإطلاق شمولياً، مثل قوله: في الغنم زكاة، و قوله: في الغنم السائمة زكاة، فلا تتحقق المنافاة بينهما حتى يجب التصرف في أحدهما لأن وجوب الزكاة في الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لا ينافي وجوب الزكاة في غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم و قد عرفت انه لا مفهوم للوصف. و عليه فلا منافاة بين الجملتين لرفع بها عن إطلاق المطلق.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۳۹

زیرا اگر مطلق و مقید هر دو مثبت باشند مثل قولی مولى که می گوید: بنده مؤمن آزاد کن (و نیز فرموده که: بنده‌ای آزاد کن) در این صورت، مقید ظهور در این دارد که امر در مقید، برای وجوب تعینی است. پس تصرف در مقید یا باید به صورت حمل بر استحباب باشد بدین معنا که امر به آزاد کردن خصوص بنده مؤمن، از باب این است که افضل افراد است. و یا باید حمل بر وجوب تخییری شود بدین معنی که امر به آزاد کردن بنده مؤمن به اعتبار این است که یکی از افراد واجب است، نه اینکه خصوصیات

خاصی در این فرد - حتی خصوصیت افضلیت - وجود داشته باشد.

دو تصرف فوق، گرچه ممکن است، امّا ظهور مقید در وجوب تعیینی، مقدم بر ظهور مطلق در اطلاقش می‌باشد، چرا که مقید صلاحیت این را دارد که قرینه بر مطلق باشد و شاید متکلم در بیان مقصود خودش بر همین قرینه اعتماد کرده و لو در وقت دیگری (منفصل از زمان مطلق) باشد. به ویژه که احتمال می‌رود مطلق که وارد شده، همراه با قرینه متصله‌ای بوده که از ما غائب مانده و لذا در این صورت، مقید کاشف از آن قرینه می‌باشد.

و اما اگر اطلاق «شمولی» [۱۱۶] باشد مثل اینکه شارع بفرماید: در گوسفند زکات هست و نیز بفرماید: در گوسفند چرائی زکات هست؛ در اینجا منافاتی بین این دو وجود ندارد تا لازم آید در یکی تصرف کنیم. زیرا وجوب زکات در گوسفند چرائی به مقتضای جمله دوم، منافاتی با وجوب زکات در غیر چرائی ندارد (اثبات شیء، نفی ما عدا نمی‌کند) مگر بنا بر اینکه بگوئیم، وصف دلالت بر مفهوم دارد و حال آنکه قبلاً دانستی که وصف، مفهوم ندارد و بنابراین منافاتی بین دو جمله فوق نیست تا به خاطر آن از اطلاق مطلق، رفع ید کنیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۰

الباب السابع المجمل والمبین

وفیه مسائل:

۱- معنی المجمل والمبین

عَرَفُوا المجمل اصطلاحاً: بأنه ما لم تتضح دلالتة، و يقابله المبین. و قد ناقشوا هذا التعریف بوجه لا طائل فی ذکرها و المقصود من المجمل - علی کل حال - ما جهل فیہ مراد المتکلم و مقصوده إذا کان لفظاً، و ما جهل فیہ مراد الفاعل و مقصوده إذا کان فعلاً، و مرجع ذلك إلى ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذی لا ظاهر له. و علیه یكون المبین ما کان له ظاهر یدل علی مقصود قائله أو فاعله علی وجه الظن أو یقین. فالمبین یشمل الظاهر و النص معاً.

و من هذا البیان نعرف ان المجمل یشمل اللفظ و الفعل اصطلاحاً، و ان قیل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالالفاظ، و من باب التسامح یطلق علی الفعل. و معنی کون الفعل مجملاً ان یجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام علیه السلام - مثلاً - بحضور واحد یتقی منه أو یحتمل انه یتقیه، فیحتمل ان وضوءه وقع علی وجه التقیة، فلا یتکشف مشروعیه الوضوء علی کیفیة التی وقع علیها، و یحتمل انه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۱

باب هفتم مجمل و مبین

اشاره

و در این باب، چند مسئله است:

۱- معنای مجمل و مبین

علماً اصطلاحاً مجمل را چنین تعریف کرده‌اند: «آنچه که دلالتش واضح نیست» و مقابل مجمل، مبین است و البته در این تعریف به صور مختلف مناقشاتی کرده‌اند که ذکر آن‌ها بی‌فائده است. و به‌رحال مقصود از مجمل این است که اگر مجمل مزبور لفظ است مراد و مقصود متکلم از آن لفظ، مجهول باشد. و اگر فعل است، مراد و مقصود فاعل از آن فعل، مجهول باشد. و بازگشت این معنا به این است که بگوئیم: مجمل، آن لفظ و یا فعلی است که ظهوری نداشته باشد و بنابراین مبین آن است که ظهوری دارد که به

مقصود گوینده یا فاعلش به نحو ظنی یا یقینی دلالت می‌کند. و لذا مبین، هم شامل ظاهر می‌شود و هم شامل نص. و با این بیان می‌فهمیم که اصطلاحاً «مجمل» شامل لفظ و فعل - هر دو - می‌شود، گرچه گفته شده که مجمل اصطلاحی، مخصوص الفاظ است و مسامحتاً بر فعل اطلاق می‌شود. و معنای اینکه فعل مجمل باشد این است که وجه وقوع آن مجهول باشد. مثل اینکه امام علیه السلام در حضور شخصی که از او تقیه می‌کند یا احتمال تقیه از او می‌رود، مثلاً - وضوء بگیرد، در اینجا محتمل است که وضوی امام از روی تقیه باشد و لذا مشروعیت وضو با کیفیتی که واقع می‌شود، معلوم نمی‌گردد. و از طرفی احتمال می‌رود که وضوی امام، برای امتثال واقعی باشد که در این صورت، مشروعیت آن به دست می‌آید. مثال دیگر این است که امام علیه السلام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۲

وقع علی وجه الامتثال للأمر الواقعی فیستکشف منه مشروعیتة. و مثل ما إذا فعل الامام شیئاً فی الصلاة كجلسة الاستراحة - مثلاً - فلا یدری ان فعله کان علی وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، و ان کان من ناحية دلالتة علی جواز الفعل فی مقابل الحرمة يكون مبنيًا.

و اما اللفظ، فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها [۱۱۷]: فاذا كان مفرداً فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً و لا قرينة علی أحد معانيه كلفظ «عين»، و كلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب و الغائب و «المختار» المشترك بين اسم الفاعل و اسم المفعول.

و قد يكون إجماله لكونه مجازاً، أو لعدم معرفته عود الضمير فيه الذي هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبي صلى الله عليه و آله و سلم، فقال:

«من بنته في بيته» و كقول عقيل: «أمرني معاوية ان أسب عليا. ألا فالعنوه!».

و قد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

و ما مثله في الناس الا مملكا أبو أمه حتى أبوه يقاربه

و قد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ... [۱۱۸] الآية، فان هذا الوصف في الآية يدل على عدالة جميع من كان مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اصحابه، الا ان ذيل الآية وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْرًا عَظِيمًا صالح لأن يكون قرينه على ان المراد بجملة «و الذين معه» بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

و قد يكون الإجمال لكون المتكلم في مقام الإهمال و الإجمال؛ إلى غير ذلك من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۳

در نماز فعلی انجام دهد مثل نشستن استراحت (پس از سجده در رکعت اول و سوم) که نمی‌دانیم آیا انجام این عمل، به نحو وجوبی یا استحبابی است و لذا از این جهت مجمل است، گرچه از جهت دلالت این فعل بر جواز فعل در برابر حرمت فعل، مبین و واضح است.

و اما اجمال لفظ، می‌تواند معلول اسباب متعددی باشد که شمارش همه آنها متعذر است. [۱۱۹] اگر لفظ مفرد باشد گاهی اجمالش به خاطر این است که لفظ مشترک است و قرینه‌ای بر یکی از معانیش موجود نیست مثل لفظ «عين» و كلمة «تضرب» که مشترک بین مخاطب و غائبه «مؤنث» است و كلمة «مختار» که مشترک بین اسم فاعل و اسم مفعول است.

و گاهی اجمال مفرد به خاطر مجازیت است یا به خاطر اینکه معلوم نیست ضمیر به کدام مرجع، عود می‌کند که این قسم، از نوع «مغالطة ممارات» است. مثل قول کسی که از او درباره افضلیت صحابه پیامبر صلى الله عليه و آله و سلم سؤال شد و او جواب داد: «کسی که دخترش در خانه اوست» و نیز مثل قول عقیل (برادر امیر المؤمنین علیه السلام) که گفت: «معاویه به من امر کرده که به

علی علیه السلام ناسزا بگویم، ای مردم او را لعن کنید!

و گاهی اجمال لفظ، به خاطر اختلال در ترکیب است مثل قول شاعر عرب که می گوید:

و ما مثله فی الناس الا مملکا أبو أمه حی ابوه یقاربه

ترجمه: و در میان مردم کسی مثل او نیست جز ثروتمندی که پدر مادرش زنده است و پدرش با او مشابَهت دارد. (در این شعر، مبتدا، خبر و ... چندان روشن نیست و لذا مجمل است).

و گاهی اجمال به خاطر وجود چیزی است که صلاحیت قرینیت دارد مثل قول خدای متعال که می فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ...» تا آخر آیه. این وصف (: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ ...) در این آیه دلالت بر این دارد که از میان اصحاب پیامبر جمیع کسانی که حقیقتاً با آن حضرت همراهی داشته‌اند، عدالت (و ایمان) داشته‌اند، البته ذیل آیه یعنی عبارت «وَعِدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً» صلاحیت دارد که قرینه باشد بر اینکه مراد از «و الذين معه» بعضی از اصحاب هستند نه همه آن‌ها و لذا آیه از این جهت مبهم می‌شود. [۱۲۰] و گاهی اجمال به خاطر این است که متکلم در مقام مهمل‌گویی و مجمل‌گویی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۴

موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة في إحصائه و تعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص، مبيناً عند شخص آخر؛ ثم المبين قد يكون في نفسه مبيناً، و قد يكون مبيناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

۲- المواضع التي وقع الشك في إجمالها

لكل من المجمل و المبين أمثلة من الآيات و الروایات و الكلام العربی لا حصر لها، و لا تخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك في كونها مجملة أو مبينة، و المتعارف عند الاصوليين ان يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن و التمرين، و نحن ذكر بعضها اتباعاً لهم و لا تخلو من فائدة للطلاب المبتدئين. فمنها، قوله تعالى: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [۱۲۱].

فقد ذهب جماعة إلى ان هذه الآية من الجمل المتشابهة، اما من جهة لفظ «القطع» باعتبار انه يطلق على الإبانة و يطلق على الجرح، كما يقال لمن جرح يده بالسكين: قطعها، كما يقال لمن ابانها كذلك. و اما من جهة لفظ «اليد» باعتبار أن «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، و على الكف إلى اصول الاصابع، و على العضو إلى الزند، و إلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدي، و إنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

و الحق انها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الابانة و الفصل، و إذا اطلق على الجرح فباعتبار انه ابان قسماً من اليد، فتكون المسامحة في لفظ اليد عند وجود القرينة، لا ان القطع استعمل في مفهوم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۵

است. و غیر از این‌ها نیز موارد دیگری برای اجمال کلام هست که احصاء و شمارش آن‌ها در اینجا فائده زیادی ندارد.

نکته دیگر اینکه گاهی لفظ، برای شخصی مجمل است و برای شخص دیگر مبین است. و مبین بر دو گونه است: گاهی خودش فی نفسه مبین است و گاهی به کمک کلام دیگری که مقصود را روشن می‌کند، مبین است. [۱۲۲]

۲- مواردی که اجمال آن‌ها مشکوک است

برای مجمل و مبین مثال‌های زیادی از آیات و روایات و جملات عربی وجود دارد که حد و حصری ندارند و بر آشنایان با کلام، مخفی نیست. آنگاه اینکه در برخی موارد شک و تردیدی وجود دارد که آیا مجمل‌اند یا مبین؟ و متعارف در نزد اصولیون این است که برخی از این مثال‌ها را برای دقت و تمرین ذهنی بیان می‌کنند و ما نیز به پیروی از آنان، بعضی از این موارد را ذکر می‌کنیم و ذکر این‌ها برای دانش‌پژوهان مبتدی خالی از فائده نیست.

(مورد اول) کلام خداوند است که می‌فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» [۱۲۳]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۳۴۵

اعتی از علما بر این نظرند که این آیه از آیات مجمل و متشابه است: یا به خاطر لفظ «قطع» به اعتبار اینکه هم بر جدا کردن اطلاق می‌شود و هم بر مجروح کردن، مثل آنجا که در مورد کسی که دستش را با چاقو مجروح کرده، گفته می‌شود: دستش را برید، چه اینکه در مورد کسی که دستش را جدا کرده نیز همین لفظ به کار می‌رود. و یا اجمال به خاطر لفظ «ید» است چرا که «ید» هم بر کل عضو معروف (یعنی دست) اطلاق می‌شود و هم بر ابتدا تا انتهای انگشتان دست و هم بر دست تا میچ و تا آرنج و لذا مثلاً گفته می‌شود: با دستم غذا خوردم، در حالی که می‌دانیم شخص با انگشتان بلکه فقط با سر انگشتان (بند انگشتان) غذا خورده است.

ولی حق این است که آیه از جهت لفظ «قطع» مجمل نیست، چون معنای متبادر از لفظ قطع، جدا کردن و بریدن است و اگر هم بر مجروحیت اطلاق می‌شود به اعتبار این است که قسمتی از دست، جدا می‌شود و لذا اگر مسامحه‌ای در عبارت (قطع یده بالسکین ای جرحه) هست، در لفظ «ید» با وجود قرینه است، نه اینکه لفظ «قطع» در معنای «جرح» به کار رفته باشد. و لذا مراد از

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۶

الجرح؛ فیکون المراد فی المثال من الید بعضها، كما تقول: تناولت بیدی و فی الحقیقه إنما تناولت ببعضها.

و اما من ناحیه «الید»، فان الظاهر ان اللفظ لو خلی و نفسه یستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، و لکنه غیر مراد یقیناً فی الآیه، فیتردد بین المراتب العدیة من الاصابع إلی المرافق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تکن ظاهرة فی واحدة من هذه المراتب؛ فتكون الآیه مجمله فی نفسها من هذه الناحیه، و ان كانت مبینة بالاحادیث عن آل البيت علیهم السلام الکاشفة عن إرادة القطع من اصول الاصابع.

و منها، قوله صَلَّى الله علیه و آله و سلم: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و امثاله من المركبات التي تشتمل علی كلمة «لا» التي لنفی الجنس نحو: «لا- صلاة الا- بطهور»، و «لا بیع الا فی ملک»، و «لا صلاة لمن جاره المسجد الا فی المسجد» و «لا غیبة لفاسق»، و «لا جماعة فی نافله» و نحو ذلك.

فان النفی فی مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهیه و الحقیقه و قالوا:

ان إرادة نفی الماهیه متعذر فیها، فلا بد ان یقدر- بطریق المجاز- وصف للماهیه هو المنفی حقیقه، نحو: الصحه، و الکمال، و الفضیلة، و الفائدة، و نحو ذلك. و لما كان المجاز مردداً بین عدة معان كان الکلام مجملاً، و لا قرینه فی نفس اللفظ تعین واحداً منها، فان نفی الصحه لیس باولی من نفی الکمال أو الفضیلة، و لا نفی الکمال باولی من نفی الفائدة ... و هكذا.

و اجاب بعضهم: بأن هذا إنما یتیم إذا كانت ألفاظ العبادات و المعاملات موضوعه للأعم فلا یمکن فیها نفی الحقیقه. و اما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلا یتعذر نفی الحقیقه، بل هو المتعین علی الأكثر، فلا إجمال.

و اما فی غیر الألفاظ الشرعیة، مثل قولهم «لا علم الا بعمل»، فمع عدم القرینه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۷

«ید» در مثال فوق، قسمتی از دست است، کما اینکه شما می‌گوئید «با دستم غذا خوردم» و در حقیقت، با قسمتی از دست، غذا

می‌خورد.

و اما از جهت لفظ «ید» ظاهر این است که اگر این واژه خودش باشد و خودش، چنین استفاده می‌شود که تمام عضو مخصوص مراد است و لکن یقیناً چنین معنایی در آیه منظور نیست و لذا امر مردّد می‌شود که از بین مراتب متعدد بین سرانگشتان تا آرنج، کدامیک منظور است؟ چون پس از اینکه فرض کردیم تمام عضو منظور نیست، آیه در هیچ‌یک از این مراتب، ظهوری نخواهد داشت و لذا آیه فی نفسه از این جهت مجمل می‌شود، گرچه به وسیله احادیث وارده از ناحیه اهل بیت علیهم السّلام روشن است که مراد، بریدن از انتهای انگشتان است.

*** (مورد دوم) قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که می‌فرماید: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» یعنی «نماز نیست مگر با سوره فاتحه الكتاب» و امثال این جمله از مرکباتی که مشتمل بر کلمه «لا» برای نفی جنس است نظیر «لا صلاة إلا بطهور» و «لا بيع إلا في ملك» و «لا صلاة لمن جاره المسجد إلا في المسجد» و «لا غيبة لفاسق» و «لا جماعة في نافله» و امثال این‌ها متعدد است. نفی در امثال این الفاظ مرکب، ظاهراً متوجه خود ماهیت و حقیقت است. و از طرفی گفته‌اند در این موارد، اگر نفی خود ماهیت مراد باشد، ناممکن است و لذا به نحو مجازی بایستی وصفی برای ماهیت لحاظ شود که آن وصف، نفی گردد مثل: صحت، کمال، فضیلت، فائده و امثال این‌ها. و چون مجاز، مردّد بین چند معناست، کلام مجمل می‌شود و هیچ قرینه‌ای هم در خود لفظ نیست که یکی از این معانی مجازی را تعیین کند، چرا که نفی وصف صحت، اولی از نفی کمال یا فضیلت نیست و نفی کمال، اولی از نفی فائده نیست و ... همین‌طور.

و برخی از علما جواب داده‌اند که: این سخن (نفی خود ماهیت ممکن نیست و باید وصفی در تقدیر گرفت) وقتی تمام است که الفاظ عبادات و معاملات برای اعم (از صحیح و فاسد) وضع شده باشند که در این صورت نفی حقیقت در عبارت فوق، ممکن نیست. و اما اگر گفتیم الفاظ برای صحیح وضع شده‌اند، نفی حقیقت ناممکن نیست بلکه در اکثر موارد، همین معنا مراد است و لذا اجمالی در کار نیست.

و اما در غیر الفاظ شرعیه مثل اینکه می‌گویند: «لا علم إلا بعمل» اگر قرینه‌ای در کار نباشد،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۸

يكون اللفظ مجملاً اذ يتعذر نفى الحقيقة.

أقول: و الصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان «لا» في هذه المركبات لنفى الجنس، فهي تحتاج إلى اسم و خبر على حسب ما تقتضيه القواعد النحوية.

و لكن الخبر محذوف حتى في مثل «لا غيبة لفاسق»، فان «لفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف. و هذا الخبر المحذوف لا بد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. و ليس هو مجازاً في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

و القصد انه سواء كان المراد نفى الحقيقة أو نفى الصحة و نحوها فإنه لا بد من تقدير خبر محذوف بقرينة. و إنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرينة. و لكن الظاهر ان القرينة حاصله على الأكثر و هي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفى الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود و ما بمعناه من نحو لفظ ثابت و متحقق.

فاذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام، لأى سبب كان، فان هناك قرينة موجودة غالباً و هي مناسبة الحكم و الموضوع، فانها تقتضى غالباً تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل»، فان المفهوم منه انه لا علم نافع. و المفهوم من نحو «لا غيبة لفاسق» لا غيبة محرمة. و المفهوم من نحو «لا-رضاع بعد فطام» لا رضاع سائع. و من نحو «لا جماعة في نافله» لا جماعة مشروعة. 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 للأعم 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 القرينة، و هي قرينة مناسبة للحكم للموضوع، لا تقع تحت ضابطة معينة، و لكنها موجودة على الأكثر، و يحتاج ادراكها إلى ذوق سليم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۴۹

لفظ مجمل می شود زیرا نفی حقیقت ممکن نیست.

می گویم: در توجیه این بحث، صحیح آن است که گفته شود: کلمه «لا» در این گونه مرکبات، برای نفی جنس است. و لذا برطبق قواعد نحوی، احتیاج به اسم و خبر دارد و لکن خبر - حتی در مثل جمله «لا- غیبه لفاسق» - محذوف است، چرا که «لفاسق» ظرف مستقر و متعلق به خبر محذوف است. و این خبر محذوف، قرینه لازم دارد، خواه این خبر کلمه موجود باشد یا صحیح یا مفید یا کامل یا نافع و یا امثال این ها. و هیچ یک از این الفاظ که می توان آن ها را در تقدیر گرفت، مجاز نیستند.

مقصود این است که خواه مراد نفی حقیقت باشد یا نفی صحت و امثال آن، حتما بایستی با وجود قرینه، خبری محذوف را در تقدیر گرفت. و وقتی کلام مجمل است که خالی از قرینه باشد. و لکن ظاهر این است که در اکثر موارد قرینه حاصل است و این قرینه، در مثل این موارد قرینه ای عام است، چرا که ظاهر از نفی جنس این است که آنچه محذوف است، لفظ موجود یا لفظی است که معنای آن را دارد مثل لفظ ثابت، متحقق.

و اگر به هر علتی، تقدیر چنین لفظ عامی ناممکن شود، باز هم غالبا قرینه دیگری موجود است و آن مناسبت حکم و موضوع است که غالبا اقتضا می کند لفظ خاص و مناسبی در تقدیر باشد مثل «لا علم الا بعمل» که از آن چنین فهمیده می شود که «نافع» در تقدیر است یعنی «لا علم نافع ...» و از امثال «لا غیبه لفاسق» فهمیده می شود که مراد «لا غیبه محرمه» منظور است و از امثال «لا رضاع بعد فطام» (: رضاع بعد از باز گرفتن از شیر نیست) فهمیده می شود که مراد «لا رضاع سائغ (جائز)» منظور است و از مثل «لا جماعة فی نافله» فهمیده می شود که مراد «لا جماعة مشروعه» است و از مثل «لا اقرار لمن اقر بنفسه علی الزنا» فهمیده می شود که مراد «لا اقرار نافذ أو معتبر» منظور است و از مثل «لا- صلاة إلا بطهور» بنا بر اینکه الفاظ عبادات برای اعم وضع شده باشد، «لا صلاة صحيحة» فهمیده می شود و از مثل «لا صلاة لحاقن (حبس کننده بول)» فهمیده می شود که «لا صلاة كاملة» مراد است، البته بنا بر اینکه دلیل اقامه شود بر اینکه نماز حابس بول، فاسد نیست .. و همین طور.

و این قرینه یعنی مناسبت حکم و موضوع، تحت ضابطه معینی در نمی آید و لکن در اکثر موارد موجود است و ادراک آن احتیاج به ذوق سليم دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۰

تنبيه و تحقيق

ليس من البعيد ان يقال: ان المحذوف في جميع مواقع «لا» التي هي لنفي الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر انه في بعض الموارد تقوم القرينة على عدم إرادة 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؛ يعني يدعى ان الموجود الخارجی ليس من أفراد الجنس الذي تعلق به النفي تنزيلا، و ذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه ان العلم بلا عمل كلا علم اذ لم تحصل الفائدة المترتبة منه، و مثل «لا- اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» معناه ان اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، و مثل «لا سهو لمن كثر عليه السهو» معناه ان سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفي من جهة تكوين الشيء، و اما إذا كان النفي راجعا إلى عالم التشريع، فان كان النفي متعلقا بالفعل دل نفيه على

عدم ثبوت حکمه فی الشریعه، مثل «لا رهبانیه فی الاسلام» فان معنی عدم ثبوتها عدم تشریع الرهبانیه و انه غیر مرخص بها، و مثل «لا غبیة لفاسق» فان معنی عدم ثبوتها عدم حرمة غیبة الفاسق و كذلك نحو: و لا غش فی الاسلام و لا عمل فی الصلاة، و لا رفت و لا فسوق و لا جدال فی الحج، و لا جماعة فی نافله، فان کل ذلك معناه عدم مشروعیه هذه الأفعال.

و ان كان النفی متعلقا بعنوان یصح انطباقه علی الحكم، فیدل النفی علی عدم تشریع حکم ینطبق علیه هذا العنوان، كما فی قوله صلی الله علیه و آله و سلم: «لا حرج فی الدین» و «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام».

و علی کل حال، فان مثل هذه الجمل و المركبات لیست مجمله فی حد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۱

تنبيه و تحقیق

بعید نیست گفته شود که در همه موارد «لا» که برای نفی جنس می آید، آنچه محذوف است کلمه موجود و مرادفات آن است، منتها در بعضی موارد قرینه وجود دارد که نفی وجود و تحقق حقیقتا اراده نشده است. و لذا بایستی حمل بر نفی تحقق ادعائی و تنزیلی کنیم یعنی موجود حقیقی را به منزله معدوم حساب کنیم چرا که اثر مورد نظر و متوقع از آن حاصل نمی شود. یعنی شخص ادعا می کند که موجود خارجی مزبور، گویا از افراد جنس و ماهیتی که نفی بدان تعلق گرفته نیست، چرا که اثر مطلوب از آن حاصل نشده است. پس جمله ای مثل «لا علم إلاً بعمل» معنایش این است که علم بدون عمل، شبیه عدم علم (جهل) است زیرا فائده مورد نظر از آن حاصل نمی شود. و جمله ای مثل «لا اقرار لمن أقر بنفسه علی الزنا» معنایش این است که اقرار چنین شخصی، شبیه عدم اقرار است چرا که این اقرار، علیه او نافذ نیست. و مثل «لا سهو لمن کثر علیه السهو» معنایش این است که سهو چنین شخصی (کثیر السهو) مثل عدم سهو است چرا که آثار سهو مثل سجود (سجده سهو) یا نماز احتیاط یا بطلان نماز، بر آن بار نمی شود. این ها همه در جایی است که نفی از جهت تکوینی باشد (یعنی نفی به وجود خارجی شیء تعلق بگیرد). و اما اگر نفی، متعلق به عالم تشریع باشد (چند صورت دارد): اگر نفی به فعل تعلق بگیرد، معنایش این است که حکم آن در شریعت ثابت نیست مثل «لا رهبانیه فی الاسلام» و معنای عدم ثبوت رهبانیت این است که در شریعت، تشریع نشده و بدان اجازه و ترخیصی داده نشده است. و مثل «لا غبیة لفاسق» معنای عدم ثبوتش، عدم حرمت غیبت فاسق است. و همین طور در امثال: «لا غش فی الاسلام» و «لا عمل فی الصلاة» و «لا رفت (فحش) و لا فسوق (تجاوز از عدل) و لا جدال فی الحج» و «لا جماعة فی نافله» معنایی که مورد نظر است عدم مشروعیت این افعال است.

و اما اگر نفی به عنوانی که می توان آن را بر حکم منطبق کرد، تعلق گیرد، این نفی دلالت بر عدم تشریع حکمی می کند که عنوان مزبور بر آن منطبق می گردد مثل «لا حرج فی الدین» (یعنی حکم حرجی در دین تشریع نشده است). و «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (یعنی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۲

أنفسها، و قد یتفق لها أن تكون مجمله إذا تجردت عن القرينة التي تعین انها لنفی تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاء و تنزیلا. و منها، مثل قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ [۱۲۴] و قوله تعالى: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ [۱۲۵] مما اسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظرا إلى ان اسناد التحريم و التحليل لا یصح الا إلى الأفعال الاختيارية، اما الأعيان فلا معنی لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. و لذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما ان الأفعال تسمى متعلقات.

و علیه فلا بد ان یقدر فی مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فی الجملة، و یصح ان یكون متعلقا للحکم: ففی

مثل الآية الاولى يقدر كلمة «نكاح» مثلاً، و في الثانية «اكل»، و في مثل وَ أَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا [۱۲۶] يقدر ركوبها، و في مثل «النفس التي حرم الله» يقدر قتلها ... و هكذا.

و لكن التركيب في نفسه ليس فيه قرينة على تعيين نوع المحذوف، فيكون في حد نفسه مجملاً، فلا يدري فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة في الجملة و يصح تعلق الحكم به، أو ان المقدر فعل مخصوص، كما قدرناه في الامثلة المتقدمة؟ و الصحيح في هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع و الحكم، و عن أية قرينة خارجية، هو في نفسه يقتضي الإجمال و لو لا- ان الإطلاق يقتضي تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة على تعيين نوع الفعل المقدر. و غالباً لا يخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۳

حكم ضرری در اسلام وجود ندارد). و در هر حال، امثال این جملات و مرکبات، في حد نفسه مجمل نیستند و البته گاهی اتفاق می افتد که مجمل می شوند و آن وقتی است که قرینه‌ای وجود ندارد که تعیین کند آیا «لا» برای نفی حقیقی ماهیت است یا برای نفی ادعائی و تنزیلی ماهیت.

(مورد سوم) نظیر قول خداوند است که می فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (مادرانان بر شما حرامند) و نیز می فرماید: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» (چهارپایان بر شما حلال است). در این آیات حکم شرعی مثل تحریم و تحلیل به عین خارجی اسناد داده شده است. و لذا بعضی علما قائل به اجمال این آیات شده اند، چرا که گفته اند اسناد تحریم و تحلیل جز به افعال اختیاری صحیح نیست و اما نسبت به اعیان خارجی، تعلق گرفتن حکم معنایی ندارد بلکه اصلاً محال است. و لذا اعیان خارجی را موضوعات احکام می نامند کما اینکه افعال را متعلقات احکام نامگذاری می کنند. و بنابراین به ناچار بایستی در امثال این مرکبات، فعلی را در تقدیر گرفت که اجمالاً- بتوان آن را به اعیان مذکور نسبت داد و بتوان آن را متعلق حکم دانست. و لذا در مثل آیه اول، کلمه «نکاح»- مثلاً- و در آیه دوم کلمه «أكل» و در مثل «و الانعام حرمت ظهورها (پشتشان)» کلمه «ركوبها» و در مثل «النفس التي حرم الله» کلمه «قتلها» در تقدیر است و ...

همین طور در سایر موارد.

و لكن در خود جمله مرکب قرینه‌ای بر تعیین نوع واژه محذوف وجود ندارد و لذا فی نفسه مجمل است و از این رو معلوم نیست که آیا کلمه مقدّر، هر فعلی می تواند باشد که نسبت دادن آن به عین مذکور اجمالاً صحیح باشد و صلاحیت تعلق حکم بدان را نیز داشته باشد، یا آنچه مقدّر است فعل خاصی است چنان که در مثال های فوق در تقدیر گرفتیم؟!

و رأی صحیح در این باب این است که گفته شود: نفس ترکیب با قطع نظر از ملاحظه موضوع و حکم و با صرف نظر از هر قرینه خارجی‌ای، البته فی نفسه اقتضای اجمال دارد، هر چند اطلاق مقتضی این است که هر فعلی مناسب و شایسته‌ای را بتوانیم در تقدیر بگیریم مگر اینکه قرینه خاصی بر تعیین نوع فعل مقدّر وجود داشته باشد. و غالباً امثال این ترکیب (آیات مذکور) خالی از قرینه مخصوص نیستند و لو این قرینه، همان مناسبت حکم و موضوع باشد. و شاهد بر این نکته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۴

الخاصة، و لو قرينة مناسبة الحكم و الموضوع. و يشهد لذلك انا لا نتردد في تقدير الفعل المخصوص في الامثلة المذكورة في صدر البحث و مثيلاتها، و ما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة و لو مناسبة الحكم و الموضوع. و يشبه ان يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

ألهمنا الله تعالى الصواب، و دفع عنا الشبهات، و هداانا الصراط المستقيم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۵

آن است که در موارد فوق و مشابهات آن‌ها ما تردیدی در نوع فعل مخصوص مقدر پیدا نمی‌کنیم و این نیست جز به خاطر اینکه گزینه خاصی وجود دارد و آن همان مناسبت حکم و موضوع است.

و تقریباً این باب، مثل باب «لا»ی است که خبر آن محذوف است (که قبلاً بحث آن گذشت).

انشاءالله خداوند رأی صواب را به ما الهام کند و شبهات را از ما دور سازد و ما را به راه مستقیم هدایت فرماید.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۷

المقصد الثاني الملازمات العقلية

اشاره

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۸

تمهید

من الأدلة على الحكم الشرعي عند الاصوليين الإمامية: العقل، إذ يذكرون ان الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب و السنة و الإجماع و العقل.

و سیأتی فی «مباحث الحجّة» وجه حجّیة العقل. اما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض انه حجّة، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. و هذا نظير البحث فى المقصد الأولی «مباحث الألفاظ» عن مصاديق أصالة الظهور التى هى حجّة، و حجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحجّة. و توضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

۱- انه إذا حكم العقل على شيء انه حسن شرعاً أو يلزم فعله شرعاً، أو يحكم على شيء انه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً، بأى طريق من الطرق التى سیأتی بیانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلي حكم الشرع؟ أى انه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعا قد حكم بذلك؟

و مرجع ذلك إلى ان حكم العقل هذا هل هو حجّة أو لا؟ و هذا البحث - كما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۵۹

مقدمه:

اشاره

یکی از ادله حکم شرعی در نزد اصولیون شیعه، «عقل» است، چرا که می‌گویند ادله احکام شرعیه فرعیه، چهار تاست: کتاب، سنت، اجماع و عقل.

و به زودی در مباحث «حجّت» وجه حجّیّت عقل خواهد آمد. اما در اینجا بحث از تشخیص و تعیین صغریاتی است که عقل بر آن‌ها حاکم است؛ عقلی که علی‌الفرض حجّت است.

یعنی در اینجا بحث از مصادیق احکام عقلی است که دلیل بر حکم شرعی است و این بحث (درباره عقل) شبیه بحث در مقصد اول (مباحث الفاظ) درباره مصادیق اصالت ظهور که حجّت است، می‌باشد. در حالی که بحث از حجّیّت خود اصالة الظهور در آینده در مباحث حجّت خواهد آمد.

در توضیح این نکته، دو مسئله بایستی مطرح گردد:

۱- اگر عقل حکم کرد که فلان چیز شرعا حسن دارد یا انجام آن شرعا واجب است یا حکم کرد که فلان شیء شرعا زشت است یا ترک آن شرعا لازم است- حال این حکم به هر طریقی از راه‌هایی که توضیح آن‌ها در آینده می‌آید باشد- آیا با این حکم عقلی، حکم شرع ثابت می‌شود؟ یعنی از این حکم عقل، آیا کشف می‌شود که شارع نیز واقعا همان حکم را صادر کرده است؟ و بازگشت این سؤال به این است که آیا این گونه حکم عقلی، حجت است یا نه؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۰

قلنا- إنما يذكر في مباحث الحجّة، و ليس هنا موقعه. و سيأتي بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعي من غير الكتاب و السنّة، و إذا حصل كيف يكون حجّة.

۲- انه هل للعقل ان يدرك بطريق من الطرق ان هذا الشيء مثلا حسن شرعا أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعني ان العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها، و لقبح الأشياء أو لزوم تركها في أنفسها بأي طريق من الطرق ... هل يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟

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 يتعلّقان بالأحكام العقلية مقدّمة للبحث نستعين بها على المقصود، و هما:

۱- أقسام الدليل العقلي [۱۲۷]

ان الدليل العقلي- أو قل ما يحكم به العقل الذي يثبت به الحكم الشرعي- ينقسم إلى قسمين: ما يستقل به العقل و ما لا يستقل به. و بتعبير آخر نقول: ان الأحكام العقلية على قسمين: مستقلات و غير مستقلات.
و هذه التعبيرات كثيرا ما تجرى على السنّة الاصوليين و يقصدون بها المعنى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۱

و این بحث- چنان که گفتیم- در مباحث حجت خواهد آمد و فعلا مجال آن نیست و در آنجا خواهد آمد که حصول قطع به حکم شرعی از غیر کتاب و سنت ممکن است و روشن می‌شود که این قطع، چگونه حجت است.

۲- آیا اصلا عقل می‌تواند از راهی بفهمد که فلان شیء شرعا حسن دارد یا قبیح است یا انجام آن و یا ترک آن در نزد شارع، ضروری است یا نه؟ یعنی آیا بعد از اینکه عقل حسن فعل یا لزوم انجام آن و یا قبح چیزی یا لزوم ترک آن را فی نفسه از هر طریقی درک کرد، آیا علاوه بر آن می‌تواند درک کند که در نزد شارع نیز همان گونه است که خود درک کرده؟

ما این مقصد دوم کتاب را که به نام «بحث ملازمات عقلی» نامیده‌ایم برای بیان همین مطلب در طی چند مسئله به گونه‌ای که ان شاء الله می‌آید، منعقد ساخته‌ایم و در این مقصد، صغریات و مصادیق حجّیت عقل را که بحث از کیفیت حجّیت آن در مقصد سوم «مباحث حجّت» می‌آید، مشخص می‌سازیم.

اینک- قبل از مشخص ساختن این صغریات در طی چند مسئله- لازم است دو امر مربوط به احکام عقلیه را به عنوان مقدمه بحث ذکر کنیم و برای بیان مقصود، از این مقدمه استفاده کنیم:

۱- اقسام دلیل عقلی [۱۲۸]

دلیل عقلی - یا بگو آنچه که بر آن عقلی که به وسیله آن حکم شرعی ثابت می‌شود، حکم می‌کند - بر دو قسم است: دلیلی که عقل مستقلا به آن حکم می‌کند و دلیلی که عقل مستقلا به آن حکم نمی‌کند. و به تعبیر دیگر می‌گوئیم: احکام عقلیه بر دو قسم است: مستقلات و غیر مستقلات.

و این تعبیرات، فراوان بر زبان اصولیون جاری است و مقصودشان، معنایی است که به زودی آن را توضیح می‌دهیم. گرچه گاهی می‌گویند: «این چیزی است که عقل مستقلا بدان حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۲

الذی سنوضحه. و ان کان قد یقولون: «ان هذا مما یستقل به العقل» و لا یقصدون هذا المعنی، بل یقصدون به معنی آخر، و هو ما یحکم به العقل بالبداهه و ان کان لیس من المستقلات العقلیه بالمعنی الآتی. و علی کل حال، فان هذا التقسیم یحتاج إلی شیء من التوضیح فنقول:

ان العلم بالحکم الشرعی کسائر العلوم لا بد له من علّه، لاستحالة وجود الممكن بلا علّه. و علّه العلم التصدیقی لا بد أن تكون من أحد أنواع الحجّه الثلاثه: القیاس أو الاستقراء أو التمثیل. و لیس الاستقراء مما یتب به الحکم الشرعی و هو واضح. و التمثیل لیس بحجّه عندنا، لأنه هو القیاس المصطلح علیه عند الاصولیین الذی هو لیس من مذهبنا.

فیتعین أن تكون العلّه للعلم بالحکم الشرعی هی خصوص القیاس باصطلاح المناطقه. و إذا کان كذلك فان کل قیاس لا بد ان یتألف من مقدمتین سواء کان استثنائیاً أو اقترانیا. و هاتان المقدمتان قد تكونان معا غیر عقلیتین، فالدلیل الذی یتألف منهما یسمى دلیلا شرعیا فی قبال الدلیل العقلی. و لا کلام لنا فی هذا القسم هنا.

و قد تكون کل منهما أو احدهما عقلیه، أی مما یحکم العقل به من غیر اعتماد علی حکم شرعی، فان الدلیل الذی یتألف منهما یسمى عقلیاً و هو علی قسمین:

۱- أن تكون المقدمتان معا عقلیتین، کحکم العقل بحسن شیء أو قبحه ثم حکمه بانه کل ما حکم به العقل حکم به الشرع علی طبقه. و هو القسم الأول من الدلیل العقلی، و هو قسم المستقلات العقلیه؛

۲- أن تكون إحدى المقدمتین غیر عقلیه و الاخری عقلیه، کحکم العقل بوجوب المقدمه عند وجوب ذیها، فهذه مقدمه عقلیه صرفه و ینضم إلیها حکم الشرع بوجوب ذی المقدمه. و إنما یسمى الدلیل الذی یتألف منهما عقلیا فلاجل تغلب جانب المقدمه العقلیه. و هذا هو القسم الثانی من الدلیل العقلی، و هو قسم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۳

می‌کند» و مقصودشان این معنا (ی اصولی) نیست بلکه معنایی غیر از معنای مورد بحث است.

یعنی مرادشان حکمی است که عقل به نحو بدیهی آن را درک می‌کند گرچه از مستقلات عقلیه به معنایی که توضیحش می‌آید، نباشد.

و به هر حال این تقسیم، احتیاج به اندکی توضیح دارد و لذا می‌گوئیم:

علم به حکم شرعی مثل هر علم دیگری، ضرورتاً محتاج علت است چرا که وجود ممکن بدون علت نمی‌شود. و علت علم تصدیقی ضرورتاً یکی از انواع حجت‌های سه‌گانه است یعنی:

قیاس یا استقراء و یا تمثیل. و اما در مورد استقراء باید گفت که با آن حکم شرعی ثابت نمی‌شود و این مسئله‌ای است واضح. و تمثیل هم در نزد ما (علمای امامیه) حجت نیست زیرا تمثیل، همان قیاس مصطلح در نزد اصولیین است که در مذهب ما حجت نیست. [۱۲۹]

پس معلوم و متعین است که علت و سبب برای علم به حکم شرعی، صرفاً قیاس به اصطلاح منطقیین است. و چون چنین است، پس

هر قیاسی باید مؤلف از دو مقدمه باشد چه قیاس استثنایی باشد و چه اقترانی. [۱۳۰] و این دو مقدمه گاهی هر دو غیر عقلی‌اند و لذا دلیلی که از آن دو تألیف می‌شود «دلیل شرعی» در قبال دلیل عقلی نامیده می‌شود و ما در این تقسیم در اینجا سخنی نداریم. و گاهی هر دو مقدمه یا یکی از آن‌ها عقلی است یعنی از اموری است که عقل بدون اعتماد بر حکم شرعی، بدان حکم می‌کند، در این صورت دلیلی که از این دو مقدمه تألیف می‌شود، دلیل عقلی نامیده می‌شود و این خود بر دو قسم است:

۱- یک قسم آن است که هر دو مقدمه عقلی باشد مثل اینکه عقل به حسن و یا قبح چیزی حکم کند و سپس حکم کند که هرچه عقل بدان حکم می‌کند، شرع نیز برطبق آن حکم می‌کند و این قسم اول از دلیل عقلی است که همان قسم «مستقلات عقلیه» است. ۲- قسم دیگر این است که یک مقدمه غیر عقلی و دیگری عقلی باشد مثل حکم عقل به وجوب مقدمه هنگام وجوب ذی المقدمه که این، مقدمه عقلی صرف است و سپس حکم شرع به وجوب ذی المقدمه به آن افزوده می‌شود. و اگر دلیلی که از این دو مقدمه (عقلی و شرعی) تألیف می‌شود، عقلی نامیده می‌شود به خاطر تغلیب (غلبه دادن) جانب مقدمه عقلی است و این

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۴

غیر المستقلات العقلیه. و إنما سمي بذلك لأنه - من الواضح - ان العقل لم يستقل وحده في الوصول إلى النتيجة، بل استعان بحکم الشرع في إحدى مقدمتي القياس.

۲- لما إذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا، هو حکم العقل بالملازمة بين حکم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حکماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطراري في الوقت أو خارجه على ما سيأتي ذلك في مبحث «الاجزاء».

و قد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه في تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لا سيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية و لذلك وجب علينا ان نوضح ذلك فنقول:

۱- اما في المستقلات العقلية، فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما الدليل العقلی. و هما - مثلاً -:

الاولی - «العدل يحسن فعله عقلاً». 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 عقلاً يحسن فعله شرعاً». و هذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتي في محله، و هي كبرى القياس، و مضمونها الملازمة بين حکم العقل و حکم الشرع. و هذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلی فهي ملازمة عقلية، و ما يبحث عنه في علم الاصول فهو هذه الملازمة، و من أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية في الملازمات العقلية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۵

همان قسم دوم از دلیل عقلی است که قسم «غیر مستقلات عقلیه» شمرده می‌شود. و وجه تسمیه به این نام واضح است چرا که عقل مستقلاً و به تنهایی به نتیجه‌ی واصل نمی‌شود بلکه در یکی از دو مقدمه قیاس، از حکم شرع کمک می‌گیرد.

۲- چرا این مباحث، ملازمات عقلیه نامیده شده است؟

مراد از ملازمه عقلی در اینجا، حکم عقل به ملازمه بین حکم شرع و امری دیگر است خواه آن امر دیگر، حکم عقلی یا حکم شرعی یا غیر این دو باشد. مثل اتيان (انجام) مأمور به اضطراری (مثل تیمم) که لازمه عقلی‌اش سقوط امر اختیاری (مثل وضو) است

و لو اینکه اضطرار در داخل وقت یا خارج وقت زائل گردد. و توضیح این مطلب به زودی در مبحث «اجزاء» خواهد آمد.

و گاهی در اولین وهله، وجه تسمیه مباحث احکام عقلیه به اسم «ملازمات عقلیه» برای طلاب مخفی است، به ویژه نسبت به بحث «مستقلات عقلیه» [۱۳۱] و از این رو لازم است که ما این نکته را توضیح دهیم و لذا می‌گوئیم:

۱- امّا در مستقلات عقلیه، این نکته بعد از بیان دو مقدمه‌ای که دلیل عقلی از آن دو تألیف می‌شود، روشن می‌گردد و آن دو مقدمه - مثلاً - به‌قرار زیر است:

(مقدمه اول): «انجام عدل عقلا خوب است» و این قضیه، صرفاً قضیه‌ای عقلی است که صغرای قیاس است. و این قضیه از مشهوراتی است که آراء همه عقلاء بر آن توافق دارد و این گونه قضایا و آراء، «آراء محموده» نامیده می‌شوند. و این، قضیه‌ای است که معمولاً در مباحث علم کلام داخل است و اگر در اینجا از آن بحثی می‌شود، به عنوان مقدمه برای بحث از کبرای آینده است.

(مقدمه دوم): «هر فعلی که عقلاً انجامش نیکو باشد، شرعاً نیز انجام آن خوب است» و این قضیه نیز، عقلی است و براساس آن مطالبی در آینده در جای خود اثبات می‌شود. و این قضیه کبرای قیاس است و مضمون آن ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است. و این ملازمه برگرفته از دلیل عقلی است و لذا ملازمه‌ای عقلی تلقی می‌شود و آنچه که در علم اصول درباره‌اش بحث می‌شود همین ملازمه است و به خاطر همین ملازمه است که مستقلات عقلیه در ملازمات عقلیه داخل می‌شوند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۶

و لا ینبغی ان یتوهم الطالب ان هذه الکبری معناها حجیة العقل، بل نتیجۀ هاتین المقدمتین هکذا «العدل یحسن فعله شرعاً» و هذا الاستنتاج بدلیل عقلی.

و قد ینکر المنکر انه یلزم شرعاً ترتیب الاثر علی هذا الاستنتاج والاستکشاف، و سنذكر ان شاء الله تعالی فی حینه الوجه فی هذا الإنکار الذی مرجعه إلی إنکار حجیة العقل.

و الحاصل نحن نبحت فی المستقلات العقلیة عن مسألتین: احدهما، الصغری و هی بیان المدركات العقلیة فی الأفعال الاختیاریة انه أیها ینبغی فعله و أیها لا ینبغی فعله، ثانیهما، الکبری و هی بیان ان ما یدرکه العقل هل لا بد ان یدرکه الشرع، أی یحکم علی طبق ما یحکم به العقل. و هذه هی المسألة الاصولیة الّتی هی من الملازمات العقلیة. و من هاتین المسألتین نهیّ موضوع مبحث حجیة العقل.

۲- و اما فی غیر المستقلات العقلیة فیاضاً یظهر الحال فیها بعد بیان المقدمتین اللّتی یتألف منهما الدلیل العقلی و هما - مثلاً -:

الاولی - «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتی به، مأمور به فی حال الاضطرار».

فمثل هذه القضايا تثبت فی علم الفقه فهی شرعیة.

الثانیة - «کل فعل واجب شرعاً یلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو «یلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «کل مأتی به و هو مأمور به حال الاضطرار یلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختیار» ... و هکذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلیة مضمونها الملازمة العقلیة بین ما یتثبت شرعاً فی القضية الاولى و بین حکم شرعی آخر. و هذه الأحکام العقلیة هی الّتی یبحث عنها فی علم الاصول. و من أجل هذا تدخل فی باب الملازمات العقلیة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۷

و نباید طلاب چنین توهم کنند که معنای این کبرا، حجیت عقل است، بلکه نتیجه این دو مقدمه این است: «انجام عدل شرعاً خوب است» و این استنتاج به دلیل عقلی است. و گاهی کسانی انکار می‌کنند که شرعاً بتوان لزوماً بر این استنتاج و استکشاف، ترتیب اثر داد و در وقت خودش به زودی وجه این انکار را که به انکار حجیت عقل برمی‌گردد، بیان خواهیم کرد.

حاصل آنکه ما در مستقلات عقلیه، از دو مسئله بحث می‌کنیم: یکی: صغری است و مراد از آن، بیان مدركات عقلی در افعال

اختیاری است و اینکه چه فعلی انجامش نیکو و چه فعلی انجامش قبیح است.

دوم: کبری است و مراد از آن بیان این مطلب است که هرچه عقل درک می‌کند، آیا باید شرع نیز همان را درک کند یعنی شرع باید برطبق آنچه عقل درک می‌کند، حکم کند؟ و این است همان مسئله اصولی‌ای که از ملازمات عقلیه است. و با این دو مسئله است که موضوع مبحث حجّیت عقل را فراهم می‌سازیم (: پس از اثبات صغری و کبری، می‌گوئیم: عقل حجّت شرعی است).

۲- و امّا در «غیر مستقلات عقلیه» نیز همچون مستقلات، پس از بیان دو مقدمه‌ای که دلیل عقلی از آن دو تألیف می‌شود، مسئله روشن می‌گردد. این دو مقدمه - مثلاً - عبارتند از:

(مقدمه اول): «این فعل واجب است» یا «این کار (مثل تیمم یا نماز) در حال اضطرار مورد امر شارع است» این گونه قضایا در علم فقه ثابت می‌شوند و لذا شرعی هستند.

(مقدمه دوم): «هر فعلی که شرعاً واجب باشد لازمه عقلی‌اش این است که مقدمه آن نیز شرعاً واجب باشد» یا «لازمه عقلی‌اش این است که ضدّش شرعاً حرام باشد» یا «هر فعل انجام‌یافته‌ای که در حال اضطرار مأمور به باشد، لازمه عقلی‌اش این است که از مأمور به در حال اختیار مجزی باشد» .. و همین‌طور این گونه قضایا، احکامی عقلی هستند که مضمونشان ملازمه‌ای عقلی بین چیزی است که شرعاً در قضیه اول ثابت می‌شود با یک حکم شرعی دیگر. و این گونه احکام عقلی است که در علم اصول از آن‌ها بحث می‌شود و از این جهت، در باب ملازمات عقلی داخل می‌شوند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۸

الخلاصة

و من جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

اما الصغرى، فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، و هي عبارة عن ملازمة حكم الشرع لشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. و النتيجة من الصغرى و الكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، و يبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجّة.

و على هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين: باب المستقلات العقلية، و باب غير المستقلات العقلية، فنقول:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۶۹

خلاصه

از همه آنچه گفتیم روشن می‌شود که آنچه در ملازمات عقلیه مورد بحث است، عبارت است از اثبات کبریات عقلیه‌ای که در طریق اثبات حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرند، خواه صغری عقلی باشد مثل مستقلات عقلیه و خواه شرعی باشد مثل غیر مستقلات عقلیه.

و امّا بحث از صغری، همواره در علمی غیر از علم اصول واقع می‌شود. امّا بحث از کبری، همیشه در علم اصول است و مراد از کبری، همان ملازمه حکم شرعی با امر دیگری به سبب ملازمه عقلی است، خواه آن شیء دیگر، حکمی شرعی باشد یا حکمی عقلی یا غیر این دو. و نتیجه این صغری و کبری، به عنوان صغری در یک قیاس دیگر که کبرایش حجّیت عقل است، قرار می‌گیرد و بحث از کبرای مزبور، در مباحث حجّت می‌آید. و بنابراین، بحث ما در اینجا منحصر به دو باب است، باب مستقلات عقلیه و باب غیر مستقلات عقلیه، لذا می‌گوئیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۰

الباب الاول المستقلات العقلية

تمهید

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة، و هي مسألة التحسين و التقييح العقليين. و عليه يجب علينا ان نبث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل لا سيما انه لم يبحث عنها في كتب الاصول الدارجه، فنقول: وقع البحث هنا في أربعة أمور متلاحقة:

۱- انه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع و تعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن و قبح؟ أو ان شئت فقل: هل للأفعال حسن و قبح بحسب ذواتها و لها قيم ذاتية في نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، و إنما الحسن ما حسنه الشارع و القبيح ما قبحه، و الفعل مطلقا في حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسنا و لا قبيحا؟ و هذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة و العدلية، و هو مسألة التحسين و التقييح العقليين المعروفة في علم الكلام، و عليها ترتب مسألة الاعتقاد بعدالة الله و غيرها.

و إنما سميت «العدلية» عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناء على مذهبهم في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۱

باب اول مستقلات عقليه

مقدمه

على الظاهر، مستقلات عقليه‌ای که از آن‌ها حکم شرعی کشف می‌شود، منحصر در یک مسئله است و آن مسئله تحسین و تقبیح عقلی است. و بنابراین لازم است که ما در این مسئله به نحو جامع الاطراف و با تفصیل بحث کنیم به خصوص که در کتب اصولی رائج، از این مسئله (به تفصیل) بحثی نشده است؛ پس می‌گوئیم: در این زمینه در چهار امر مترتب بر یکدیگر بحث شده است:

۱- آیا با قطع نظر از حکم شارع و تعلق خطاب او به افعال، آیا برای افعال احکام عقلیه‌ای به عنوان حسن و قبح ثابت است؟ یا اگر می‌خواهی چنین بگو: آیا برای افعال در نظر عقل و قبل از حکم شارع نسبت به آن‌ها ذاتا حسن و قبحی وجود دارد و آیا افعال دارای ارزش ذاتی هستند یا نه چنین ارزشی ندارند، بلکه حسن آن است که شارع آن را حسن قرار داده و قبیح آن است که شارع آن را تقبیح نموده است، یعنی فعل فی حد نفسه و بدون حکم شارع، نه حسن است و نه قبیح؟

و این، همان اختلاف ریشه‌دار بین اشاعره و عدلیه است یعنی مسئله تحسین و تقبیح عقلی که در علم کلام معروف است. و مسئله اعتقاد به عدالت خدا و غیر آن، بر همین بحث مترتب است.

و اینکه عدلیه را عدلیه گویند به خاطر همین است که آن‌ها قائل به عدل الهی هستند و این، مبتنی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۲

ثبوت الحسن و القبح العقليين. و نحن نبث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادئ لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلى ذلك فيما سبق.

۲- انه بعد فرض القول بأن للأفعال في حد أنفسها حسنا و قبحا، هل يتمكن العقل من إدراك وجوه الحسن و القبح مستقلا عن تعليم الشارع و بيانه أو لا؟ و على تقدير تمكّنه، هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع و تعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقا أو في بعض الموارد؟

و هذه المسألة هي إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الأصوليين و جماعة من الأخباريين، و فيها تفصيل من بعضهم على ما يأتي. و هي أيضا ليست من مباحث علم الاصول، و لكنها من المبادئ لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن و القبح لا تتحقق عندنا صغرى القياس التي تكلمنا عنها سابقا.

و لا ينبغي ان يخفى عليكم أنّ تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التي وقعت لبعضهم، و الا فبعد تحرير المسألة الاولى على وجهها الصحيح كما سيأتي لا يبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك في محله القريب.

۳- انه بعد فرض ان للافعال حسنا و قبحا و ان العقل يدرك الحسن و القبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل. عما إذا كان العقل يحكم أيضا بالملازمة بين حكمه و حكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلا ان يحكم الشارع على طبق حكمه؟

و هذه هي المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التي وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الأخباريين و بعض الأصوليين كصاحب الفصول.

۴- انه بعد ثبوت الملازمة و حصول القطع بأن الشارع لا بد ان يحكم على طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعا؟ و مرجع هذا النزاع ثلاث نواح:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۳

بر عقیده آن‌ها در ثبوت حسن و قبح عقلی است. و ما اگر از این مسئله در اینجا بحث می‌کنیم به خاطر این است که از مبادی مسئله اصولی مورد نظر ماست، کما اینکه در گذشته بدین نکته اشاره کردیم.

۲- پس از اینکه فرضا بگوئیم افعال ذاتا حسن و قبحی دارند، سؤال این است که آیا عقل، مستقل از تعلیم و بیان شارع، می‌تواند وجه حسن و قبح را درک کند یا نه؟ و به فرض که بتواند، آیا مکلف بدون بیان و تعلیم شارع می‌تواند آن را اخذ کند (و حجت شرعی بداند) یا نمی‌تواند و اگر نمی‌تواند در هیچ موردی نمی‌تواند یا در برخی موارد؟

و این مسئله است که یکی از نقاط اختلاف معروف بین اصولیین و اخباریین است و در این مسئله برخی تفصیل داده‌اند که خواهد آمد. و این بحث نیز از مباحث علم اصول نیست و لکن از مبادی و مقدمات مسئله اصولی آینده است. چون تا قائل نشویم که عقل می‌تواند وجه حسن و قبح افعال را درک کند، صغرای قیاسی که قبلا درباره‌اش صحبت کردیم، محقق نمی‌شود.

شایسته نیست این نکته بر شما مخفی بماند (بلکه بایستی بگویم) که سبب نگارش این مسئله و مطلب، مغالطه‌ای است که برای بعضی از علماء واقع شده است. و الا بعد از تحریر و تبیین مسئله اول به گونه‌ای درست - چنان که می‌آید - دیگر مجالی برای این نزاع باقی نمی‌ماند. پس منتظر توضیح این مطلب در آینده‌ای نزدیک باش.

۳- پس از فرض اینکه برای افعال حسن و قبحی هست و اینکه عقل این حسن و قبح را درک می‌کند، به‌جاست به این سؤال منتقل شویم که آیا عقل به ملازمه بین حکم خودش و حکم شرع هم حکم می‌کند یا نه؟ یعنی وقتی عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد، آیا عقلا لازم می‌آید که شارع نیز برطبق عقل، حکم کند؟ و این همان مسئله اصولی‌ای است که با عنوان مسئله ملازمه از آن تعبیر می‌شود و درباره آن نزاع و اختلاف است و عده کثیری از اخباریون و بعضی اصولیون مثل صاحب فصول آن را انکار می‌کنند.

۴- بعد از ثبوت ملازمه و حصول قطع به اینکه شارع لزوما بایستی برطبق حکم عقلی، حکم کند، سؤال این است که آیا این قطع، شرعا حجت است یا نه؟

و باز گشت این نزاع، در سه امر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۴

الاولی- فی امکان ان ینفی الشارع حجیه هذا القطع و ینهی عن الأخذ به.

الثانیة- بعد فرض امکان نفی الشارع حجیه القطع، هل نهی عن الأخذ بحکم العقل و ان استلزم القطع، کقول الإمام علیه السّلام: «ان دین الله لا یصاب بالعقول» علی تقدیر تفسیره بذلك؟

و النزاع فی هاتین الناحیتین وقع مع الأخباریین جلهم أو کلهم.

الثالثة- بعد فرض عدم امکان نفی الشارع حجیه القطع هل معنی حکم الشارع علی طبق حکم العقل هو أمره و نهیه، أو ان حکمه إدراکه و علمه بأن هذا الفعل ینبغی فعله أو 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 النواحی سیأتی فی مباحث الحجة (المقصد الثالث) و هو النزاع فی حجیه العقل. و علیه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولی، و نترك المبحث الرابع بنواحیه إلى المقصد الثالث.

المبحث الأول- التحسین و التقیح العقلیان

اختلف الناس فی حسن الأفعال و قبحها هل انهما عقلیان أو شرعیان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع؟

فقال الأشاعرة: لا- حکم للعقل فی حسن الأفعال و قبحها، و ليس الحسن و القبح عائدا إلى أمر حقیقی حاصل فعلا قبل ورود بیان الشارع، بل انّ ما حسنّه الشارع فهو حسن و ما قبحه الشارع فهو قبیح. فلو عکس الشارع القضية فحسن ما قبحه و قبح ما حسنّه لم یکن ممتنعا و انقلب الأمر فصار القبیح حسنا و الحسن قبیحا، و مثلاً لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۵

(اول) آیا امکان دارد که شارع حجّیت این قطع را نفی کند و جلو أخذ به آن را بگیرد؟

(دوم) پس از فرض امکان نهی شارع از حجّیت قطع، آیا شارع چنین نهی‌ای در مورد أخذ به حکم عقل - و لو مستلزم قطع باشد - صادر کرده است و قول امام علیه السّلام که فرموده «دین خدا به واسطه عقول به نحو صواب درک نمی‌شود» به فرض که تفسیرش چنان باشد، آیا نهی از تمسک به عقل است؟ نزاع درباره دو جهت مزبور با اکثریت یا تمام اخباریون واقع شده است.

(سوم) اگر فرض کردیم امکان ندارد شارع حجّیت قطع را نفی کند، آیا معنای حکم شارع برطبق حکم عقل، امر و نهی شارع است، یا معنای حکم شارع، ادراک و علم اوست به اینکه فلان فعل به جاست انجام شود یا ترک گردد. ولی این علم و ادراک چیزی غیر از امر و نهی است و لذا اثبات امر و نهی شرعی احتیاج به دلیل دیگری دارد و صرف قطع به اینکه شارع برطبق حکم عقل حکم می‌کند، کافی نیست؟ و به‌هرحال سخن درباره جهات مزبور، به زودی در مباحث حجّت (مقصد سوم) تحت عنوان نزاع در حجّیت عقل خواهد آمد و لذا ما در اینجا عجالتاً به سه بحث نخست (تحسین و تقیح عقلی، ادراک عقلی نسبت به حسن و قبح، ثبوت ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع) می‌پردازیم و بحث چهارم (حجّیت قطع به ملازمه) را با تمام جهاتش به مقصد سوم موکول می‌کنیم.

مبحث اول تحسین و تقیح عقلی

اشاره

مردم (اهل فن) در اینکه حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی یعنی عقل در این زمینه حکم می‌کند یا شرع، اختلاف نظر دارند. اشاعره می‌گویند: عقل در حسن و قبح افعال هیچ حکمی ندارد و قبل از ورود بیان شارع، حسن و قبح در افعال به یک امر حقیقی

ناظر و راجع نیست، بلکه آنچه را شارع تحسین کند، حسن است و آنچه را او تقییح کند، قبیح است. و لذا اگر شارع قضیه را برعکس کند و آنچه را تقییح کرده، تحسین کند و آنچه را تحسین کرده، تقییح کند، محال نیست و قضیه برعکس می‌شود یعنی قبیح، حسن و حسن قبیح می‌شود و برای این مورد، نسخ حرمت به وجوب و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۶

من الوجوب إلى الحرمة [۱۳۲].

و قالت العدلیه: ان للافعال قیما 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 الا عما هو قبیح، فالصدق فی نفسه حسن، و لحسنه أمر الله تعالى به، لا انه أمر الله تعالى به فصار حسنا، و الکذب فی نفسه قبیح و لذلك نهی الله تعالى عنه، لا انه نهی عنه فصار قبیحا. هذه خلاصه الرأيین. و أعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا بیان، و لا تزال نقطه غامضه فی البحث إذا لم نبینها بوضوح لا نستطیع ان نحکم لأحد الطرفين. و هو أمر ضروری مقدمه للمسأله الاصولیه، و لتوقف وجوب المعرفه علیه.

فلا بد من بسط البحث باوسع مما أخذنا على أنفسنا من الاختصار فی هذا الكتاب، لأهمیه هذا الموضوع من جهه، و لعدم اعطائه حقه من التنقیح فی أكثر الكتب الكلامیه و الاصولیه من جهه أخرى. و اكلفكم قبل الدخول فی هذا البحث بالرجوع إلى ما حررته فی الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات، لتستعینوا به على ما هنا. و الآن أعقد البحث هنا فی امور:

۱- معنی الحسن و القبح و تصویر النزاع فیهما

ان الحسن و القبح لا یستعملان بمعنی واحد، بل لهما ثلاثه معان، فای هذه المعانی هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أولاً- قد یطلق الحسن و القبح و یراد بهما الکمال و النقص. و یقعان وصفا بهذا المعنی للافعال الاختیاریه و لمتعلقات الأفعال، فیقال مثلاً: العلم حسن، و التعلم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۷

نسخ وجوب به حرمت را مثال می‌زنند. [۱۳۳]

و عدلیه می‌گویند: با قطع نظر از حکم شارع، افعال در نزد عقل دارای ارزش‌های ذاتی‌ای هستند، یعنی برخی از افعال فی نفسه حسن دارند و برخی فی نفسه قبح دارند و برخی هیچ‌یک از این دو وصف را ندارند. و شارع جز به حسن امر نمی‌کند و جز از قبیح نهی نمی‌کند. و لذا- مثلاً- راستگویی فی نفسه حسن است و به خاطر همین حسن، خداوند به آن امر کرده است نه اینکه نخست خدا امر کرد و سپس حسن شد. و دروغگویی فی نفسه قبیح است و به خاطر همین قبیح، خداوند از آن نهی فرموده است نه اینکه نخست خداوند از آن نهی کرد و سپس قبیح شد.

این بود خلاصه دو نظر، و من معتقدم با این بیان، رأی طرفین روشن نیست و هنوز نقاط تاریکی در بحث هست که اگر آن‌ها را به خوبی روشن نسازیم نمی‌توانیم به نفع یکی از طرفین حکمی صادر کنیم و حال آنکه توضیح این بحث به عنوان مقدمه یک مسئله اصولی ضروری است و از سویی ضرورت شناخت این بحث متوقف بر این توضیح است.

لذا به ناچار بایستی ما این بحث را با تفصیلی بیشتر از حد اختصاری که در این کتاب در نظر گرفته‌ایم، مطرح کنیم. چون از جهتی این بحث مهم است و از جهت دیگر، حقّ این بحث در اکثر کتب کلامی و اصولی ادا نشده است و بر شما تکلیف می‌کنم که قبل از وارد شدن در این بحث، به آنچه درباره قضایای مشهوره در جزء سوم از کتاب «المنطق» ص ۱۷-۲۳ (عربی) نوشته‌ام مراجعه کنید تا از آن‌ها در این بحث، کمک بگیرید. و الآن این بحث را در طی چند امر منعقد می‌کنم:

۱- معنای حسن و قبح و تصویر نزاع در آنها

حسن و قبح در معنای واحدی استعمال نمی‌شوند، بلکه دارای سه معنا می‌باشند، حال باید دید کدام یک از این معانی، محل نزاع است؟ لذا می‌گوئیم:

اولاً: گاهی مراد از حسن و قبح، کمال و نقص است و به همین معنا به عنوان وصف برای افعال اختیاری و متعلقات افعال واقع می‌شوند. مثلاً گفته می‌شود: «علم حسن است و تعلم حسن است» ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۸

حسن، و بضد ذلک یقال: الجهل قبیح و إهمال التعلیم قبیح. و یراد بذلک ان العلم و التعلیم کمال للنفس و تطور فی وجودها، و ان الجهل و إهمال التعلیم نقصان فیها و تأخر فی وجودها.

و کثیر من الأخلاق الإنسانیة حسنھا و قبحھا باعتبار هذا المعنی، فالشجاعة و الکرم و الحلم و العدالة و الانصاف و نحو ذلک إنما حسنھا باعتبار انها کمال للنفس و قوة فی وجودھا. و كذلك اضدادھا قبیحة لأنها نقصان فی وجود النفس و قوتھا. و لا ینافی ذلک انه یقال للاولی حسنة و للثانیة قبیحة باعتبار معنی آخر من المعنیین الآتین.

و لیس للأشاعرة ظاهراً نزاع فی الحسن و القبح بهذا المعنی، بل جملة منهم یعترفون بانھما عقلیان، لأن هذه من قضایا یقینیات التی وراءھا واقع خارجی تطابقه، علی ما سیأتی.

ثانیاً- انھما قد یطلقان و یراد بهما الملائمة للنفس و المنافرة لها، و یقعان وصفاً بهذا المعنی أيضاً للأفعال و متعلقاتھا من أعیان و غیرھا. فیکال فی المتعلقات:

هذا المنظر حسن جمیل؛ هذا الصوت حسن مطرب؛ هذا المذوق حلو حسن ... و هكذا. و یقال فی الأفعال: نوم القیلولة حسن؛ الأكل عند الجوع حسن؛ و الشرب بعد العطش حسن ... و هكذا.

و کل هذه الأحکام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء و تتذوقھا لملاءمتھا لها. و بضد ذلک یقال فی المتعلقات و الأفعال: هذا المنظر قبیح؛ ولولہ النائحة قبیحة؛ النوم علی الشبع قبیح ... و هكذا. و کل ذلک لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلک.

فیرجع معنی الحسن و القبح- فی الحقیقة- إلى معنی اللذة و الألم، أو قفل إلى معنی الملائمة للنفس و عدمھا، ما شئت فعبّر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنی من الحسن و القبح یتسع إلى أكثر من ذلک، فان الشیء قد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۷۹

و در مقابل گفته می‌شود: «جهل قبیح است و اھمال تعلم (درس نخواندن) قبیح است».

مقصود از این جمله این است که علم و تعلم، کمالی برای نفس و تحولی در وجود نفس است و جهل و اھمال تعلم نقصانی برای نفس و عقب‌ماندگی برای نفس است.

و حسن و قبح بسیاری از اخلاق انسانی، به لحاظ همین معناست. مثلاً شجاعت و کرم و حلم و عدالت و انصاف و امثال این‌ها، حسنشان به خاطر همین است که کمالی برای نفس و قوتی در وجود نفس می‌باشند و همین‌طور ضد این اوصاف، قبیح‌اند چرا که نقصانی در وجود و قوت نفس محسوب می‌شوند. و هیچ منافاتی وجود ندارد که بلحاظ یک معنای دیگر از دو معنای آینده، دسته اول از اوصاف، حسن و دسته دوم قبیح باشند.

و علی الظاهر در این معنا از حسن و قبح، اشاعره هیچ نزاعی ندارند، بلکه عده کثیری از آنها به عقلی بودن این دو معنا اعتراف دارند. چرا که این‌گونه قضایا (مثل الصدق حسن) از قضایای یقینی‌ای هستند که دارای واقعیت خارجی بوده، این قضایا با آن

واقعیت مطابقت دارند، چنان که خواهد آمد.

ثانیا: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شوند و مراد از آن دو، ملائمت و منافرت با نفس است و به این معنا نیز، این دو صفت به عنوان وصف برای افعال و متعلقات افعال از اعیان (اشیاء عینی) و غیر اعیان واقع می‌شوند. مثلا در متعلقات افعال گفته می‌شود: این منظره خوب و زیباست- این صوت، حسن و طرب‌انگیز است- این چشیدنی، شیرین و حسن است و همین‌طور. و در افعال گفته می‌شود: خواب قیلوله (قبل از ظهر) حسن است- خوردن هنگام گرسنگی حسن است- و نوشیدن بعد از تشنگی حسن (خوب) است .. و همین‌طور.

و همه این احکام به خاطر این است که نفس از این امور لذت می‌برد و به خاطر ملائمت آن‌ها با نفس، از آن‌ها خوشش می‌آید. و برعکس در متعلقات و افعال گفته می‌شود: این منظره قبیح است- شیون سر دادن زن نوحه‌کننده قبیح است- خواب با شکم پر (سیری) قبیح است .. و همین‌طور. و همه این‌ها به خاطر این است که نفس از این امور، متألم و مشمئز می‌شود. پس در حقیقت معنای حسن و قبح، به لذت و الم برمی‌گردد یا بگو به معنای ملائمت و عدم ملائمت (منافرت) با نفس بازمی‌گردد و خلاصه هر تعبیری می‌خواهی داشته باش، مقصود یکی است. و امّا این معنا از حسن و قبح، وسعت بیشتری دارد، چرا که یک شیء فی نفسه گاهی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۰

لا یكون فی نفسه ما یوجب لذّة أو ألمًا، و لكنه بالنظر إلى ما یعقبه من أثر تلذذ به النفس أو تتألم منه یسمى أيضا حسنا أو قبیحا، بل قد یكون الشیء فی نفسه قبیحا تشمئز منه النفس کشرب الدواء المر و لكنه باعتبار ما یعقبه من الصحّة و الراحة التی هی أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتی یدخل فیما یستحسن. كما قد یكون الشیء بعکس ذلك حسنا تلذذ به النفس کالأكل اللذیذ المضر بالصحة، و لكن باعتبار ما یعقبه من مرض أعظم من اللذّة الوقتیة یدخل فیما یستقبح.

و الانسان بتجاربه الطویله و بقوة تمییزه العقلی یستطیع ان یصنف الأشياء و الأفعال إلى ثلاثة أصناف: ما یستحسن، و ما یستقبح، و ما لیس له هاتان المزیتان. و یعتبر هذا التقسیم بحسب ما له من الملاءمة و المنافرة و لو بالنظر إلى الغایة القریبة أو البعیده التی هی قد تسمو عند العقل علی ما له من لذّة وقتیة أو ألم وقتی، کمن یتحمل المشاق الكثیرة و یقاسی الحرمان فی سبیل طلب العلم أو الجاه أو الصحّة أو المال، و کمن یستنکر بعض اللذات الجسدیة استکراها لشؤم عواقبها.

و کل ذلك یدخل فی الحسن و القبح بمعنی الملائم و غیر الملائم، قال القوشجی فی شرحه للتجرید عن هذا المعنی: «و قد یعبر عنهما- أی الحسن و القبح- بالمصلحة و المفسدة فیقال: الحسن ما فیهِ مصلحة و القبیح ما فیهِ مفسدة.

و ما خلا منهما لا یكون شیئا منهما».

و هذا راجع إلى ما ذکرناه، و لیس المقصود ان للحسن و القبح معنی آخر بمعنی ما له المصلحة أو المفسدة غیر معنی الملاءمة و المنافرة، فان استحسان المصلحة إنما یكون للملائمة و استقباح المفسدة للمنافرة.

و هذا المعنی من الحسن و القبح أيضا لیس للاشاعة فیهِ نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنی عقلیان، أی مما قد یدرکه العقل من غیر توقف علی حکم الشرع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۱

نه موجب لذت است و نه الم، و لكن به اعتبار اینکه به دنبال آن اثری پدید می‌آید که نفس از آن لذت می‌برد و یا رنج می‌بیند، حسن و یا قبیح نامیده می‌شود. بلکه چه بسا یک شیء فی نفسه قبیح است و نفس از آن مشمئز می‌شود مثل نوشیدن دواى تلخ و لكن به اعتبار آثاری که به دنبال آن می‌آید مثل سلامتی و راحتی که در نظر عقل بالاتر از آن رنج موقتی است، داخل در چیزهای نیکو می‌شود. کما اینکه گاهی برعکس، یک شیء حسن است و نفس از آن لذت می‌برد مثل خوردن غذایی لذیذ که البته مضر به

صحت است و لکن به لحاظ اثری که به دنبال دارد یعنی مرضی که بالاتر از لذت موقتی است، داخل در امور قبیح می‌شود. و انسان با تجارب طولانی و با قوه تمییز عقلی می‌تواند اشیاء و افعال را به سه صنف تقسیم کند: چیزهایی که نیکو شمرده می‌شوند- چیزهایی که قبیح شمرده می‌شوند- و چیزهایی که این دو مزیت [۱۳۴] را ندارند. و این تقسیم به اعتبار ملائمت و منافرت شیء با نفس است و لو این دو حالت به اعتبار غایت قریب باشد یا غایت بعیدی که گاهی در نزد عقل از حد لذت یا الم آنی و زودگذر آن شیء بالاتر است. مثل کسی که برای رسیدن به علم یا مقام یا سلامتی یا مال، مشقت‌های زیادی را تحمل می‌کند و محرومیت‌ها می‌کشد و مثل کسی که با بعضی از لذت‌های جسمانی به خاطر کراهتی که از شومی عواقب آن‌ها دارد، مخالف است. و همه این معانی، در حسن و قبح به معنای ملائمت و غیر ملائمت داخل می‌شوند. قوشجی (ره) در شرحش بر تجرید در این زمینه می‌گوید: «و گاهی درباره حسن و قبح، تعبیر مصلحت و مفسده به کار می‌رود و گفته می‌شود: حسن آن است که مصلحت در آن است و قبیح آن است که مفسده دارد و چیزی که خالی از مصلحت و مفسده باشد، نه حسن است و نه قبیح».

و این رأی به آنچه ما گفتیم بازمی‌گردد. و مقصود قوشجی (ره) این نیست که حسن و قبح معنای دیگری دارند یعنی مصلحت و مفسده، و این غیر از معنای ملائمت و منافرت باشد، چرا که نیکو شمردن مصلحت به خاطر ملائمت با نفس و قبیح دانستن مفسده به خاطر منافرت با نفس است.

و اشاعره در این معنا از حسن و قبح نیز، نزاعی ندارند بلکه حسن و قبح به این معنا در نزد آن‌ها، عقلی است یعنی از چیزهایی است که عقل بدون توقف بر حکم شرع، آن‌ها را درک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۲

و من توهم ان النزاع بین القوم فی هذا المعنی فقد ارتکب شططا و لم يفهم کلامهم.

ثالثا- انهما یطلقان و یراد بهما المدح و الذم، و یقعان و صفا بهذا المعنی للافعال الاختیاریه فقط. و معنی ذلک: ان الحسن ما استحق فاعله علیه المدح و الثواب عند العقلاء کافه، و القبیح ما استحق علیه فاعله الذم و العقاب عندهم کافه.

و بعبارة اخرى: ان الحسن ما ینبغی فعله عند العقلاء، أى ان العقل عند الكل یدرک انه ینبغی فعله، و القبیح ما ینبغی ترکه عندهم، أى ان العقل عند الكل یدرک انه لا ینبغی فعله أو ینبغی ترکه. و هذا الإدراک للعقل هو معنی حکمه بالحسن و القبح، و سیأتی توضیح هذه النقطة، فانها مهمه جدا فی الباب.

و هذا المعنی الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعره أنكروا ان يكون للعقل إدراک و ذلک من دون الشرع، و خالفتهم العدلیه فاعطوا للعقل هذا الحق من الإدراک.

تنبيه- و مما یجب أن یعلم هنا ان الفعل الواحد قد یكون حسنا أو قبیحا بجميع المعانی الثلاثه، کالتعلم و الحلم و الإحسان، فانها کمال للنفس، و ملائمة لها باعتبار ما لها من نفع و مصلحه، و مما ینبغی ان یفعلها الانسان عند العقلاء.

و قد يكون الفعل حسنا باحد المعانی، قبیحا أو لیس بحسن بالمعنی الآخر کالغناء- مثلا- فانه حسن بمعنی الملائمة للنفس و لذا یقولون عنه انه غذاء للروح [۱۳۵]، و لیس حسنا بالمعنی الأول أو الثالث فانه لا یدخل عند العقلاء بما هم عقلاء فیما ینبغی ان یفعل و لیس کمالا للنفس و ان کان هو کمالا للصوت بما هو صوت فیدخل فی المعنی الأول للحسن من هذه الجهة، و مثله التدخین أو ما تعتاده النفس من المسکرات و المخدرات فان هذه حسنه بمعنی الملاءمة فقط،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۳

می‌کند. و کسی که توهم کرده نزاع بین قوم، بر سر این معنی است، از حق دور افتاده و سخن اهل بحث را نفهمیده است. ثالثا: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شوند و مراد از آن دو مدح و ذم است و بدین معنا فقط برای افعال اختیاری به عنوان وصف قرار

می‌گیرند. بدین معنا که حسن، فعلی است که فاعلش در نزد جمیع عقلاء مستحق مدح و ثواب است و قبیح فعلی است که فاعلش در نزد جمیع عقلاء، مستحق مذمت و عقاب است.

و به عبارت دیگر، حسن، کاری است که انجام آن در نزد عقلاء شایسته است یعنی عقل همه عقلاء درک می‌کند که انجام آن کار بجاست. و قبیح، کاری است که در نزد عقلاء، ترک آن به جاست یعنی عقل همه عقلاء درک می‌کند که انجام آن بجا نیست یا ترک آن شایسته است.

و همین ادراک عقلی است که به معنای حکم عقل به حسن و قبح می‌باشد و به زودی توضیح این نکته خواهد آمد چرا که در این باب، جدا نکته مهمی است.

و همین معنای سوم است که موضوع نزاع می‌باشد و اشاعره منکرند که عقل بدون شرع این معنا از حسن و قبح را درک کند، اما عدلیه با آنان مخالف بوده، به عقل این حق را می‌دهند که این معنا را درک کند.

(تنبيه) - و از نکاتی که دانستن آن لازم است این است که یک فعل واحد، گاهی به هر سه معنا حسن یا قبیح می‌باشد مثل تعلم و بردباری و احسان که کمالی برای نفس بوده (معنای اول حسن)، چون دارای نفع و مصلحت می‌باشند، ملائم با نفس می‌باشند (معنای دوم) و از اموری هستند که انجام آن‌ها در نزد عقلاء شایسته و به جاست (معنای سوم).

و گاهی یک فعل، به یکی از معانی حسن است و به معنای دیگر قبیح است یا حسن نیست.

مثل غناء (موسیقی) - مثلاً - که از حیث ملائمت با نفس حسن است و لذا می‌گویند که غذای روح است. [۱۳۶] و اما به معنای اول یا سوم حسن نیست، زیرا در نزد عقلاء - از آن حیث که عقلاء هستند - از امور شایسته انجام نبوده، کمالی برای نفس محسوب نمی‌شود گرچه برای صوت - از آن حیث که صوت است - کمال باشد که از این جهت داخل در معنای اول حسن می‌شود. و نمونه دیگر تدخین (مصرف دخانیات) و دیگر اعتیادها از قبیل مسکرات (مست کننده‌ها) و مخدرات (مواد مخدر مثل تریاک و حشیش و ...) است که همگی صرفاً به معنای ملائمت با نفس، حسن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۴

و ليس كمالاتاً للنفس ولا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

۲- واقعية الحسن و القبح فى معانيه و رأى الأشاعرة

ان الحسن بالمعنى الأول أى الكمال و كذا مقابله أى القبح، أمر واقعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار و الاذواق، و لا يتوقف على وجود من يدركه و يعقله.

بخلاف الحسن بالمعنيين الآخرين. و هذا ما يحتاج إلى التوضيح و التفصيل، فنقول:

۱- اما الحسن بمعنى الملاءمة، و كذا ما يقابله، فليس له فى نفسه ما يراز فى الخارج يحاذيه و يحكى عنه، و ان كان منشؤه قد يكون أمراً خارجياً، كاللون و الرائحة و الطعم و تناسق الاجزاء و نحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف على وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجعل هذا الشيء ملائماً لنفسه، فيكون حسناً عنده أو غير ملائم فيكون قبيحاً عنده. فإذا اختلفت الاذواق فى الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. و إذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

و الحاصل: ان الحسن بمعنى الملائمة ليس صفة واقعية للأشياء كالكمال، و ليس واقعية هذه الصفة الا إدراك الانسان و ذوقه فلو لم يوجد انسان يتذوق و لا من يشبهه فى ذوقه لم تكن للأشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملاءمة.

و هذا مثل ما يعتقد الرأى الحديث فى الألوان، إذ يقال انها لا واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطراف الضوء على الأجسام، ففى الظلام حيث لا- ضوء ليست هناك ألوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقة هى منشأ لانعكاس

الأطیاف عند وقوع الضوء علیها، و لیس کل واحد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۵

می‌باشند، اما کمالی برای نفس محسوب نمی‌شوند و از اموری که انجام آن‌ها در نزد عقلا- از آن حیث که عقلایند- شایسته است، نمی‌باشند.

۲- واقعیت حسن و قبح در معانی مختلف آن و رأی اشاعره

حسن به معنای اول یعنی کمال و همین‌طور مقابل آن یعنی قبح، اموری واقعی و خارجی هستند که با تفاوت نظرات و ذوق‌ها، مختلف نمی‌شوند و وجود آن‌ها متوقف بر وجود کسی که آن‌ها را درک و تعقل کند نیست. به خلاف حسن به دو معنای اخیر، و این مسئله احتیاج به توضیح و تفصیل دارد و لذا می‌گوئیم:

۱- امّا (حسن به معنای ملائمت) و همین‌طور مقابل آن، مابازائی در خارج که محاذی آن باشد و این حسن از آن حکایت کند ندارد. گرچه منشأ آن، گاهی یک امر خارجی است مثل رنگ و بو و طعم و هماهنگی اجزاء و امثال این‌ها. بلکه حسن یک شیء متوقف بر وجود ذوق عام یا ذوق خاص است. چرا که این خود انسان است که امری دیدنی یا شنیدنی یا چشیدنی را به حسب ذوقش می‌یابد و این ذوق گاهی آن شیء را ملائم با نفس می‌یابد و لذا آن را حسن تلقی می‌کند و گاهی غیر ملائم با نفس می‌یابد و لذا آن را قبیح می‌شمارد. بنابراین وقتی ذوق‌ها مختلف است، یک شیء در نزد قومی حسن است و در نزد قوم دیگر قبیح می‌باشد و اگر همگان در ذوقی عام اتفاق داشته باشند، آن شیء در نزد همه حسن یا قبیح خواهد بود.

حاصل آنکه حسن به معنای ملائم با نفس همچون کمال، یک صفت واقعی برای اشیاء نیست و واقعیت این صفت (ملائمت) چیزی جز ادراک انسان و ذوق او نیست. و لذا اگر اصلاً انسانی دارای ذوق و یا موجودی شبیه او از حیث ذوق (در عالم) نمی‌بود، خود اشیاء فی نفسها، حسن به معنای ملائمت را نداشتند. [۱۳۷] و این نکته، نظیر نکته‌ای است که برخی امروزه به عنوان نظر جدید در رنگ‌ها بدان معتقدند. زیرا گفته می‌شود که رنگ‌ها واقعی نیستند بلکه این رنگ‌ها از انعکاس طیف‌های پرتو نور بر اجسام حاصل می‌شوند و لذا چون در تاریکی نوری نیست، رنگ‌ها هم به صورت بالفعل وجودی ندارند. بلکه آنچه حقیقتاً موجود است، اجسامی هستند

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۶

من الألوان الا طیفاً أو أطیافاً فاکثر ترکب.

و هکذا نقول فی حسن الأشیاء و جمالها بمعنی الملاءمة، و الشیء الواقعی فیها ما هو منشأ الملاءمة فی الأشیاء کالطعم و الرائحة و نحوهما، الذی هو کالصفة فی الجسم إذ تكون منشأ لانعکاس أطیاف الضوء.

کما ان نفس اللذة و الألم ایضاً أمران واقعیان و لكن لیسا هما الحسن و القبح الذین هما من صفات الأشیاء و اللذة و الألم من صفات النفس المدركة للحسن و القبح.

۲- و اما الحسن بمعنی ما ینبغی ان یفعل عند العقل، فکذلک لیس له واقعیة الا إدراک العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. و الکلام فی کالکلام فی الحسن بمعنی الملاءمة. و سیأتی تفصیل معنی تطابق العقلاء علی المدح و الذم أو إدراک العقل للحسن و القبح.

و علی هذا، فان کان غرض الأشاعرة من إنکار الحسن و القبح إنکار واقعیتها بهذا المعنی من الواقعیة فهو صحیح، و لكن هذا بعید من أقوالهم، لأنه لما کانوا یقولون بحسن الأفعال و قبحها بعد حکم الشارع فانه یعلم منه انه لیس غرضهم ذلک، لأن حکم الشارع لا یجعل لهما واقعیة و خارجیة. کیف و قد رتبوا علی ذلک بأن وجوب المعرفة و الطاعة لیس بعقلی بل شرعی. و ان کان غرضهم إنکار إدراک العقل، کما هو الظاهر من أقوالهم، فسیأتی تحقیق الحق فیهم و انهم لیسوا علی صواب فی ذلک.

۳- العقل العملى و النظرى

ان المراد من العقل - إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشئ أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن و القبح - هو «العقل العملى» فى مقابل «العقل النظرى».

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۷

که دارای صفاتی حقیقی بوده، این صفات منشأ انعکاس طیف‌های نوری در هنگام وقوع اشعه بر اجسام می‌باشند و هریک از رنگ‌ها، چیزی جز یک طیف یا ترکیبی از چند طیف نیست.

و ما در مورد حسن و زیبایی اشیاء به معنای ملائمت، همین را معتقدیم و آنچه که در اشیاء واقعیت دارد، چیزی است که منشأ ملائمت است مثل طعم و بو و امثال این دو که مثل صفت در جسم می‌باشند، چرا که منشأ انعکاس طیف‌های نوری می‌شوند. کما اینکه خود لذت و الم دو امر واقعی هستند، ولی این دو همان حسن و قبحی که از صفات اشیائند نمی‌باشند، بلکه لذت و الم از صفات نفسی هستند که مدرک حسن و قبح است.

۲- و امّا (حسن به معنای کارى که عقلا- شایسته انجام است) نیز واقعیتی جز ادراک عقلا یا بگو تطابق آراء عقلا ندارد. و سخن درباره آن نظیر سخن درباره حسن به معنای ملائمت است و به زودی تفصیلاً معنای تطابق آراء عقلا بر مدح و ذمّ یا ادراک عقل نسبت به حسن و قبح خواهد آمد.

و بنابراین اگر غرض اشاعره از انکار حسن و قبح، انکار واقعیت آن دو به این معنا از واقعیت (عینی و خارجی) باشد، رأیی صحیح و درست است. و لکن با توجه به اقوال آن‌ها این معنا بعید است. زیرا آنها که پس از حکم شارع قائل به حسن و قبح افعال می‌شوند، از کلامشان پیداست که منظورشان معنای مزبور نیست، زیرا حکم شارع (در نظر اشاعره) برای حسن و قبح، واقعیت و عینیتی جعل نمی‌کند. چگونه می‌توان چنین نظری را به اشاعره نسبت داد و حال آنکه آنان بر این مسئله نکته دیگری را مترتب کرده‌اند و آن اینکه وجوب معرفت و طاعت عقلی نیست بلکه شرعی است (و می‌دانیم که وجوب معرفت و طاعت، امری عینی و دارای واقعیت خارجی نیست). و اگر غرض اشاعره، انکار ادراک عقلی باشد کما اینکه از ظواهر اقوالشان پیداست، در این زمینه، تحقیق قول حق به زودی خواهد آمد و روشن خواهد شد که آنان در این رأی، بر صواب نمی‌باشند.

۳- عقل عملى و نظرى

مراد از عقل - آنجا که می‌گویند: عقل به حسن و یا قبح اشیاء به معنای سوم از حسن و قبح حکم می‌کند - «عقل عملى» در مقابل «عقل نظرى» است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۸

و ليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرک - بالفتح - مما ينبغى ان يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل و قبح الظلم، فيسمى إدراکه «عقلا عمليا» و ان كان المدرک مما ينبغى ان يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذى لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراکه «عقلا نظريا».

و معنى حکم العقل - على هذا - ليس الا - إدراک ان الشئ مما ينبغى ان يفعل او يترك. و ليس للعقل انشاء بعث و زجر و لا أمر و نهى الا بمعنى ان هذا الإدراک يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سببا لحدوث الإرادة فى نفسه للعمل و فعل ما ينبغى.

إذن، المراد من الأحكام العقلية هى مدرکات العقل العملى و آراؤه. و من هنا تعرف ان المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنى الأول، هو العقل النظرى، لأن الکمال و النقص مما ينبغى ان يعلم، لا مما ينبغى ان يعمل. نعم إذا ادرك العقل کمال الفعل أو

نقصه، فانه یدرک معه انه ینبغی فعله أو ترکہ فیستعین العقل العملی بالعقل النظری. أو فقل یحصل العقل العملی فعلا بعد حصول العقل النظری.

و کذا المراد من العقل المدرک للحسن و القبح بالمعنی الثانی هو العقل النظری، لأن الملاءمة و عدمها أو المصلحة و المفسدة مما ینبغی ان یعلم، و یتستیع ذلک إدراک انه ینبغی الفعل أو التریک علی طبق ما علم.

و من العجیب ما جاء فی جامع السعادات إذ یقول ردا علی الشیخ الرئیس خزّیت هذه الصناعة: «ان مطلق الإدراک و الإرشاد إنما هو من العقل النظری، فهو بمنزلة المشیر الناصح، و العقل العملی بمنزلة المنفّذ المجری لآثاره».

و هذا منه خروج عن الاصطلاح. و ما ندری ما یقصد من العقل العملی إذا کان الإرشاد و النصّح للعقل النظری؟ و لیس هناك عقلان فی الحقیقة كما قدمنا، بل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۸۹

و اختلاف بین این دو عقل، جز به اختلاف بین مدرکات نیست. یعنی اگر مدرک- به فتح راء- از امور شایسته انجام یا ترک باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم، ادراکش «عقل عملی» نامیده می شود.

و اگر مدرک از امور شایسته دانستن باشد مثل اینکه می گویند: «کل بزرگتر از جزء (خودش) می باشد» یعنی از اموری باشد که ربطی به عمل ندارد، ادراکش «عقل نظری» نامیده می شود.

و معنای حکم عقلی- بنابراین- چیزی نیست جز ادراک اینکه فلان شیء، از اموری است که باید انجام شود و یا باید ترک گردد. و چنین نیست که عقل انشاء بعث (تحریک) و زجر (بازداشتن) و یا امر و نهی ای کند، مگر به همین معنا که این ادراک عقلی، آدمی را به عمل فرامی خواند، یعنی سبب پیدایش اراده در نفس انسان برای عمل و انجام کار بایسته می شود.

پس مراد از احکام عقلیه، همان مدرکات و آراء عقل عملی است.

و از اینجا معلوم می گردد که مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح به معنای اول است، عقل نظری است چون کمال و نقص از امور شایسته علم می باشند نه امور شایسته عمل. بله، البته وقتی عقل، کمال یا نقص فعلی را تشخیص دهد، این را نیز درک می کند که آیا آن را باید انجام دهد یا ترک کند و اینجاست که عقل عملی از عقل نظری کمک می گیرد. یا به تعبیر دیگر بگو: بعد از حصول عقل نظری، عقل عملی بالفعل می شود.

و همچنین مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح به معنای دوم است، عقل نظری است چرا که ملائمت و عدم ملائمت یا مصلحت و مفسدت از امور شایسته علمند و به دنبال آن ادراک دیگری حاصل می شود نسبت به اینکه فعل مزبور- هماهنگ با علم- بایستی انجام شود و یا ترک گردد.

و شگفت آور است که در جامع السعادات [۱۳۸] جلد اول، ص ۵۹ که در سال ۱۳۶۸ ه. ق در نجف اشرف چاپ شده در ردّ قول ابن سینا که متخصص این فن است چنین آمده: «همه ادراکات و ارشادات- مطلقا- از ناحیه عقل نظری است و لذا عقل نظری به منزله مشیر ناصح (کسی که در مقام مشورت، به خوبی نصیحت می کند) است و عقل عملی به منزله مجری ارشادات عقل نظری است».

این سخن از مرحوم نراقی، خروج از اصطلاح است و ما نفهمیدیم که اگر ارشاد و نصّح از جانب عقل نظری است، پس مراد از عقل عملی چیست؟ درحالی که حقیقتا در اینجا- چنان که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۰

هو عقل واحد، و لكن الاختلاف فی مدرکاته و متعلقاته، و للتمیز بین الموارد یسمى تارة عملیا و اخرى نظریا؛ و كأنه یرید من العقل العملی نفس التصمیم و الإرادة للعمل و تسمیة الإرادة عقلا وضع جدید فی اللغة.

۴- اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح

ان الانسان إذ يدرك ان الشئ ينبغى فعله فيمدح فاعله، أو لا ينبغى فعله فيذم فاعله، لا يحصل له هذا الإدراك جزافا و اعتباطا، و هذا شأن كل ممكن حادث بل لا بد له من سبب. و سببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين و التقييح العقليين، فنقول:

الأول- ان يدرك ان هذا الشئ كمال للنفس أو نقص لها، فان إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبح كما تقدم قريبا، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعا لذلك النقص.

الثاني- ان يدرك ملائمة الشئ للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلاً للمصلحة أو دفعا للمفسدة.

و كل من هذين الإدراكين- أعني إدراك الكمال أو النقص، و إدراك الملاءمة أو عدمها- يكون على نحوين:

۱- ان يكون الإدراك لواقعه جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن و القبح بدافع المصلحة الشخصية. و هذا الإدراك لا يكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، و ان كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحا أو ذما لفاعله و لكن هذا المدح أو الذم لا ينبغى ان يسمى عقليا بل قد يسمى- بالتعبير الحديث- «عاطفيا» لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية و لا بأس بهذا التعبير.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۱

گفتیم- دو تا عقل نداریم، بلکه یک عقل بیشتر نیست و لكن اختلاف در مدرکات و متعلقات است و برای تشخیص بین این موارد، گاهی عملی و گاهی نظری خوانده می‌شود. گویا مراد مرحوم نراقی (ره) از عقل عملی، نفس تصمیم و اراده بر انجام کار است و حال آنکه «اراده» را «عقل» نامیدن، وضع جدیدی در لغت است!

۴- اسباب و موجبات حکم عقل عملی به حسن و قبح

اینکه انسان درک می‌کند که فلان کار شایسته است و در نتیجه فاعلش را ستایش می‌کند و یا فلان کار ناشایست است و در نتیجه فاعلش را مذمت می‌کند، بدون سبب و گزافی نیست. و این، در مورد هر امر حادث و ممکن جاری است، چرا که هر حادثی، ضرورتاً علت و سببی می‌خواهد و سبب این ادراک، براساس استقراء یکی از امور پنج‌گانه‌ای است که الآن ذکر می‌کنیم تا ببینیم کدام یک از آن‌ها در مسئله تحسین و تقييح عقلی، محل نزاع می‌باشد. و لذا می‌گوئیم:

(سبب اول): این است که عقل درک کند فلان چیز، کمال برای نفس و یا نقص برای آن است، چرا که درک عقل نسبت به کمال و یا نقص آن چیز وادار می‌کند که عقل به حسن انجام یا قبح انجام آن حکم کند- چنان‌که پیشتر گذشت- و این، به خاطر تحصیل آن کمال و یا دفع آن نقیصه است.

(سبب دوم): این است که عقل ملائمت یا عدم ملائمت یک شیء با نفس را درک کند خواه این صفت در آن شیء بنفسه (ذاتا) باشد یا به خاطر منفعتی عام یا خاص باشد که در نتیجه عقل حسن و یا قبح آن چیز را در جهت تحصیل مصلحت و یا دفع مفسدت درک می‌کند.

و هریک از دو ادراک فوق- یعنی ادراک کمال یا نقص و ادراک ملائمت یا عدم ملائمت- بر دو گونه است:

۱- گاهی ادراک مربوط به یک واقعه جزئی خاص است که در نتیجه حکم انسان به حسن و قبح، براساس انگیزه و مصلحت شخصی است. این ادراک، با قوه عقل نیست، زیرا شأن عقل، ادراک امور کلی است نه امور جزئی. بنابراین ادراک امور جزئی یا به قوه حس است یا وهم و یا خیال. و این ادراک (جزئی) گرچه گاهی مدح و ذم فاعل را به دنبال دارد، اما این مدح و ذم نباید عقلی

نامیده شود، بلکه گاهی - به تعبیر جدید - عاطفی نامیده می‌شود زیرا سبب آن، حکم عاطفه شخصی است و اشکالی بر این تعبیر نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۲

۲- ان يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالاتاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الانساني. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحا من جميع العقلاء. وكذا في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّا من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين - فانه يعتبر من الأحكام العقلية التي هي موضع النزاع.

و هو معنى الحسن والقبح العقلين الذي هو محل النفي والاثبات. وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة الآراء المحموده والتأديبات الصلاحية. وهي من قسم القضايا المشهورات التي هم قسم برأسه في مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتي في دليلهم. وقد أوضحت ذلك في الجزء الثالث من المنطق في مبادئ القياسات، فراجع.

و من هنا يتضح لكم جيداً ان العدلية - إذ يقولون بالحسن والقبح العقلين - يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحموده والقضايا المشهوره المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء. والقضايا المشهوره ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أي ان واقعها ذلك.

فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم [۱۳۹].

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۳

۲- گاهی ادراک مربوط به یک امر کلی است که در نتیجه انسان حکم به حسن یک فعل می‌کند چرا که کمال نفس است مثل علم و شجاعت و یا به خاطر اینکه یک مصلحت عمومی (نوعی) در آن است مثل مصلحتی که در عدل برای حفظ نظام و بقاء نوع انسان وجود دارد. این ادراک، با قوه عقل - از آن حیث که عقل است - بوده و لذا مدح و ستایش همه عقلا را به دنبال دارد.

و همین‌طور است ادراک قبح یک شیء به اعتبار اینکه نقصی برای نفس است مثل جهل، یا به خاطر اینکه مفسده‌ای نوعی (عمومی) در آن است مثل ظلم، که در این موارد عقل - از آن حیث که عقل است - قبح را درک می‌کند و مذمت جمیع عقلا را به دنبال دارد. لذا این مدح و ذم وقتی که جمیع عقلا - به اعتبار مصلحت یا مفسده نوعی یا به اعتبار کمال و نقص نوعی بر آن متفق باشند، از احکام عقلیه‌ای تلقی می‌شود که موضع نزاع است و همین است معنای حسن و قبح عقلی‌ای که محل نفي و اثبات است.

و این احکام عقلیه همگانی، «آراء محموده» و «تأديبات صلاحية» نامیده می‌شوند و این آراء و احکام، از قسم قضایای مشهوره هستند که در مقابل قضایای ضروریه، قسمی جداگانه محسوب می‌شوند. پس این قضایا - چنان که برخی مثل اشاعره پنداشته‌اند و به زودی در دلیل آن‌ها می‌آید - از قبیل ضروریات شمرده نمی‌شوند و من این مطلب را در جزء سوم از کتاب «المنطق ص ۳۳۰ عربی» در بحث مبادی قیاسات توضیح داده‌ام، بدانجا مراجعه کن.

و از آنچه گفتیم به خوبی برای شما روشن می‌شود که عدلیه - اگر قائل به حسن و قبح عقلی هستند - مرادشان این است که حسن و قبح از آراء محموده و قضایای مشهوره که تأديبات صلاحیه شمرده می‌شوند، محسوب می‌گردند و این‌ها قضایا و احکامی هستند که آراء عقلاء - از آن حیث که عقلاء هستند - بر آن‌ها متفق است. و قضایای مشهوره، واقعیتی وراء تطابق آراء عقلاء ندارند، یعنی واقعیت آن‌ها همین آراء است. بنابراین معنای حسن عدل یا حسن علم در نزد عقلاء همین است که فاعل این امور، در نزد عقلاء ممدوح است و معنای قبح ظلم و جهل این است که فاعل آن‌ها در نزد عقلا مذموم است. [۱۴۰]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۴

و يكفينا شاهدا على ما نقول- من دخول أمثال هذه القضايا في المشهورات الصرفة التي لا واقع لها الا الشهرة و انها ليست من قسم الضروريات- ما قاله الشيخ الرئيس في منطق الاشارات: «و منها الآراء المسمأة بالمحمودة. و ربما خصصناها باسم الشهرة إذ لا عمدة لها الا- الشهرة، و هي آراء لو خلى الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضاياها و الاعتراف بها ... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، و ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ...». و هكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسي.

الثالث- و من اسباب الحكم بالحسن و القبح «الخلق الانساني» الموجود في كل انسان على اختلافهم في أنواعه، نحو خلق الكرم و الشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سببا لإدراك ان أفعال الكرم- مثلا- مما ينبغي فعلها فيمدح فاعلها، و أفعال البخل مما ينبغي تركها فيذم فاعلها.

و هذا الحكم من العقل قد لا يكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة و لا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود. و إذا كان هذا الخلق عاما بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن و القبح مشهورا بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. و لكن إنما يدخل في محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح و الذم. و يجب الرجوع في هذا القسم إلى ما ذكرته عن «الخلقيات» في المنطق لتعرف توجيه قضاء الخلق الانساني بهذه المشهورات. الرابع- و من اسباب الحكم بالحسن و القبح «الانفعال النفساني»، نحو الرقة و الرحمة و الشفقة و الحياء و الأنفة و الحمية و الغيرة ... إلى غير ذلك من انفعالات النفس التي لا يخلو منها انسان غالبا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۵

و كافي است به عنوان شاهد بر آنچه ما می گوئیم- یعنی اینکه امثال این قضایا در قسم مشهورات صرف که واقعی جز شهرت ندارند و از ضروریات نیستند، داخل می باشند- سخن شیخ رئیس ابن سینا در منطق اشارات را بیاوریم که می فرماید: «و یک قسم از قضایا، آراء محموده است و شاید علت اینکه خصوصا این ها را مشهور نامیده ایم این است که این ها اساس و پایه ای جز شهرت ندارند و این ها قضایایی هستند که اگر انسان خودش باشد و عقل مجرد و وهم و حسش، و به گونه ای تربیت نشده باشد که قضایای این قوا را قبول کند و بدان ها اعتراف نماید.

... از باب اطاعت عقل و وهم و حسش، حکم به این قضایا نمی کند، مثل این حکم که می گوئیم:

گرفتن مال انسان قبیح است و دروغ قبیح است و نباید انسان مرتکب آن بشود ...».

و شارح بزرگ اشارات خواجه نصیر الدین طوسی (ره) نیز در این سخن با او موافق است. [۱۴۱]

(سبب سوم) یکی از اسباب حکم به حسن و قبح، «خلق انسانی» است که در هر انسانی- با تمام اختلافاتی که انسان ها در نوع خلق دارند- موجود است مثل خلق کرم و شجاعت. خود وجود همین خلق سبب است برای ادراک اینکه کارهای کریمانه- مثلا- از امور بایستنی است و لذا باید فاعل آن را مدح کرد و کارهای از روی بخل، از اموری است که باید آن ها را ترک کرد و لذا فاعل آن مستحق مذمت است.

و این حکم از جانب عقل گاهی به جهت مصلحت یا مفسدت عمومی و یا به جهت کمال و نقص نفس نیست، بلکه به خاطر خلقی است که در آدمی موجود است.

و اگر این خلق در بین جمیع عقلاء، عام باشد، این حسن و قبح در بین آنان مشهور می شود و آراء آن ها بر آن متفق می گردد و لکن اگر از جهت دیگری در خلق، کمالی برای نفس یا مصلحت عمومی و نوعیه ای باشد و موجب مدح و ذم شود، در محل نزاع داخل

می‌شود و در این قسم بایستی به آنچه در باب «خلقیات» در کتاب «المنطق» (ج ۳، ص ۲۰، عربی - ص ۳۳ طبع جدید) گفته‌ام مراجعه کنی تا توجیه و تبیین حکم خلق انسانی به این گونه مشهورات را فراگیری.

(سبب چهارم) یکی از اسباب حکم به حسن و قبح، «انفعال نفسانی» است مثل رقت، رحمت، شفقت، حیاء، وقار، جوانمردی و غیرت .. و امثال این‌ها از انفعالات نفسانی که هیچ انسانی غالباً خالی از آن‌ها نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۶

فتری الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة والعطف، و الجمهور يمدح من يعين الضعفاء و المرضى و يعنى برعاية الايتام و المجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة و الشفقة. و يحكم بقبح كشف العورة و الكلام البذيء لأنه مقتضى الحياء. و يمدح المدافع عن الأهل و العشيرة و الوطن و الأمانة لأنه مقتضى الغيرة و الحمية ... إلى غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

و لكن هذا الحسن و القبح لا يعدان حسنا و قبحا عقليين، بل ينبغى ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. و تسمى القضايا هذه عند المنطقيين ب «الانفعاليات». و لأجل هذا لا يدخل هذا الحسن و القبح فى محل النزاع مع الأشاعرة، و لا نقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور فى هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. و إنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن و القبح فى الآراء المحموده و التأديبات الصلاحية - على ما سيأتى - فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد ان يحكم بحكمهم بما هم عقلاء و لكن لا يجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. و لا نقول ان الشارع يتابع الناس فى احكامهم متابعة مطلقة.

الخامس - و من الاسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم - مثلا - بالقيام له، و احترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم و إطعام الضيف.

و العادات العامة كثيرة و متنوعة، فقد تكون العادة تختص باهل بلد أو قطر أو أمة، و قد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۷

و لذا می‌بینیم عموم مردم به ناپسندی اذیت حیوانات حکم می‌کنند و این حکم به خاطر رقت قلب و عاطفه‌ای است که به‌طور غریزی وجود دارد. و نیز عموم مردم کسی را که به ضعیفاء و بیماران کمک می‌کند و به رعایت حال ایتام و دیوانگان بلکه حیوانات توجه دارد، ستایش می‌کنند چرا که این، مقتضای رحمت و مهربانی است. و از سوئی عموم مردم کشف عورت و سخن ناسزا (فحش) را تقییح می‌کنند چرا که مقتضای شرم و حیاء، همین است. و عموم مردم کسی را که از خانواده و عشیره و وطن و امت خودش دفاع می‌کند، مدح می‌کنند چرا که این، مقتضای غیرت و مردانگی (جوانمردی) است و ... امثال این احکام همگانی در بین مردم موجود است. و اما این حسن و قبح، حسن و قبح عقلی نیست؛ بلکه به‌جاست عاطفی یا انفعالی نامیده شود و این قضایا در نزد علمای منطق، «انفعالیات» نامیده می‌شوند. و لذا این حسن و قبح در محل نزاع با اشاعره داخل نیست. و ما نمی‌گوئیم که شرع در این احکام بایستی از جمهور (عموم مردم) متابعت کند، چرا که شارع (خداوند) چنین انفعالاتی ندارد، بلکه وجود آن‌ها در او محال است چون این‌ها از صفات ممکن الوجود است. و آنچه که ما قائل هستیم، ملازمه حکم شارع با حکم عقل به حسن و قبح در آراء محموده و تأدییات صلاحیه - بنا بر آنچه خواهد آمد - است. زیرا به اعتبار اینکه شارع از عقلاء است بلکه رئیس آنهاست و بلکه خالق عقل است، لزوماً بایستی برطبق حکم عقلاء - از آن حیث که عقلاء هستند - حکم کند ولی واجب نیست برطبق حکم آن‌ها - از آن جهت که عاطفی هستند - حکم کند. [۱۴۲] و ما قائل نیستیم که شارع در همه احکام مردم، از آنان متابعت مطلق دارد.

(سبب پنجم) و یکی از اسباب (حکم به حسن و قبح) عادت بین مردم است مثل اینکه عادت دارند برای احترام کسی که وارد می‌شود- مثلاً- از جا برمی‌خیزند و برای احترام مهمان، به او غذا می‌دهند و لذا به خاطر همین عادت‌ها، به حسن قیام برای کسی که وارد می‌شود و حسن اطعام مهمان حکم می‌کنند.

و عادات عمومی بسیار و متنوع‌اند و گاهی یک عادت مخصوص اهالی یک شهر یا یک ناحیه یا یک امت است و گاهی شامل همه مردم در همه اعصار یا در یک عصر خاص می‌شود و به خاطر همین، قضایایی که برطبق عادت به آن‌ها حکم می‌شود، مختلفند و در نتیجه فقط در نزد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۸

و كما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها و يذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، و تراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لبسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

و هذا الحسن و القبح ايضا ليسا عقليين، بل ينبغى ان يسميا «عاديين»، لأن منشأهما العادة. و تسمى القضايا فيهما في عرف المناطقه «العادات». و لذا لا يدخل ايضا هذا الحسن و القبح في محل النزاع. و لا نقول نحن- ايضا- بلزوم متابعه الشارع للناس في أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العادة.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعا لحكم الشارع. مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. و لكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس فى زيهم على وجه يثير فيهم السخرية و الاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعا، و هذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا- و قد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفا تاما- انه ليس كل حسن و قبح بالمعنى الثالث موضوعا للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه على نحو كلى، و ما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها على نحو كلى ايضا من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الأحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هى احكام للعقلاء بما هم عقلاء و هى التى ندعى فيها ان الشارع لا بد ان يتابعهم فى حكمهم. و بهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۳۹۹

همان قومی مشهورند که آن عادت خاص را دارند نه در نزد دیگران.

و همان‌طور که مردم مراعات‌کنندگان عادت عمومی را مدح می‌کنند، توهین‌کنندگان به آن‌ها را مذمت می‌کنند، خواه آن عادت از جهت عقلی یا عاطفی یا شرعی، پسندیده باشد و یا از این لحاظ، گناه و زشت باشد. (مثلاً) شما می‌بینید مردم- در منطقه‌ای که رسم بر تراشیدن ریش است- کسی را که ریشش را رها و بلند می‌کند، مذمت می‌کنند و در جایی که مردم به بلند گذاشتن ریش عادت دارند کسی را که می‌تراشد مذمت می‌کنند و نیز می‌بینید مردم کسی را که لباس غیر متعارف بپوشد مذمت می‌کنند و این به خاطر این است که آنان به آن لباس عادت ندارند، بلکه چه بسا او را مسخره می‌کنند و یا او را شخصی خارج از عرف می‌شمارند.

و این حسن و قبح نیز عقلی نیست، بلکه به جاست حسن و قبح عادی (از روی عادت) نامیده شود. چرا که منشأ آن عادت است و این گونه قضایا در عرف علماء منطق، «عادیات» نامیده می‌شوند. و لذا این حسن و قبح نیز در محل نزاع داخل نیست و ما نیز قائل نیستیم که شارع در این گونه احکام باید از مردم متابعت کند، زیرا مردم در این موارد، از آن جهت که عقلاء هستند حکم نمی‌کنند بلکه از آن حیث که به آن‌ها عادت کرده‌اند، یعنی به انگیزه عادت، حکم می‌کنند.

آری، برخی از عادات گاهی موضوع حکم شارع قرار می‌گیرند، مثل حکم شارع به حرمت لباس شهرت، یعنی لباسی که پوشیدن آن در نزد مردم معمول نیست. و لکن این حکم شارع، از باب متابعت حکم مردم نیست، بلکه به خاطر این است که مخالفت کردن با مردم در آداب زندگی به گونه‌ای که موجب تمسخر و اشمئزاز شود، دارای مفسده‌ای است که موجب حرمت شرعی لباس شهرت می‌شود و این، امر دیگری است غیر آنچه ما درباره آن بحث می‌کنیم.

*** از همه آنچه گفتیم- و البته ما به خاطر کشف تام موضوع محل نزاع بحث را طولانی کردیم- به دست آمد که هر حسن و قبحی به معنای سوم، موضوع نزاع با اشاعره نیست، بلکه فقط مواردی محل نزاع است که سبب آن، ادراک کمال یا نقیصه به صورت کلی باشد و یا سبب آن، ادراک کلی ملائمت یا عدم ملائمت از جهت مصلحت نوعی (همگانی) یا مفسده نوعی (همگانی) باشد. چنین احکام عقلیه‌ای که ناشی از این اسباب باشد، احکامی است از ناحیه عقلاء- از آن حیث که عقلاء هستند- و همین احکام است که ما ادعا می‌کنیم شارع بایستی از آن‌ها تبعیت کند و با این بیان، نسبت به خلطی که برخی از اهل بحث در این موضوع بدان گرفتار شده‌اند، آگاه می‌شوی.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۰

۵- معنی الحسن و القبح الذاتین

ان الحسن و القبح بالمعنی الثالث ینقسمان إلى ثلاثة أقسام:

۱- ما هو علّه للحسن و القبح، و یسمى الحسن و القبح فيه ب «الذاتین»؛ مثل العدل و الظلم؛ و العلم و الجهل، فان العدل بما هو عدل لا یكون الا حسنا أبدا، أى انه متى 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، أى انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم و یعدّ مسیئا؛

۲- ما هو مقتضی لهما، و یسمى الحسن و القبح فيه ب «العرضیین»؛ مثل تعظیم الصدیق و تحقیر، فان تعظیم الصدیق لو خلی و نفسه فهو حسن ممدوح علیه، و تحقیر كذلك قبیح لو خلی و نفسه. و لکن تعظیم الصدیق بعنوان انه تعظیم الصدیق یجوز ان یكون قبیحا مذموما کما إذا کان سببا لظلم ثالث، بخلاف العدل فانه یستحیل ان یكون قبیحا مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقیر الصدیق بعنوان انه تحقیر له یجوز ان یكون حسنا ممدوحا علیه کما إذا کان سببا لنجاته، و لکن یستحیل ان یكون الظلم حسنا مع بقاء صدق عنوان الظلم.

۳- ما لا علیّه له و لا اقتضاء فيه فی نفسه للحسن و القبح أصلا، و إنما قد یتصف بالحسن تارة إذا انطبق علیه عنوان حسن كالعدل، و قد یتصف بالقبح اخرى إذا انطبق علیه عنوان قبیح كالظلم. و قد لا ینطبق علیه عنوان أحدهما 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 أو القبح ذاتیا: ان العنوان المحکوم علیه بأحدهما بما هو فی نفسه و فی حد ذاته یكون محکوما به، لا من جهة اندراجہ تحت عنوان آخر.

فلا یحتاج إلى واسطة فی اتصافه بأحدهما.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۱

۵- معنای حسن و قبح ذاتی

حسن و قبیح به معنای سوم خود به سه قسم تقسیم می‌شوند:

۱- چیزی که «علت» برای حسن و قبح است و حسن و قبح در این قسم، «ذاتی» نامیده می‌شود مثل عدل و ظلم؛ علم و جهل. چرا که

عدل از آن حیث که عدل است، دائما جز حسن نیست، یعنی هرگاه عنوان عدل در موردی صادق باشد، لزوما فاعل آن در نزد عقلاء مدح می‌شود و محسن (نیکوکار) شمرده می‌شود. و همین طور ظلم - از آن حیث که ظلم است - دائما جز قبیح نیست، یعنی هرگاه عنوان ظلم بر موردی صدق کند، فاعل آن در نزد عقلاء، مذموم است و گناه کار شمرده می‌شود.

۲- چیزی که «مقتضی» حسن و قبح است و حسن و قبح در این مورد، «عرضی» نامیده می‌شود مثل تعظیم و تحقیر دوست. چرا که تعظیم دوست خود به خود حسن و ممدوح است و تحقیر وی خود به خود قبیح است و لکن تعظیم دوست به عنوان تعظیم دوست، چه بسا قبیح و مذموم باشد مثلا آنجا که همین تعظیم سبب گردد که شخص ثالثی به وی ظلم کند (و یا وی به شخص ثالثی ظلم کند). [۱۴۳] برخلاف عدل که با صدق عنوان عدل محال است قبیح باشد. همچنین تحقیر دوست با همین عنوان تحقیر دوست، ممکن است حسن و ممدوح باشد، مثل آنجا که سبب نجات وی شود، و لکن محال است که ظلم، با بقاء صدق عنوان ظلم، حسن باشد.

۳- چیزی که اصلا و فی نفسه علیت و اقتضائی برای حسن و قبح ندارد و فقط گاهی متّصف به حسن می‌شود مثل آنجا که عنوان حسنی مثل عدل بر آن منطبق شود و گاهی متّصف به قبح می‌شود مثل آنجا که عنوان قبیحی مثل ظلم بر آن منطبق گردد. و گاهی هیچ‌یک از این دو عنوان بر آن منطبق نیست و لذا نه حسن است و نه قبیح، مثل زدن - مثلا - که برای تأدیب حسن است و برای انتقام، قبیح است. و در مواردی مثل زدن موجودی که دارای روح نیست (مثل سنگ) نه حسن است و نه قبیح.

و معنای ذاتی بودن حسن و قبح این است که آن عنوانی که حسن یا قبیح است، فی نفسه و ذاتا صفت مزبور (حسن یا قبیح) را داشته باشد نه از آن جهت که تحت عنوان دیگری مندرج است، یعنی احتیاج به واسطه در اتصاف به این دو صفت (حسن و قبح) نداشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۲

و معنی کونه مقتضیا لأحدهما: ان العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، و لکنه لو خلی و طبعه کان داخلا تحت العنوان الحسن أو القبیح الا - تری ان تعظیم الصديق لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان العدل الذی هو حسن فی ذاته، اى بهذا الاعتبار تكون له مصلحة نوعیه عامه. اما لو کان سببا لهلاك نفس محترمه کان قبیحا لأنه یدخل حیثیند بما هو تعظیم الصديق تحت عنوان الظلم و لا یخرج عن عنوان کونه تعظیما للصديق.

و كذلك یقال فی تحقیر الصديق، فانه لو خلی و نفسه یدخل تحت عنوان الظلم الذی هو قبیح بحسب ذاته، اى بهذا الاعتبار تكون له مفسده نوعیه عامه.

فلو کان سببا لنجاة نفس محترمه کان حسنا، لأنه یدخل حیثیند تحت عنوان العدل و لا یخرج عن عنوان کونه تحقیرا للصديق. و اما العناوین من القسم الثالث فلیست فی حد ذاتها لو خلّیت و أنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبیح، فلذلك لا تكون لها علیه و لا اقتضاء.

و علی هذا یتضح معنی العلیه و الاقتضاء هنا، فان المراد من العلیه ان العنوان بنفسه هو تمام موضوع حکم العقلاء بالحسن أو القبح. و المراد من الاقتضاء ان العنوان لو خلی و طبعه یكون داخلا فیما هو موضوع لحکم العقلاء بالحسن أو القبح. و ليس المراد من العلیه و الاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنی التأثير و الایجاد فانه من البدیهي انه لا علیه و لا اقتضاء لعناوین الأفعال فی احکام العقلاء الا من باب علیه الموضوع لمحموله.

۶- أدلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعین بصیره؛ لنعطی الحکم العادل لأحدهما و نأخذ النتيجة المطلوبة. و نحن نبحث عن ذلك فی عدة مواد،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۳

و معنای اقتضا برای حسن و قبح این است که عنوان، خود به خود متصف به وصف حسن یا قبح نشود بلکه به واسطه عنوان دیگری متصف شود، لکن اگر خودش باشد و خودش یعنی طبعاً، داخل در عنوان حسن یا قبیح باشد. [۱۴۴] مثلاً تعظیم دوست طبعاً داخل در عنوان عدل است که ذاتاً حسن است، یعنی از این لحاظ دارای مصلحت نوعی و همگانی است. امّا اگر همین تعظیم سبب هلاکت نفس محترمه‌ای شود قبیح است، چرا که همین تعظیم دوست در این صورت تحت عنوان ظلم داخل می‌شود، در عین حالی که از عنوان تعظیم دوست هم خارج نشده است.

و همین‌طور است تحقیر دوست، چرا که اگر خودش باشد و خودش، طبعاً در عنوان ظلم که ذاتاً قبیح است داخل می‌شود، یعنی بدین لحاظ دارای مفسده نوعی و همگانی است. ولی اگر سبب نجات نفس محترمه‌ای شود، حسن خواهد بود زیرا در این صورت تحت عنوان عدل قرار می‌گیرد، در عین حالی که از عنوان تحقیر دوست هم خارج نمی‌شود.

و امّا عناوین از قبیل قسم سوم، فی نفسه و طبعاً داخل در عنوانی حسن یا قبیح نبوده و لذا نه علّیتی برای حسن و قبح دارند و نه اقتضائی.

و بنابراین، معنای علّیت و اقتضاء در اینجا روشن است، چرا که مراد از علّیت این است که عنوان بنفسه، تمام موضوع برای حکم عقلاء به حسن و قبح باشد (یعنی علّیت تامه داشته باشد) و مراد از اقتضاء این است که عنوان، اگر به‌خودی‌خود لحاظ شود، طبعاً در آنچه که موضوع حکم عقلاء به حسن یا قبح است، داخل شود. و مراد از علّیت و اقتضاء، معنای معروف آن‌ها یعنی تأثیر و ایجاد نیست، زیرا بدیهی است که عناوین افعال، علّیت و اقتضایی برای احکام عقلاء ندارند مگر از باب علّیت موضوع برای محمولش. [۱۴۵]

۶- ادله طرفین

پس از بیان امور گذشته، اینک می‌توانیم از روی بصیرت، با ادله طرفین نزاع مواجه شویم و قضاوت عادلانه به نفع یک طرف داشته و به نتیجه مطلوب برسیم. و ما در این زمینه، چند نکته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۴

فنفول:

۱- انا ذکرنا ان قضیة الحسن و القبح من القضايا المشهورات، و اشرنا إلى ما کنتم درستموه فی الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم یقابل الضروریات الست کلها. و منه نعرف المغالطة فی دلیل الأشاعرة و هو أهم أدلتهم إذ یقولون: لو کانت قضیة الحسن و القبح مما یحکم به العقل لما کان فرق بین حکمه فی هذه القضیة و بین حکمه بأن الكل أعظم من الجزء. و لکن الفرق موجود قطعاً إذا الحکم الثانی لا یختلف فیہ اثان مع وقوع الاختلاف فی الأول.

و هذا الدلیل من نوع القیاس الاستثنائی قد استثنی فیہ نقیض التالی لینتج نقیض المقدم.

و الجواب عنه: ان المقدمة الاولى، و هی الجملة الشرطیة ممنوعة، و منعها یعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضیة الحسن و القبح - كما قلنا - من المشهورات و قضیة ان الكل أعظم من الجزء من الأولیات یقینیات، فلا ملازمة بینهما. و لیس هما من باب واحد حتی یلزم من کون القضیة الاولى مما یحکم به العقل الا یكون فرق بینها و بین القضیة الثانیة. و ینبغی ان نذكر جمیع الفروق بین المشهورات هذه و بین الأولیات، لیکون أكثر وضوحاً بطلان قیاس احدهما علی الاخری. و الفارق من وجوه ثلاثة:

الأول - ان الحاکم فی قضايا التأدیبات، العقل العملی، و الحاکم فی الأولیات، العقل النظری؛

الثانی - ان القضیة التأدیبیة لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، و الأولیات لها واقع خارجي؛

الثالث- ان القضية التأديبية لا يجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلى و نفسه و لم يتأدب بقبولها و الاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس على ما نقلناه من عبارته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۵

ذیل را بیان می‌کنیم:

۱- گفتیم که قضیه حسن و قبح از قضایای مشهوره است و به آنچه در جزء سوم کتاب «المنطق» درس گرفته‌اید اشاره‌ای نمودیم و آن این بود که مشهورات، دسته‌ای از قضایا در مقابل همه بدیهیات شش گانه (اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، حسیات، متواترات) هستند و از اینجا پی به مغالطه‌ای که در مهم‌ترین دلیل اشاعره راه پیدا کرده، می‌بریم. آن‌ها می‌گویند: «اگر قضاوت در حسن و قبح، از احکام عقلی بود، نباید فرقی بین حکم عقل در این مورد با حکم عقل در قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء (خودش) است» باشد. ولی قطعاً فرق وجود دارد، چرا که در حکم دوم هیچ دو نفری اختلاف ندارند امّا در اولی، اختلاف واقع شده است».

و این دلیل از نوع قیاس استثنایی است که نقیض تالی در آن استثناء شده تا نقیض مقدم به عنوان نتیجه حاصل شود. و جواب این است که: مقدمه اول که جمله‌ای است شرطیه، ممنوع است و منع آن از آنچه قبلاً گفتیم معلوم می‌گردد. زیرا قضیه حسن و قبح- چنان که گفتیم- از مشهورات است، ولی قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» از اولیات یقینی است. بنابراین ملازمه‌ای بین آن دو نیست و این‌ها از یک باب نیستند تا اینکه از عقلی بودن قضیه اول لازم آید که فرقی بین آن قضیه و قضیه دوم نباشد. و لازم است ما در اینجا فرق‌های بین این دسته از مشهورات (تأدیبات صلاحیه) با اولیات را ذکر کنیم تا بطلان مقایسه یکی با دیگری، وضوح بیشتری پیدا کند و این فرق از سه جهت است:

(اول) حاکم در قضایای تأدیبات، عقل عملی است ولی حاکم در اولیات، عقل نظری است.

(دوم) قضیه تأدیبی، واقعی جز تطابق آراء عقلاء ندارد ولی اولیات دارای واقعیت عینی است.

(سوم) واجب نیست هر عاقلی به خودی خود و بدون تربیت به قبول و اعتراف به این قضایا براساس قضیه تأدیبی حکم کند. کما اینکه طبق آنچه در امر دوم از عبارت شیخ الرئيس ابن سینا نقل کردیم، ایشان هم همین نظر را دارد. و اما قضیه اولیه که صرف تصوّر طرفین (موضوع و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۶

فیما سبق فی الأمر الثانی و لیس كذلك القضية الأولى التي یکفی تصور طرفیها فی الحكم، فانه لا بد ألا یشذ عاقل فی الحكم بها لأول وهلة.

۲- و من أدلتهم علی إنکار الحسن و القبح و العقلین ان قالوا: انه لو کان ذلک عقلياً لما اختلف حسن الأشياء و قبحها باختلاف الوجوه و الاعتبارات كالصدق إذ یكون مرة ممدوحاً علیه و اخرى مذموماً علیه، إذا کان فیهِ ضرر کبیر. و كذلك الکذب بالعکس یكون مذموماً علیه و ممدوحاً علیه، إذا کان فیهِ نفع کبیر؛ كالضرب و القیام و القعود و نحوها مما یختلف حسنه و قبحه.

و الجواب عن هذا الدلیل و اشباهه یشهر ممّا ذکرناه من أن حسن الأشياء و قبحها علی انحاء ثلاثه، فما کان ذاتياً لا یقع فیهِ اختلاف. فان العدل بما هو عدل لا یكون قبیحاً أبداً، و كذلك الظلم بما هو ظلم لا یكون حسناً أبداً، أى انه ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح و ما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. و اما ما کان عرضياً فانه یختلف بالوجوه و الاعتبارات، فمثلاً الصدق ان دخل تحت عنوان العدل کان ممدوحاً و ان دخل تحت عنوان الظلم کان قبیحاً. و كذلك الکذب و ما ذکر من الأمثلة. و الخلاصة، ان العدلیة لا یقولون بأن جمیع الأشياء لا بد ان تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتی یلزم ما ذکر من الاشکال.

۳- و قد استدل العدلیة علی مذهبهم بما خلاصته: انه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان و قبح الظلم عند کل عاقل من غیر اعتبار

شرع، فان ذلك يدرکه حتی منکر الشرائع.

و اجیب عنه، بأن الحسن و القبح فی ذلك بمعنی الملاءمة و المنافرة أو بمعنی صفه الکمال و النقص، و هو مسلم لا نزاع فيه. و اما بالمعنی المتنازع فيه فانا لا نسلم جزم العقلاء به.

و نحن نقول: ان من يدعی ضرورة حکم العقلاء بحسن الإحسان و قبح الظلم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۷

(محمول) آن برای حکم کافی است، این گونه نیست، چرا که هیچ عاقلی نمی تواند از حکم به آن در اولین وهله بگریزد.

۲- یکی از دلایل اشاعره بر انکار حسن و قبح عقلی این است: اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید به حسب وجوه و اعتبارات (لحاظهای مختلف) حسن و قبح امور فرق کند. مثلاً صدق گاهی ممدوح است و گاهی مذموم است (مثل) آنجا که در آن ضرر بزرگی وجود دارد. و بر عکس، کذب گاهی مذموم است و گاهی ممدوح است (مثل) آنجا که در آن نفع بزرگی باشد.

(پس صدق و کذب) مثل زدن و قیام و قعود و امثال این ها حسن و قبحشان مختلف است.

و جواب این دلیل و نظایر آن از آنچه گفتیم روشن می شود و آن این بود که حسن و قبح اشیاء بر سه گونه است: آنجا که ذاتی است در آن اختلافی نیست، مثلاً عدل از آن حیث که عدل است، هیچ گاه قبیح نیست و همین طور ظلم از آن جهت که ظلم است هیچ گاه حسن نیست، یعنی مادامی که عنوان عدل صادق است ممدوح است و مادامی که عنوان ظلم صادق است، مذموم است. و اما آنجا که حسن و قبح عرضی است، به حسب لحاظات و اعتبارات، مختلف است.

مثلاً صدق اگر تحت عنوان عدل داخل شود، ممدوح است و اگر تحت عنوان ظلم داخل شود، قبیح است. و همین طور است کذب و مثال هایی که در بالا ذکر شد.

خلاصه آنکه عدلیه نمی گویند همه اشیاء یا باید دائماً به حسن متصف باشند و یا قبیح، تا این که اشکال مذکور لازم آید.

۳- و اما عدلیه بر مرام خود استدلالی دارند که خلاصه اش این است:

«به نحو بدیهی در نزد هر عاقلی معلوم است که جدای از اعتبار شارع، احسان حسن دارد و ظلم قبیح است و این نکته را حتی منکر ادیان نیز درک می کند».

از این استدلال چنین جواب داده شده که حسن و قبح در این مورد به معنای ملائمت و منافرت یا به معنای صفت کمال و نقص است و این، امری مسلم بوده نزاعی در آن نیست. و اما به معنایی که محل نزاع است، ما نمی پذیریم که جمیع عقلاء بر آن جازم باشند.

و ما می گوئیم: کسی که مدعی بدهت حکم عقلاً به حسن احسان و قبح ظلم است، مدعی بدهت مدح عقلاء از فاعل احسان و ذم عقلاء از فاعل ظلم نیز هست. و بدون شک، این مدح و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۸

یدعی ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان و ذمهم لفاعل الظلم. و لا شک فی ان هذا المدح و الذم من العقلاء ضروریان لتواتره عن جمیع الناس، و منکره مکابر. و الذی يدفع العقلاء لهذا- كما قدمنا- شعورهم بأن العدل کمال للعادل و ملائمته لمصلحة النوع الانسانی و بقائه و شعورهم بنقص الظلم و منافرتهم لمصلحة النوع الانسانی و بقائه.

۴- و استدلال عدلیه ایضاً بأن الحسن و القبح لو كانا لا یثبتان الا من طریق الشرع، فهما لا یثبتان أصلاً حتی من طریق الشرع. و قد صور بعضهم هذه الملازمة علی النحو الآتی.

ان الشارع إذا أمر بشيء فلا یكون حسناً الا إذا مدح مع ذلك الفاعل علیه، و إذا نهی عن شيء فلا یكون قبیحاً الا إذا ذم الفاعل علیه. و من این تعرف انه یجب ان یمدح الشارع فاعل المأمور به و یذم فاعل المنهی عنه، الا- إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن

المأمور به و قبح المنهی عنه علی حکم العقل و هو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به و ذم فاعل المنهی عنه، و المفروض ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، فمن این نعرف انه صادق فی مدحه و ذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبیح عقلا يستحيل علیه، فيتوقف ثبوت الحسن و القبح شرعا علی ثبوتهما عقلا، فلو لم یکن لهما ثبوت عقلا فلا ثبوت لهما شرعا.

و قد اجاب بعض الأشاعره عن هذا التصویر بانه یکفی فی کون الشیء حسنا ان یتعلق به الأمر و فی کونه قبیحا ان یتعلق به النهی، و الأمر و النهی - حسب الفرض - ثابتان وجدانا. و لا حاجة إلی فرض ثبوت مدح و ذم من الشارع.

و هذا الکلام - فی الحقیقه - یرجع إلی أصل النزاع فی معنی الحسن و القبح، فیکون الدلیل و جوابه صرف دعوی و مصادره علی المطلوب، لأن المستدل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۰۹

ذمّ از ناحیه عقلاء، بدیهی است چرا که از جانب جمیع مردم متواتر است و منکر آن، مکابر (زورگو) است. و آنچه که موجب می شود عقلاء این گونه مدح و ذمّ نمایند - چنان که گفتیم - درک و فهم آنها از این نکته است که عدل برای عادل کمال است و با مصلحت نوع انسان و بقاء آن ملائمت دارد و از طرف دیگر ظلم نقص است و با مصلحت و بقاء نوع انسان، منافات و منافرت دارد. ۴- عدلیه همچنین استدلال کرده اند که اگر حسن و قبح جز از ناحیه شارع ثابت نمی شود، اصلا قابل اثبات نیستند حتی از ناحیه شارع و شرع!!

و بعضی از عدلیه این ملازمه را به نحو زیر تصویر کرده اند:

وقتی شارع امر به کاری می کند، آن فعل حسن نیست مگر اینکه علاوه بر این امر، فاعل را مدح کند. و وقتی نهی از چیزی می کند، آن چیز قبیح نیست مگر اینکه فاعل آن را مذمت کند.

حال از کجا باید فهمید که واجب است شارع، فاعل مأمور به را مدح کند و یا فاعل منهی عنه را مذمت نماید؟ این وجوب و لزوم جز از ناحیه عقل نیست، بنابراین حسن مأمور به و قبح منهی عنه نهایتا متوقف بر عقل است و مطلوب هم جز این نیست.

همچنین اگر ثابت شد که شارع، فاعل مأمور به را مدح و فاعل منهی عنه را مذمت می کند و فرض این است که مدح شارع، همان ثواب و ذمّ شارع همان عقاب اوست، از کجا باید فهمید که شارع در مدح و ذمّ (یعنی ثواب و عقاب) خود، صادق است (و به آنها عمل می کند؟) این ثابت نمی شود مگر اینکه ثابت شده باشد که عقلا کذب قبیح و از خداوند محال می باشد. پس باز هم ثبوت حسن و قبح شرعی متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلی است و لذا اگر حسن و قبح ثبوت عقلی نداشته باشند، ثبوت شرعی هم ندارند.

برخی از اشاعره از این تصویر عدلیه بدین صورت پاسخ گفته اند که برای حسن بودن یک شیء کافی است که امری بدان تعلق گیرد و برای قبیح بودن آن کافی است که نهی بدان تعلق گیرد.

و از سوئی - به حسب فرض - امر و نهی وجدانا ثابت است و نیازی نیست که (برای حسن و قبح) مدح و ذمّی از ناحیه شارع فرض کنیم.

و این سخن - در حقیقت - به اصل نزاع در معنای حسن و قبح برمی گردد و لذا دلیل عدلیه و جواب اشاعره هر دو صرف ادعاست و مصادره بر مطلوب شمرده می شود. زیرا قول مستدلّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۰

یرجع قوله إلی انه یجب المدح و الذم عقلا لأنهما واجبان فی اتصاف الشیء بالحسن و القبح، و المجیب یرجع قوله إلی انهما لا یجبان عقلا، لأنهما غیر واجبین فی الحسن و القبح.

و الأحسن 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 الأشاعرة وجوب شرعی حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين یثبت هذا الوجوب؟ لا بد ان یثبت بامر من الشارع. فننقل الكلام الى هذا الامر، فنقول لهم: من این تجب طاعة هذا الأمر، فان كان هذا الوجوب عقليا فهو المطلوب، و ان كان شرعيا أيضا فلا بد له من أمر و لا بد له من طاعة فننقل الكلام إليه ... و هكذا نمضی إلى غیر النهایة. و لا نقف حتی ننتهی إلى [أن] طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف علی أمر الشارع. و هو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها یتوقف علی التحسين و التقييح العقلیین، و لو كان ثبوتها من طریق شرعی لاستحال ثبوتها، لأننا ننقل الكلام إلى هذا الطريق الشرعی فیتسلسل إلى غیر النهایة.

و النتيجة: ان ثبوت الحسن و القبح شرعا یتوقف علی ثبوتهما عقلا.

المبحث الثاني- إدراك العقل للحسن و القبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن و القبح العقلیین فی الأفعال، فقد نسب بعضهم إلى جماعة الأخباریین- علی ما یظهر من کلمات بعضهم- إنکار ان یكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن و القبح. فلا یثبت شیء من الحسن و القبح الواقعیین بادراک العقل.

و الشيء الثابت قطعاً عنهم علی الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد علی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۱

(عدلیه) به این برمی گردد که عقلا مدح و ذم لازم است چرا که این دو در اتصاف شیء به حسن و قبح لازم است! و سخن مجیب (اشاعره) به این بازمی گردد که مدح و ذم عقلا واجب نیستند چرا که در حسن و قبح، ضرورتی ندارند! بهتر این است که ما دلیل (عدلیه) را به گونه دیگر تصویر کنیم و لذا می گوئیم:

در نزد هر دو طرف (عدلیه و اشاعره) مسلم است که اطاعت از اوامر و نواهی شرعی و نیز معرفت به احکام خدا واجب است و این وجوب در نزد اشاعره- به حسب ادعایی که دارند- وجوب شرعی است. به آنان می گوئیم: این وجوب از کجا ثابت می شود؟ حتماً بایستی با امری از ناحیه شارع ثابت گردد. حال نقل کلام می کنیم در آن امر و می پرسیم: اطاعت همین امر از کجا ثابت می شود؟ اگر بگویند این وجوب، عقلی است پس مطلوب ما ثابت می شود. و اگر بگویند شرعی است، پس باز هم باید امر دیگری برای آن باشد و برای این امر هم اطاعتی لازم می شود و همین طور کلام ادامه پیدا می کند و تا بی نهایت پیش می رویم و در جایی توقف نمی کنیم مگر اینکه به یک طاعتی برسیم که وجوب آن عقلی باشد و متوقف بر امری از ناحیه شارع نباشد و مطلوب، همین است.

بلکه اصلاً ثبوت شرایع آسمانی متوقف بر تحسین و تقبیح عقلی است و اگر قرار بود ثبوت شرایع از طریق خود شرع باشد، ثبوت آن‌ها محال می شد زیرا نقل کلام می کردیم به همان طریق شرعی و لازمه اش تسلسل تا بی نهایت بود.

نتیجه: آنکه ثبوت حسن و قبح شرعی، متوقف بر ثبوت حسن و قبح عقلی است.

مبحث دوم ادراک عقل از حسن و قبح

گذشت که حسن و قبح عقلی در افعال، ثابت است، امّا برخی از اصولیون به گروهی از اخباریین- براساس آنچه که از ظواهر کلمات برخی از آنان پیدا است- نسبت داده اند که اینان منکر حق ادراک عقل از حسن و قبح افعال می باشند و لذا به نظر اخباریون، با ادراک عقلی هیچ حسن و قبح واقعی ای ثابت نمی گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۲

شیء من الإدراکات العقلیة فی إثبات الأحکام الشرعیة. و قد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة [۱۴۶] حسب اختلاف عبارات الباحثین منهم:

۱- إنكار إدراك العقل للحسن و القبح الواقعيين. و هذه هي مسألتنا التي عقدنا لها هذا المبحث الثاني؛

۲- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، إنكار الملازمة بينه و بين حكم الشرع، و هذه هي المسألة الآتية في المبحث الثالث؛

۳- بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل و ثبوت الملازمة، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل، و مرجع ذلك إلى إنكار حجية العقل. و سيأتي البحث عن ذلك في الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجّة).

و عليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن و القبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن و القبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة- و هو المعنى الثالث- الا ادراك العقلاء لذلك و تطابق آرائهم على مدح فاعل الحسن و ذم فاعل القبيح، على ما أوضحناه فيما سبق.

و إذا اعترفوا بثبوت الحسن و القبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. و لا- معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن و القبح و بين إدراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن و القبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك و لكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

و هذا الأمر واضح لا يحتاج إلى أكثر من هذا البيان بعد ما قدمناه في المبحث الأول.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۳

آنچه که قطعاً به نحو اجمال ثابت است این است که اخباریون جائز نمی‌دانند در اثبات احکام شرعی به ادراکات عقلی اعتماد کنیم و این قول به یکی از وجوه سه‌گانه زیر [۱۴۷]- به حسب اختلاف تعابیر اهل بحث از اخباریین- قابل تفسیر است:

۱- مقصود، انکار ادراک عقل از حسن و قبح واقعی است و این همان مسئله‌ای است که ما این مبحث دوم را برای آن منعقد کرده‌ایم.

۲- مقصود این است که پس از اعتراف به ثبوت ادراک عقلی، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع مورد منع و انکار است و این همان مسئله آینده است که در مبحث سوم خواهد آمد.

۳- مقصود این است که پس از اعتراف به ثبوت ادراک عقل و ثبوت ملازمه، وجوب اطاعت حکم شرعی‌ای که از طریق عقل ثابت می‌شود مورد انکار است. و بازگشت این سخن به انکار حجّیت عقل است و بحث پیرامون این مسئله در جزء سوم از این کتاب یعنی در «مباحث حجّت» خواهد آمد.

بنابراین اگر مراد اخباریین، تفسیر اول باشد، این سخن پس از اعتراف به ثبوت حسن و قبح عقلی معنایی ندارد. چون قبلاً گذشت که معنای سوم از حسن و قبح که موضوع نزاع با اشاعره است، هیچ‌گونه واقعیتی ندارد جز همان ادراک عقلاء از این امور و تطابق آراء عقلاء بر مدح فاعل فعل حسن و ذمّ فاعل فعل قبیح، چنان‌که در قبل توضیحش را داده‌ایم.

و اگر اخباریون به ثبوت حسن و قبح به همان معنای ادراک عقلانی از مدح و ذم، اعتراف کنند، این اعتراف به ادراک عقل است. و معنا ندارد بین ثبوت حسن و قبح و ادراک عقل از حسن و قبح تفکیک شود مگر اینکه تفکیک یک شیء از خودش جائز و ممکن باشد (که نیست)! آری اگر حسن و قبح را به معنای اول و دوم تفسیر کنند، این تفکیک جائز است و لکن آن دو معنی محل نزاع نیست.

و این مطلب، واضح است و احتیاج به بیانی بیش از آنچه گفتیم و قبلاً در مبحث اول آوردیم، ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۴

المبحث الثالث- ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل و حكم الشرع

و معنى الملازمة العقلية هنا- على ما تقدم- انه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عقلاً ان يحكم الشرع على طبقه؟ و هذه هي المسألة الاصولية التي تخص علمنا، و كل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. و قد قلنا سابقاً: ان الأخباريين فسر كلامهم- في

أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذى يظهر من كلام بعضهم - بانكار هذه الملازمة. و اما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول و لم نعرف له موافقا. و سیأتی توجیه كلامهم و كلام الأخباریین.

و الحق ان الملازمة ثابتة عقلا فان العقل إذا حكم بحسن شیء أو قبحه - أى انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعا بما هم عقلاء على حسن شیء لما فيه من حفظ النظام و بقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الاخلال بذلك - فان الحكم هذا يكون بادی رأى الجميع، فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل - بل خالق العقل - كسائر العقلاء لا بد ان يحكم بما يحكمون. و لو فرضنا انه لم يشارکهم فى حکمهم لما كان ذلك الحكم بادی رأى الجميع، و هذا خلاف الفرض.

و بعد ثبوت ذلك ينبغي ان نبحث هنا عن مسألة اخرى، و هى انه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ [۱۴۸] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادى، أى انه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل، أى انه أمر منه بما هو عاقل؟ و بعبارة اخرى، ان النزاع هنا فى ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۵

مبحث سوم ثبوت ملازمه عقلی بین حکم عقل و حکم شرع

اشاره

چنان‌که پیشتر گذشت، معنای ملازمه عقلی در اینجا این است که وقتی عقل به حسن یا قبح چیزی حکم کرد، آیا عقلا واجب می‌شود که شرع برطبق آن حکم کند یا نه؟

و این همان مسئله اصولی‌ای است که مخصوص این علم است و همه آنچه قبلا - گفتیم به عنوان مقدمه برای این بحث شمرده می‌شود. و قبلا گفتیم که سخن اخباریین - در یکی از وجوه سه‌گانه‌ای که گفتیم از ظواهر کلمات بعضی از آنان به دست می‌آید - به انکار همین ملازمه تفسیر شده است. و اما از بین اصولیون فقط صاحب فصول است که این ملازمه را انکار کرده و موافق دیگری با او نمی‌شناسیم و به زودی توجیه سخن وی و کلام اخباریون خواهد آمد.

و حق این است که این ملازمه عقلا - ثابت است چرا که عقل وقتی به حسن یا قبح چیزی حکم کرد - یعنی وقتی آراء جمیع عقلاء، از آن حیث که عقلاء هستند بر حسن چیزی در جهت حفظ نظام و بقاء نوع (بشر) و یا بر قبح چیزی به خاطر اخلال در حفظ و بقاء نوع متفق باشد - این حکم حکایت از رأى همه عقلاء خواهد داشت. و شارع نیز لزوما برطبق آن حکم می‌کند چرا که شارع نیز از عقلاء، بلکه رئیس آنان است. پس شارع از آن حیث که عاقل - بلکه خالق عقل - است مانند سائر عقلاء بایستی برطبق حکم عقلاء، حکم کند و اگر فرض کنیم که شارع با عقلاء در حکم مزبور شریک نباشد، آن حکم نمی‌بایست نشانگر رأى همه عقلاء باشد و این خلاف فرض است.

و پس از ثبوت این ملازمه، به‌جاست از یک مسئله دیگر بحث کنیم و آن این است که اگر از ناحیه شارع در مورد حکم عقل (یعنی در مصداقی که عقل بر آن حکمی صادر کرده است)، امری همچون «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ»* وارد شود، آیا این امر شرعی، امر مولوی است یعنی امری است از جانب شارع از آن حیث که مولی است؟ یا امر ارشادی است یعنی امری است برای ارشاد به جانب عقل و از ناحیه شارع از آن حیث که عاقل است صادر شده است؟ و به عبارت دیگر نزاع در اینجا بر سر این است که مثل چنین امری از ناحیه شارع، امر تأسیسی است و این همان معنای امر مولوی است، یا امر تأکیدی است که همان معنای امر ارشادی است؟

در این مسئله بین علماء، اختلاف است. و حق این است که امر مزبور، ارشادی است چرا که فرض این است که حکم عقل برای

دعوت و تحریک مکلف به سمت انجام کار حسن و برانگیختن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۶

تأسیسی و هذا معنی انه مولوی، أو انه أمر تأکیدی و هو معنی انه ارشادی؟

لقد وقع الخلاف في ذلك، و الحق انه للارشاد، حيث يفرض ان حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن و اندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانيا، بل يكون عبثا و لغوا، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصیل الحاصل.

و عليه، فكل ما يرد في لسان الشرع من الأوامر في موارد المستقلات العقلية لا بد ان يكون تأكيدا لحكم العقل لا تأسیسا.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط، على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه [۱۴۹] و لكن لا يدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق المدح و الذم كافيا لدعوة كل أحد إلى الفعل الا للافذاذ من الناس، فلا يستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب على موافقته الثواب و على مخالفته العقاب في مقام الدعوة إلى الفعل و انقياده، فإذا ورد أمر من المولى في مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة و الأمر بالمعرفة؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولويا، لأنه لا يترتب على موافقته و مخالفته غير ما يترتب على متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاكتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۷

اراده او برای انجام آن کافی است و لذا دیگر نیازی به جعل داعی و انگیزه از ناحیه مولى نیست، بلکه این جعل لغو و بیهوده است و بلکه مستحیل است چرا که از باب تحصیل حاصل می‌شود.

و بنابراین، آنچه که در لسان شرع به عنوان امر در موارد مستقلات عقلیه وارد شده، بایستی به عنوان تأکید بر حکم عقل تلقی گردد نه به عنوان امر تأسیسی.

آری اگر گفتیم آنچه که آراء عقلاء بر آن اتفاق دارد، صرفا استحقاق مدح و ذم است به گونه‌ای که از این رأی عقلی استحقاق ثواب و عقاب از جانب مولى لازم نمی‌آید، یا چنین چیزی لازم می‌آید و بلکه این استحقاق عین همان استحقاق است [۱۵۰] و لكن هر شخصی این ملازمه را درک نمی‌کند، در این صورت ممکن است ادراک استحقاق مدح و ذم برای دعوت و تحریک هر فردی برای انجام آن فعل کافی نباشد مگر برای افرادی خاص و نمونه. و لذا اکثریت مردم در مقام دعوت به فعل و انقیاد در برابر مولى، از امر مولى که بر موافقتش ثواب و بر مخالفتش عقاب مترتب شود، بی‌نیاز نمی‌باشند. از این رو اگر امری از ناحیه مولى در مورد حکم مستقل عقلی وارد شد، مانعی ندارد که آن را بر امر مولى حمل کنیم. مگر آنجا که از آن، محال تسلسل لازم آید مثل امر به طاعت و امر به معرفت امر به طاعت، اگر بخواهد اطاعت شود احتیاج به امر دیگری دارد و همین‌طور ... تسلسل لازم می‌آید و همچنین (اگر معرفت به امر، محتاج امر باشد، خود این امر نیز محتاج معرفت است و معرفت به آن، امر لازم دارد و همین‌طور تسلسل پدید می‌آید). بلکه اصلا در این موارد، معنا ندارد که امر مولى باشد، زیرا بر موافقت و یا مخالفت چنین امری چیزی جز آنچه بر متعلق مأمور به مترتب می‌شود، مترتب نمی‌شود. مثل امر به احتیاط در اطراف علم اجمالی. [۱۵۱]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۸

توضیح و تعقیب

و الحق ان الالتزام بالتحسين و التقيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع و تقيححه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا انهما شيان أحدهما يلزم الآخر، و ان توهم ذلك بعضهم.

و لذا ترى أكثر الاصوليين و الكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونا الا مسألة واحدة هي مسألة التحسين و التقيح

العقلین.

و علیه، فلا- وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين و التقييح. و اما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

و من العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين و التقييح العقلين، و كأنه ظن ان كل ما ادركه العقل من المصالح و المفاسد- و لو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها، يدخل فى مسألة التحسين و التقييح، و ان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضا فى مثل ذلك.

و لكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين و التقييح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء و هى بادية رأى الجميع، و فى مثلها نقول بالملازمة لا مطلقا. فليس كل ما ادركه العقل، من أى سبب كان و لو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت و لكن لا بما هم عقلاء، يدخل فى هذه المسألة. و قد ذكرنا نحن سابقا: ان ما يدركه العقل من الحسن و القبح بسبب العادة أو الانفعال و نحوهما، و ما يدركه لا من سبب عام للجميع، لا يدخل فى موضوع مسألتنا.

و نزيد هذا بيانا و توضيحا هنا، فنقول: ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لا تندرج تحت ضابط نحن ندرکه بعقولنا،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۱۹

توضیح و پی‌گیری:

حق این است که التزام به تحسین و تقبیح عقلی، همان التزام به تحسین و تقبیح شارع است و این، هماهنگ با حکم عقلاست، چرا که شارع از جمله عقلاست. نه اینکه این‌ها (حسن و قبح شرعی و عقلی) دو چیز باشد که یکی لازمه دیگری باشد کما اینکه برخی چنین پنداشته‌اند.

و لذا می‌بینی که اکثر علماء اصول و کلام، این بحث را به صورت دو مسئله با دو عنوان مطرح نکرده‌اند، بلکه جز یک مسئله عنوان نکرده‌اند و آن همان مسئله تحسین و تقبیح عقلی است.

و بنابراین، پس از فرض قول به تحسین و تقبیح، وجهی برای بحث از ثبوت ملازمه نیست و امّا اینکه ما بحث ملازمه را به عنوان یک مسئله مستقل مطرح کردیم، به خاطر اختلافی است که براساس توهم تفکیک (بین عقل و شرع) به وجود آمده است.

و عجیب این است که صاحب فصول (ره) با اینکه قائل به تحسین و تقبیح عقلی است، ملازمه را انکار می‌کند! گویا ایشان گمان کرده هرچه عقل از مصالح و مفاسد- و لو از طریق نظری (فکری) و یا از غیر سببی عام و همگانی از اسبابی که قبلا نام بردیم- درک می‌کند داخل در مسئله تحسین و تقبیح بوده و قائلین به ملازمه، در همه این موارد قائل به ملازمه بین عقل و شرع هستند!

ولی ما می‌گوئیم: قضایای تحسین و تقبیح، قضایایی هستند که تمام عقلاء از آن حیث که عقلاء هستند بر آن‌ها صحه می‌گذارند و این قضایا، نشانگر رأى همه عقلاء هستند و مادر مثل چنین قضایایی قائل به ملازمه هستیم نه در مطلق قضایای عقلی. پس چنین نیست که هرچه عقل از هر راه و سببی درک می‌کند- و لو آراء همه بر آن متفق نباشد و یا متفق باشد ولی نه از آن جهت که همه، عقلاء هستند- داخل در ملازمه تحسین و تقبیح عقلی و شرعی باشد.

و ما قبلا- گفتیم: آنچه عقل در باب حسن و قبح از روی عادت یا انفعال و امثال این‌ها و یا از سببی که عمومی و همگانی نیست، درک می‌کند، در موضوع مسئله ما داخل نمی‌گردد.

و در اینجا این نکته را توضیح بیشتری می‌دهیم و می‌گوئیم:

مصالح احکام شرعی مولوی که همان ملاکات احکام شارع‌اند، تحت یک فرمولی که ما با عقلمان آن را درک کنیم در نمی‌آیند،

چون لزومی ندارد این مصالح و ملاکات، عینا همان مصالح عمومی‌ای باشند که حفظ نظام عام و ابقاء نوع بشر بر آن‌ها مبتنی است یعنی همان مصالح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۰

إذ لا- يجب فيها أن تكون هي بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام و ابقاء النوع التي هي- أعني هذه المصالح العمومية- مناطات الأحكام العقلية في مسألة التحسين و التقيح العقلين.

و على هذا، فلا- سبيل للعقل بما هو عقل إلى إدراك جميع ملاكات الأحكام الشرعية؛ فإذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر و لم يكن إدراكه مستندا إلى إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في إدراكهما جميع العقلاء، فانه- أعني العقل- لا- سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل و ان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع.

و لأجل هذا نقول انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب ان يحكم به العقل. و إلى هذا يرمى قول امامنا الصادق عليه السلام «ان دين الله لا يصاب بالعقل» و لأجل هذا أيضا نحن لا نعتبر القياس و الاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

و على هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول و الأخباريون من الملازمة هي الملازمة في مثل تلك المدركات العقلية التي هي ليست من المستقلات العقلية التي تطابقت عليها آراء العقلاء- بما هم عقلاء- فان إنكارهم في محله و هم على حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. و لكن هذا أمر اجنبی 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، ليسوا على حق فيما أنكروا، و لا مستند لهم.

و على هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين و صاحب الفصول بما يتفق و ما أوضحناه، و لعله لا- يأباه بعض كلامهم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۱

عمومی‌ای که مناط احکام عقلیه در مسئله تحسین و تقبیح عقلی می‌باشند.

و بنابراین، عقل از آن جهت که عقل است، راهی برای ادراک جمیع ملاکات احکام شرعیه ندارد. پس اگر عقل در چیزی مصلحت دید و در چیز دیگری مفسده یافت، اما این ادراک مستند به ادراک مصلحت یا مفسده‌ای عام که همه عقلاء در ادراک آن مساوی باشند، نبود، در این صورت عقل راهی برای حکم به اینکه شارع هم باید برطبق همین مدرک و حکم عقلی حکم کند ندارد. زیرا احتمال دارد مناطی برای حکم شارع غیر از آنچه عقل درک کرده، وجود داشته باشد و یا مانعی باشد که از حکم شارع برطبق حکم عقل منع کند و لو اینکه آنچه عقل درک کرده، مقتضی حکم شارع باشد.

و به خاطر همین می‌گوئیم: چنین نیست که آنچه شرع بدان حکم می‌کند، لزوما عقل هم باید بدان حکم کند و قول امام صادق علیه السلام به همین نکته اشاره دارد آنجا که می‌فرماید: «دین خدا توسط عقل، مورد اصابه واقع نمی‌شود» و به خاطر همین است که ما قیاس و استحسان را به عنوان ادله شرعیه بر احکام، معتبر نمی‌دانیم.

*** طبق این فرض، اگر ملازمه‌ای که صاحب فصول و اخباریون آن را انکار می‌کنند، ملازمه در مثل چنین مدرکات عقلیه‌ای است که از مستقلات عقلیه نبوده و آراء جمیع عقلاء از آن حیث که عقلاء هستند بر آن متفق نیست، این انکار آنان به جاست و آنان بر حق‌اند و ما با آن‌ها نزاعی در این نکته نداریم. امّا چنین امری، با ملازمه‌ای که در بحث مستقلات عقلیه از آن بحث می‌شود،

بیگانه است.

و امّا اگر آنچه آن‌ها انکار می‌کنند، مطلق ملازمه حتی در مستقلات عقلیه است کما اینکه از برخی تعابیر آن‌ها چنین استفاده می‌شود، آنان در این انکارشان بر حق نیستند و مستند و دلیلی هم ندارند.

و بنابراین می‌توان با توجیه کلام اخباریون و صاحب فصول به گونه‌ای که ما آن را توضیح دادیم، بین طرفین نزاع آشتی داد و چه بسا برخی از سخنان و کلمات اینان (اخباریون و صاحب فصول) با توجیه ما منافاتی نداشته باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۲

الباب الثانی غیر المستقلات العقلیة

تمهید

سبق ان قلنا: ان المراد من «غیر المستقلات العقلیة» هو ما لم يستقل العقل به وحده فی الوصول إلى نتیجة، بل يستعين بحکم شرعی [۱۵۲] فی إحدى مقدمتی القیاس (و هی الصغری)، و المقدمة الاخری (و هی الکبری) الحکم العقلی الذی هو عبارة عن حکم العقل بالملازمة عقلا بین الحکم فی المقدمة الاولى و بین حکم شرعی آخر.

مثاله حکم العقل بالملازمة بین وجوب ذی المقدمة شرعا و بین وجوب المقدمة شرعا. و هذه الملازمة العقلیة لها عدة موارد وقع فیها البحث و صارت موضعا للنزاع و نحن ذاکرون هنا أهم هذه المواضع فی مسائل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۳

باب دوم غیر مستقلات عقلیه

تمهید:

قبلا- گفتیم که مراد از غیر مستقلات عقلیه، آن حکمی است که در رسیدن به آن به عنوان نتیجه، تنها عقل حکم نمی‌کند بلکه از حکمی شرعی در یکی از دو مقدمه قیاس (یعنی صغری) کمک می‌گیرد [۱۵۳] و مقدمه دیگر (یعنی کبری) حکم عقلی است: یعنی حکم عقل به ملازمه عقلی بین حکم در مقدمه اوّل با یک حکم شرعی دیگر. مثل حکم عقل به ملازمه بین وجوب شرعی ذی المقدمة و وجوب شرعی مقدمه.

و این ملازمه عقلیه موارد متعددی دارد که در آن‌ها بحث‌هایی صورت گرفته و محل نزاع واقع شده و اینک ما اهم آن موارد را در طی چند مسئله ذکر می‌کنیم:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۴

المسألة الاولى: الاجزاء [۱۵۴] تصدیق [۱۵۵]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۴۲۴

لا شك فی ان المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب- أى اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعا لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية- فان هذا الفعل منه يعتبر امثالاً- لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر اختياريا واقعيا، أو اضطراريا، أو ظاهريا. و ليس فی هذا خلاف أو يمكن ان يقع فيه الخلاف.

و كذا لا- شك و لا خلاف فی هذا الامتثال على تلك الصفة يجرى و يكتفى به عن امثال آخر، لأن المكلف- حسب الفرض- قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. و كفى! و حينئذ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه و انتهى

آمده. و يستحيل ان يبقی بعد حصول غرضه و ما كان قد دعا إليه، لانتهاه أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جَوَزنا المحال و هو حصول المعلول بلا علة. [۱۵۶]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۵

مسئله اول اجزاء [۱۵۷]

پیشگفتار

شکی نیست که اگر مکلف آنچه را مولایش به او امر کرده به نحو مطلوب انجام دهد- یعنی آن را برطبق آنچه امر شده انجام دهد به صورتی که همه اجزاء و شرایط که شرعا یا عقلا در آن معتبر است در آن جمع باشد- در این صورت چنین فعلی، امثال آن امر از جانب مکلف شمرده می‌شود، خواه این امر اختیاری واقعی باشد و خواه اضطراری و خواه ظاهری. و در مطلب مزبور، هیچ خلافی نیست و اصلا امکان ندارد که در آن خلافی باشد. و همچنین هیچ شک و خلافی در این نیست که این امثال با این اوصاف، مجزی است و از امثال دیگر کفایت می‌کند، چون مکلف- علی الفرض- آنچه بر او لازم است یعنی تکلیف را به نحو مطلوب انجام داده و همین کافی است! و در این صورت امری که متوجه اوست از او ساقط می‌شود، زیرا به صورت بالفعل آنچه امر به سوی آن دعوت می‌کرده، حاصل شده و عمر امر به پایان رسیده است. و محال است که بعد از حصول غرض امر و فعلیت آنچه امر به سوی آن دعوت می‌کرده، همچنان امر به حال خود باقی باشد چون با حصول غایتی که انگیزه و داعی بر امر است، دعوت امر پایان می‌یابد، مگر اینکه محال را جایز بدانیم یعنی حصول معلول بدون علت را. [۱۵۸]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۶

و إنما وقع الخلاف- أو يمكن ان يقع- في مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولی واقعی لم يمثله المكلف، اما لتعذره عليه أو لجهله به، و أمر ثانوی اما اضطراری فی صورة تعذر الأول و اما ظاهری فی صورة الجهل بالأول؛ فانه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوی الاضطراری أو الظاهری ثم زال العذر و الاضطرار أو زال الجهل و انكشف الواقع، صح الخلاف فی كفاية ما أتى به امتثالا للأمر الثاني عن امتثال الأمر الأول، و اجزائه عنه إعادة فی الوقت و قضاء فی خارجه.

و لأجل هذا عقدت هذه المسألة «مسألة الاجزاء». و حقیقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة- عقلا- بين الإتيان- بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری، و بين الاجزاء و الاكتفاء به عن امتثال الأمر الاولی الاختیاری الواقعی.

و قد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله: «هل الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء أو لا يقتضى». و المراد من «الاقتضاء» فی كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية و التأثير، أى انه هل يلزم- عقلا- من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعا أداء و قضاء؟

و من هنا تدخل هذه المسألة فی باب الملازمات العقلية، على ما حررنا البحث فی صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. و لا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شئون الدلالة اللفظية.

و علينا ان نعقد البحث فی مقامين: الأول، فی اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراری، الثاني، فی اجزاء المأمور به بالأمر الظاهری:

المقام الأول- الأمر الاضطراری

وردت فی الشريعة المطهرة أوامر لا- تحصى تختص بحال الضرورات و تعذر امتثال الأوامر الاولی، أو بحال الحرج فی امثالها، مثل التيمم و وضوء الجبيرة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۷

تنها اختلافی که در مسئله اجزاء واقع شده- یا ممکن است واقع شود- در آنجاست که دو امر در کار باشد. یک امر اولی واقعی که مکلف یا به خاطر عذری و یا به خاطر جهل به آن، آن را امثال نکرده است. و دیگری امر ثانوی ای که یا در صورت تعدّر اولی، اضطراری است و یا در صورت جهل به اولی، ظاهری است. حال اگر مکلف این امر ثانوی اضطراری یا ظاهری را امثال کند و سپس عذر و اضطرار و یا جهل برطرف شود و واقعیت، روشن گردد، در این صورت اختلاف نظر به جاست در اینکه آیا آنچه مکلف به عنوان امثال امر دوم انجام داده از امثال امر اول کفایت می کند و آیا از اعاده امر اول در وقت و قضاء آن در خارج وقت، مکفی و مجزی است یا نه؟

و به خاطر همین نکته، «مسئله اجزاء» مطرح گردیده است و در حقیقت، بحث اجزاء، بحث از ثبوت ملازمه عقلی بین انجام مأمور به اضطراری یا ظاهری با اجزاء و اکتفاء به آن به جای امثال امر اولی اختیاری واقعی است. و برخی از متأخرین علمای اصول از این مسئله چنین تعبیر کرده اند: «آیا انجام مأمور به بر وجه خودش مقتضی اجزاء است یا مقتضی اجزاء نیست».

و مراد از «اقتضاء» در این کلام، اقتضاء به معنای علیت و تأثیر است. یعنی آیا عقلا از انجام مأمور به، سقوط شرعی تکلیف چه به صورت اداء و چه قضاء، لازم می آید یا نه؟

و از همین جاست که این مسئله در باب ملازمات عقلیه داخل می شود البته براساس آنچه که ما مراد از ملازمه عقلیه را در آغاز این مقصد بیان کردیم. و وجهی ندارد که این مسئله در باب مباحث الفاظ داخل شود، چرا که این بحث، از شئون دلالت لفظیه نیست. و بر ماست که بحث را در دو مقام بیان کنیم: (اول) در اجزاء مأمور به اضطراری (دوم) در اجزاء مأمور به ظاهری:

مقام اول: امر اضطراری

در شریعت مطهره، اوامر بیشماری وارد شده که مخصوص حالت ضرورت (اضطرار) و متعذر بودن امثال اوامر اولیه و یا مختص حال حرج (سختی) در امثال اوامر مزبور است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۸

و غسلها و صلاة العاجز عن القيام أو القعود، و صلاة الغریق.

و لا شك فی ان الاضطرار ترتفع به فعلیه التكلیف، لأن الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها. و قد ورد فی الحديث النبوی المشهور الصحيح «رفع عن امتی ما اضطرروا إليه».

غیر ان الشارع المقدس - حرصا على بعض العبادات لا سيما الصلاة التي لا تترك بحال - أمر عباده بالاستعاضة عما اضطرروا إلى تركه بالإتيان ببدل عنه، فامر - مثلا - بالتيمم بدلا عن الوضوء أو الغسل، و قد جاء فی الحديث «يكفيك عشر سنين». و أمر بالمسح على الجبيرة بدلا عن غسل بشرة العضو فی الوضوء و الغسل. و أمر بالصلاة من جلوس بدلا عن الصلاة من قيام ... و هكذا فيما لا يحصى من الأوامر الواردة فی حال اضطرار المكلف و عجزه عن امثال الأمر الاولى الاختیاری أو فی حال الحرج فی أمثاله.

و لا شك فی ان هذه الأوامر الاضطراریة هی أوامر واقعیة حقیقیة ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية. و قد تسمى الأوامر الثانویة، تنبیها على انها واردة لحالات طارئة ثانویة على المكلف، و إذا امتثلها المكلف أدى ما علیه فی هذا الحال، و سقط عنه التكلیف بها.

و لكن يقع البحث و التساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطراریة الثانویة و رجع المكلف إلى حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان علیه واجبا فی حالة الاختیار، فهل یجزئه ما كان قد اتى به فی حال الاضطرار، أو لا یجزئه، بل لا بد له من إعادة الفعل فی الوقت أداء، إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل و كنا قلنا بجواز البدار [۱۵۹]، أو إعادته خارج الوقت قضاء، إذا كان ارتفاع

الاضطرار

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۲۹

مثل تیمم و وضوء جبیره و غسل جبیره و نماز عاجز از برخاستن و نشستن و نماز غریق.

و شکی نیست که به خاطر اضطرار، فعلیت تکلیف برداشته می‌شود، چون خدای متعال هیچ کس را جز به اندازه وسعش، مکلف نمی‌کند و در حدیث نبوی مشهور و صحیح آمده که: «از امت من آنچه بدان مضطرّ می‌شوند، برداشته شده است».

البته شارع مقدس - به خاطر حرصی که بر بعضی عبادات دارد به خصوص نماز که در هیچ حالی ترک نمی‌شود - بندگان را امر فرموده در جائی که مضطرّ به ترک عبادتی می‌شوند، بدل آن را به عنوان عوض انجام دهند و لذا - مثلاً - به جای وضوء یا غسل امر به تیمم فرموده است و در حدیث آمده: «به مدت ده سال تو را کفایت می‌کند» (یعنی اگر در صورت عذر، تا ده سال با تیمم نماز خواندی، کفایت می‌کند) و همچنین شارع به جای امر به شستن پوست عضو در وضوء و غسل، امر به مسح بر جبیره (پوششی که روی زخم و جراحت است) فرموده است و به جای نماز ایستاده، امر به نماز نشسته فرموده است و ... همین‌طور است در موارد زیادی از اوامر که برای حال اضطرار مکلف و عجز او از امتثال امر اولی اختیاری یا برای حال حرج (مشقت) در امتثال امر مزبور، وارد شده‌اند.

و شکی نیست که این اوامر اضطراری، اوامر واقعی و حقیقی و دارای مصالح ملزمه‌ای - همچون اوامر اولیه - هستند و اینکه گاهی «اوامر ثانویه» نامیده می‌شوند برای اشاره بدین نکته است که این اوامر برای حالات عارضی و ثانویه‌ای هستند که برای مکلف پیش می‌آید و اگر مکلف در این حال، این اوامر را انجام دهد، تکلیف خود را انجام داده و تکلیف از او ساقط می‌شود.

و اما بحث و سؤال در این است که اگر این حالت اضطراری ثانوی برطرف شد و مکلف به حالت اولیه‌اش برگشت یعنی به حالتی که می‌تواند واجب را به همان صورتی که در حال اختیار واجب شده انجام دهد، آیا آنچه در حال اضطرار انجام داده، او را کافی است یا کافی نیست بلکه باید فعل را در وقت - در صورتی که ارتفاع اضطرار قبل از پایان وقت فعل باشد و ما هم قائل به جواز بدار (سرعت در عمل) باشیم [۱۶۰] - انجام دهد و یا فعل را در خارج وقت - در صورتی که رفع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۰

بعد الوقت؟

ان هذا أمر يصح فيه الشك و التساؤل، و ان كان المعروف بين الفقهاء في فتاويهم القول بالاجزاء مطلقاً أداء و قضاء. غير ان إطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستنداً إلى دعوى ان البديهية العقلية تقضى به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلي، أعني يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري و بين الاجزاء به عن الأمر الواقعي الاختياري.

توضیح ذلك: انه لا إشكال في ان المأتى به في حال الاضطرار انقص من المأمور به [في] حال الاختيار، و القول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. و لا شك في ان العقل لا يرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة، تحصيلاً للكامل الذي 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 الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الإتيان بالناقص ليس بالنظره الاولى مما يقتضى عقلاً الاجزاء عن الكامل». فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسرّ هناك: اما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص و بين الاجزاء عن الكامل، و اما لغير ذلك من الاسباب. فيجب ان نتبين ذلك، فنقول:

هناك وجوه أربعة تصلح أن تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالاجزاء نذكرها كلها.

۱- انه من المعلوم ان الأحكام الواردة في حال الاضطراب واردة للتخفيف على المكلفين و التوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكليف الأصلية الأولية يُريدُ الله بِكُمْ التيسرَ وَ لَا يُريدُ بِكُمْ العسرَ. [۱۶۱] و ليس من شأن التخفيف و التوسعة ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۱

اضطراب بعد از وقت باشد- به عنوان قضاء انجام دهد؟

این نکته، قابل شک و سؤال هست، گرچه آنچه در فتاوی فقهاء معروف است قول به اجزاء مطلق است چه به صورت اداء و چه قضاء (یعنی نه در وقت و نه در خارج وقت، امثال دوم لازم نیست). البته اجماع فقهاء بر اجزاء، متکی بر ادعای بدهت عقلی‌ای که مقتضی اجزاء باشد، نیست، چرا که در اینجا عدم اجزاء بدون هیچ محذور عقلی، قابل تصور است. یعنی می‌توانیم تصور کنیم که بین انجام مأمور به اضطرابی و کفایت آن از امر واقعی اختیاری، ملازمه‌ای نباشد.

توضیح مطلب: بدون هیچ اشکالی روشن است که عمل در حال اضطراب، از مأمور به در حال اختیار، ناقص‌تر است و قول به اجزاء در عمل اضطرابی به معنای کفایت ناقص از کامل در فرض حصول قدرت بر انجام کامل در وقت یا خارج وقت است و بدون شک عقل، مشکلی در امر ثانوی بعد از زوال ضرورت برای تحصیل فعل کاملی که فوت شده، نمی‌بیند. بلکه گاهی عقل چنین چیزی را لازم می‌کند و این آنجاست که در کامل، مصلحت ضروری‌ای باشد که ناقص، وافی به آن نیست و ناقص در تحصیل آن، جایگزین کامل نمی‌شود.

و مقصودی که می‌خواهیم با عبارتی صریح بیان کنیم این است که: «انجام ناقص- در نگاه اول- عقلاً مقتضی اجزاء و کفایت از کامل نمی‌باشد».

پس بایستی عقیده و فتاوی فقهاء به اجزاء، سرّی داشته باشد و این فتوا، یا به خاطر وجود ملازمه بین انجام ناقص با اجزاء و کفایت از کامل است و یا سبب دیگری غیر از این دارد. و لذا لازم است این مطلب را روشن سازیم و لذا می‌گوئیم: چهار وجه در اینجا وجود دارد که همه آن‌ها یا بعضی از آن‌ها ممکن است مستند قول به اجزاء باشد و ما همه را ذکر می‌کنیم:

۱- این نکته معلوم است که احکام وارده در حال اضطراب، برای تخفیف و توسعه بر مکلفین در راه رسیدن به مصالح تکالیف اصلیه اولیه وارد شده‌اند به مصداق: (خداوند برای شما آسانی را می‌خواهد و سختی را نمی‌خواهد). و از شئون تخفیف و توسعه (گشایش) این نیست که خداوند مکلفین را دوباره به قضاء یا اداء، مکلف سازد و لو اینکه ناقص، در تحصیل کلّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۲

ان يكلفهم ثانيا بالقضاء أو الأداء، و ان كان الناقص لا يسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة.

۲- ان أكثر الأدلة الواردة في التكليف الاضطرابية مطلقه، مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً، [۱۶۲] أي ان ظاهرها بمقتضى الإطلاق، الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، و ان التكليف منحصر فيه و ليس وراءه تكليف آخر؛ فلو ان الأداء أو القضاء واجبان أيضا لوجب البيان و التخصيص على ذلك. و إذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزئ عن أداء الكامل أداء و قضاء، لا سيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكتفيك عشر سنين».

۳- ان القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، و يمكن ان يقال انه لا يصدق الفوت في المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة في جميع وقت الأداء. و على هذا التقدير لا أمر بالكامل في الوقت، و إذا لم يكن أمر فقد يقال انه لا يصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

و اما الأداء، فانما يفرض فيما يجوز البدار به، و قد ابتدر المكلف- حسب الفرض- إلى فعل الناقص في الازمنة الأولى 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.

۴- إذا كنا قد شككنا في وجوب الأداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه، فان هذا شك في أصل التكليف. وفي مثله، تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما. فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هي سرّ حكم الفقهاء بالاجزاء ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۳ مصلحت ملزمه کامل، جایگزین آن نباشد.

۲- اکثر دلائلی که در مورد تکالیف اضطراری وارد شده، مطلق هستند مثل قول خداوند که می‌فرماید: «اگر آب (برای وضو یا غسل) یافت نشد، با زمین پاک تیمم کنید». معنای ظاهر این ادله به مقتضای اطلاقشان این است که در حال ضرورت می‌توان به تکلیف دوم اکتفا کرد و تکلیف منحصر در همین دومی است و غیر از آن تکلیفی نیست و لذا اگر قرار باشد اداء یا قضاء دوباره هم واجب باشند، می‌بایست بیان و تصریحی در این زمینه وارد شود و چون چنین بیانی نیامده، معلوم می‌شود که ناقص، مکفی از انجام کامل به صورت اداء یا قضاء می‌باشد به خصوص با توجه به سخن امام علیه السلام که می‌فرماید: «خاک، ده سال تو را کفایت می‌کند».

۳- قضاء، خصوصاً در جایی واجب است که «فوت» صادق باشد و می‌توان گفت که در این مورد (فعل اضطراری) فوت صادق نیست، چون قضاء در جایی فرض دارد که ضرورت و اضطرار در تمام وقت اداء، استمرار داشته باشد و در این صورت، امری نسبت به کامل در محدوده وقت وجود ندارد و وقتی امری در کار نبوده، می‌توان گفت که نسبت به آن امر، فوت فریضه صادق نیست چون اصلاً فریضه‌ای مطرح نیست (یعنی سالبه به انتفاء موضوع است). و اما اداء، در صورتی فرض دارد که بدار (سرعت در انجام فعل) جایز باشد و فرض بر این است که مکلف در همان ابتدای زمان اداء، اقدام به انجام ناقص کرده و سپس قبل از پایان وقت، ضرورت پایان یافته است. در این صورت خود اجازه در بدار- اگر ثابت شود- اشاره به این دارد که شارع در تحصیل کامل با فرض تمکن از انجام آن، قائل به مسامحه است و الاً بر مکلف واجب می‌کرد که برای تحصیل کامل، انتظار بکشد (و از بدار نهی می‌فرمود).

۴- اگر ما در وجوب اداء و قضاء، شک کنیم- و فرض این باشد که وجوب این دو را با اطلاق و امثال آن (از اصول لفظی) نفی نکنیم [۱۶۳]- چنین شکی در اصل تکلیف خواهد بود و در چنین موردی اصالة البراءة که مقتضایش عدم وجوب قضاء و اداء است، جاری می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، همه این وجوه چهارگانه یا بعضی از آنها یا امثال این وجوه، سرّ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۴

قضاء و اداء. و القول بالاجزاء- علی هذا- أمر لا مفر منه. و يتأكد ذلك في الصلاة التي هي العمدة في الباب.

المقام الثاني- الأمر الظاهري تمهید

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما، ما تقدم في أول الجزء الأول، و هو المقابل للحكم الواقعي، و ان كان الواقعي مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهري بما ثبت بالاصول العملية. و ثانيهما، كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الاصول معاً. فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الأول. و هذا المعنى الثاني العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري: ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

ثم إنّه لا شك في ان الأمر الواقعي في موردی الأصل و الأمانة غیر منجز علی المكلف، بمعنى انه لا عقاب علی مخالفته بسبب العمل بالأمانة و الأصل لو اتفق مخالفتها له، لأنّه- من الواضح- ان كل تكليف غير واصل إلى المكلف بعد الفحص و اليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف إنما يتنجز بوصله بأي نحو من انحاء الوصول، و لو بالعلم الإجمالي.

هذا كله لا كلام فيه، و سيأتي في مباحث الحجّة تفصيل الحديث عنه. و إنما الذي يحسن ان نبحت عنه هنا في هذا الباب هو ان الأمر الواقعي المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمانة أو الأصل، و قد عمل المكلف - حسب الفرض - على خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب على المكلف امتثال الأمر الواقعي في الوقت أداء و في خارج الوقت قضاء، أو انه ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۵

حكم فقهاء به اجزاء، قضاء و اداء، است (يعنى نه قضاء لازم است و نه اداء) و بنابراین قول به اجزاء امری است که نمی توان از آن فرار کرد و این مسئله (اجزاء) در باب نماز که اصل و عمده است، با تأکید و اطمینان برقرار است.

مقام دوم: امر ظاهری

مقدمه

اشاره

حكم ظاهری دو اصطلاح دارد: (یکی) آن است که در ابتدای جزء اول (ص ۶ متن عربی) در مقابل حكم واقعی قرار گرفت، گرچه حكم واقعی مستفاد از ادله اجتهادی ظنی باشد که در این صورت حكم ظاهری فقط حکمی خواهد بود که با اصول عملیه ثابت شود. (دوم) هر حکمی است که ظاهراً هنگام جهل به حكم واقعی ثابت در علم الهی، ثابت شود و در این صورت، حكم ظاهری شامل احکامی که به وسیله امارات و اصول - هر دو - ثابت گردد، می شود. در نتیجه حكم ظاهری به معنای دوم اعم از معنای اول است و مراد در بحث فعلی، همین معنای عام و دوم است.

پس امر ظاهری، امری است که اصل یا اماره، متضمن (و مقتضی) آن باشد.

نکته دیگر اینکه بدون شک در مورد و مجرای اصل و اماره، امر واقعی بر مکلف منجز نیست، یعنی اگر مکلف به اماره و اصل عمل کند و اتفاقاً عمل او با امر واقعی مخالف باشد، عقابی بر این مخالفت نیست، چون - واضح است که - تکلیفی که پس از فحص (جستجو) و یأس (از پیدا کردن دلیل) به مکلف نرسد، بر او منجز نیست، چرا که بدیهی است تکلیف در صورت وصول، تنجز می یابد، حال این وصول، از هر راهی و لو از طریق علم اجمالی باشد.

در آنچه گفتیم بحثی نیست و به زودی در مباحث حجّت، تفصیل سخن در این باره خواهد آمد. و آنچه که اینک در این باب شایسته است از آن بحث کنیم این است که اگر پس از انجام عمل، خطای اماره یا اصل در مورد امر واقعی مجهول آشکار شد و فرض هم بر این است که مکلف به تبعیت از اماره خطا یا اصل مخالف با واقع، عمل را برخلاف واقع انجام داده، آیا بر مکلف لازم است امر واقعی را در وقت به صورت اداء و در خارج وقت به صورت قضا دوباره انجام دهد یا نه بر او چیزی واجب نیست و آنچه برطبق اماره یا اصل انجام داده، مجزی است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۶

لا يجب شيء عليه، بل يجزى ما اتى به على طبق الأمانة أو الأصل و يكتفى به؟

ثم ان العمل على خلاف الواقع - كما سبق - تارة يكون بالأمانة و أخرى بالأصل. ثم الانكشاف على نحوين: انكشاف على نحو اليقين و انكشاف بمقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

و لاختلاف البحث في هذه الصور - مع اتفاق صورتين منها في الحكم و هما صورتا الانكشاف بحجة معتبرة مع العمل على طبق الأمانة و مع العمل بمقتضى الأصل نعقد البحث في ثلاث مسائل.

۱- الاجزاء فی الأماره مع انکشاف الخطأ یقینا

ان قیام الأماره تاره یكون فی الأحکام، کقیام الأماره علی وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغیبه بدلا عن صلاة الجمعة، و أخرى فی الموضوعات، کقیام البینه علی طهارة ثوب صلی به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

و المعروف عند الامامیه، عدم الاجزاء مطلقا: فی الأحکام و الموضوعات، اما فی الأحکام فلاجل اتفاقهم علی مذهب التخطئه، أى ان المجتهد یخطئ و یریب، لأن لله تعالی أحكاما ثابتة فی الواقع یشترک فیها العالم و الجاهل، أى ان الجاهل مکلف بها کالعالم، غایه الأمر انها غیر منجزه بالفعل بالنسبه إلی الجاهل القاصر [۱۶۴] حین جهله، و إنما یكون معذورا فی المخالفه لو اتفقت له باتباع الأماره، إذ لا تكون الأماره عندهم الا طریقا محضا لتحصیل الواقع. و مع انکشاف الخطأ لا یبقى مجال للعذر، بل یتنجز الواقع حینئذ فی حقه من دون ان یكون قد جاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۷

و به همان اکتفا می شود؟ نکته بعدی اینکه عمل برخلاف واقع - چنان که گذشت - گاهی به سبب اماره است و گاهی به سبب اصل. و نیز انکشاف بر دو گونه است: انکشاف یقینی و انکشاف بر اساس حجت معتبر. پس مسئله دارای چهار صورت است و از آنجا که بحث در این صور، مختلف است - با توجه به اینکه حکم در دو صورت از این صور، یکی است و آن دو صورت آنجاست که انکشاف با حجت معتبر شرعی باشد، خواه عمل برطبق اماره باشد و خواه عمل به مقتضای اصل باشد - ما این بحث را در طی سه مسئله بیان می کنیم:

۱- اجزاء در اماره در صورت انکشاف خطا به صورت یقینی

قیام (دلالت) اماره گاهی در احکام است مثل قیام اماره بر وجوب نماز ظهر در روز جمعه در زمان غیبت به جای نماز جمعه. و گاهی در موضوعات است مثل قیام بینه (شاهد عادل) بر طهارت لباسی که با آن نماز خوانده شده یا طهارت آبی که با آن وضو گرفته شده و سپس نجاست آن لباس یا آب، آشکار شده است.

در این صورت، معروف در نزد علماء امامیه این است که مطلقا مجزی نیست، نه در احکام و نه در موضوعات. و امّا اینکه در احکام، مجزی نیست به خاطر این است که علماء امامیه بر مذهب تخطئه متفق اند، یعنی اینکه مجتهد گاهی خطا می کند و گاهی به واقع می رسد. چرا که خداوند در واقع احکام ثابتی دارد که عالم و جاهل در آن مشترکند، یعنی جاهل همانند عالم مکلف به آن احکام است، منتها این احکام واقعی، برای جاهل قاصر [۱۶۵] در زمان جهلش، به صورت بالفعل منجز نیست. و اگر اتفاقا به خاطر تبعیت از اماره، او مخالفت با حکم واقعی کند، معذور است، چون اماره در نزد علماء امامیه، صرفا طریقی برای تحصیل واقع است و نه بیشتر.

و در صورتی که خطای اماره آشکار شود، مجالی برای عذر نیست، بلکه در این صورت واقعیت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۸

بشیء یسدّ مسدّه و یغنی عنه.

و لا یصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: إنّه بقیام الأماره علی وجوب شیء تحدث فیهِ مصلحه ملزمه علی أن تكون هذه المصلحه وافیة بمصلحه الواقع یتدارک بها مصلحه الواجب الواقعی، فتكون الأماره مأخوذه علی نحو الموضوعیه للحکم. ضروره انه مع هذا الفرض یكون ما أتى به علی طبق الأماره مجزیا عن الواقع لأنه قد أتى بما یسدّ مسدّه و یغنی عنه فی تحصیل مصلحه الواقع.

و لكن هذا معناه التصویب المنسوب إلی المعتزله، أى ان أحكام الله تعالی تابعه لآراء المجتهدین و ان كانت له أحكام واقعیة ثابتة فی نفسها، فانه یكون - علیه - کل رأى ادى إلیه نظر المجتهد قد أنشأ الله تعالی علی طبقه حکما من الأحکام. و التصویب بهذا المعنی

قد اجتمعت الإمامية على بطلانه و سيأتي البحث عنه في «مباحث الحجة».

و اما القول بالمصلحة السلوكية- أى ان نفس متابعة الأمانة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، و ان لم تحدث مصلحة فى نفس الفعل الذى ادت الأمانة إلى وجوبه- فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطرق و الأمارات فى فرض التمكن من تحصيل العلم، على ما سيأتى بيانه فى محله ان شاء الله تعالى. و لكنه- على تقدير صحة هذا القول- لا يقتضى الاجزاء أيضا، لأنه على فرضه تبقى مصلحة الواقع على ما هى عليه عند انكشاف خطأ الأمانة فى الوقت أو فى خارجه.

توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هى مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الأمانة فى حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون فى نفس اتباع الأمانة، و اللازم من المصلحة التى يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۳۹

در حق او منجز می‌شود بدون اینکه او عملی انجام داده باشد که جایگزین واقع شود و او را از آن بی‌نیاز سازد. و قول به اجزاء صحیح نیست مگر اینکه بگوئیم: وقتی اماره بر وجوب چیزی قائم شد، مصلحت ملزومه‌ای در آن شیء حادث می‌شود به گونه‌ای که این مصلحت، وافی به مصلحت واقع بوده، مصلحت واجب واقعی به وسیله آن تدارک می‌شود. در نتیجه اماره به نحو موضوعی برای حکم، اخذ می‌شود، زیرا بدیهی است که طبق این فرض، آنچه برطبق اماره انجام می‌شود، مجزی از واقع است. یعنی عمل مکلف در این صورت، جایگزین واقع شده و در تحصيل مصلحت واقع، او را از واقع بی‌نیاز می‌کند.

و لکن چنین چیزی به معنای تصویب است که به معتزله منسوب است و معنای تصویب این است که احکام خدای متعال، تابع آراء مجتهدین است گرچه خدای متعال، دارای احکام واقعیه‌ای که فی نفسه دارای ثبات‌اند نیز می‌باشد. یعنی برطبق تصویب، هر رأیی که نظر مجتهد بدان منتهی گردد، خداوند هم برطبق آن حکمی از احکام را انشاء می‌کند و همه علمای امامیه بر بطلان تصویب بدین معنی متفقند و به زودی بحث از آن در مباحث حجت خواهد آمد.

و اما قول به مصلحت سلوکیه- یعنی اینکه خود متابعت اماره دارای مصلحت ملزومه‌ای است که با آن، مصلحتی واقعیه‌ای که فوت می‌شود جبران می‌گردد، گرچه در خود فعلی که اماره منجر به وجوب آن شده مصلحت پدید نیاید- قولی است که برخی علماء امامیه برای تصحیح جعل راه‌ها و امارات (ظنی) در فرض تمکن از تحصيل علم، قائل به آن شده‌اند، چنان‌که به زودی در محل خودش ان شاء الله بیان خواهد شد.

و لکن این قول نیز بر فرض صحت، مقتضی اجزاء نیست زیرا طبق این فرض، هنگامی که خطای اماره در وقت یا در خارج وقت کشف گردد، مصلحت واقع همچنان به حال خود باقی خواهد بود.

توضیح این مسئله یعنی عدم اقتضای اجزاء از این قرار است: مصلحت سلوکیه‌ای که عده‌ای آن را ادعا می‌کنند، مصلحتی است برای تدارک واقع، به اعتبار اینکه شارع وقتی در فرض قدرت مکلف بر تحصيل علم به واقع، برای او اماره جعل می‌کند، واقع را بر مکلف تفویض می‌کند و لذا بایستی آن را با مصلحتی در خود پیروی از اماره جبران نماید. و لازم است مصلحتی که با آن، واقع تدارک می‌شود به اندازه همان مصلحتی باشد که در واقع فوت شده، نه بیشتر از آن.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۰

من الواقع من مصلحة لا- أكثر. و عند انكشاف الخطأ فى الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا- مصلحة فضيلة أول الوقت، و عند انكشاف الخطأ فى خارج الوقت لم تفت الا- مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لا مكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتى يلزم الاجزاء؟!

و اما فى الموضوعات، فالظاهر ان المعروف عندهم ان الأمانة فيها قد أخذت على نحو «الطريقة»، كقاعدة اليد و الصحة و سوق

المسلمین و نحوها، فان اصاب الواقع فذاك، و ان اخطأت فالواقع على حاله و لا تحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، غاية الأمر ان المكلف معها معذور عند الخطأ و شأنها في ذلك شأن الأمانة في الأحكام.

و السر في حملها على «الطريقة»، هو ان الدليل الذي دل على حجية الأمانة في الأحكام هو نفسه دلّ على حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا ان القول بالموضوعية هنا يقتضى محذور التصويب المجمع على بطلانه عند الامامية كالأمانة في الأحكام. و عليه، فالأمانة في الموضوعات أيضا لا تقتضى الاجزاء بلا فرق بينها و بين الأمانة في الأحكام.

۲- الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقينا

لا شك في ان العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادی على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لا بد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل- في حقيقته- وظيفة للجاهل الشاك ينتهى إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة و علاج حالة الشك. ثم ان الأصل على قسمين:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۱

و آن گاه که خطای اماره در وقت منکشف می شود از مصلحت واقع، جز مصلحت فضیلت اول وقت فوت نشده است و آنگاه که خطای اماره در خارج وقت منکشف می شود، جز مصلحت وقت، مصلحتی فوت نمی شود. اما مصلحت اصل فعل از مکلف فوت نمی شود چون پس از انکشاف خطا، امکان تحصیل آن وجود دارد. بنابراین چه الزامی وجود دارد که قائل به مصلحتی شویم که با آن، اصل مصلحت فعل جبران شود و در نتیجه، اجزاء لازم آید؟!*

*** و اما در «موضوعات» ظاهرا معروف در نزد علمای امامیه این است که اماره در موضوعات به نحو طریقت مأخوذ است مثل قاعده ید و قاعده صحت و قاعده بازار مسلمین و امثال این ها.

حال اگر اماره به واقع اصابت کرد که مشکلی نیست. و اگر اماره به خطا رفت، واقع همچنان بر حال خود باقی است و به سبب اماره، مصلحتی که با آن مصلحت واقع جبران شود پدید نمی آید.

نهایت امر این است که در صورت خطای اماره، مکلف معذور است و شأن چنین اماره‌ای، شأن اماره در احکام است.

سرّ اینکه اماره مزبور، حمل بر طریقت می شود این است که همان دلیل دالّ بر حجّیت اماره در احکام، با همان لسان بر حجّیت اماره در موضوعات نیز دلالت می کند. نه اینکه سرّ آن این باشد که قول به موضوعیت در موضوعات (همچون باب احکام) محذور تصویب را که همه علماء امامیه بر بطلان آن اجماع دارند، اقتضاء نماید. بنابراین، اماره در موضوعات نیز مقتضی اجزاء نیست و هیچ فرقی بین اماره در موضوعات با اماره در احکام وجود ندارد.

۲- اجزاء در اصول در فرض انکشاف خطا به صورت یقینی:

بدون شک عمل برطبق اصل، وقتی صحیح است که مکلف، دلیل اجتهادی بر حکم نداشته باشد. در این صورت به اصل مراجعه می کند چرا که وظیفه جاهل همین رجوع به اصل است و مکلف برای خروج از تحیر بایستی این وظیفه را انجام دهد.

پس در حقیقت، اصل عبارت از وظیفه جاهل در حال شک است که در مقام عمل نهایتا بایستی برطبق آن عمل کند، زیرا برای رفع تحیر و علاج حالت شک، راه دیگری غیر از این (رجوع به اصل) وجود ندارد و اما اصل بر دو قسم است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۲

۱- أصل عقلی، و المراد منه ما يحكم به العقل و لا- يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، و البراءة

العقلیه التي مرجعها إلى حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحه من الشارع.

۲- أصل شرعی، و هو المَجْعول من الشارع في مقام الشك و الحيرة، فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب و البراءة الشرعية التي مرجعها إلى حكم الشارع بالاباحه، و مثلها أصالة الطهارة و الحلیة.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً- ان بحث الـاجزاء لا- يتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امثال التكليف الواقعي فلا يتصور فيه تفويت المصلحة.

و ثانياً- كذلك لا يتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة و قاعدة التخيير، لأنها- حسب الفرض- لا تتضمن حكماً ظاهرياً، حتى يتصور فيها الاجزاء و الاكتفاء بالمأتى به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب و المعذورية المجردة.

و عليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب و أصالة البراءة و الحلیة و أصالة الطهارة.

و هي لأول و هله لا- مجال لتوهم الاجزاء فيها، لا في الأحكام و لا في الموضوعات، فانها أولى من الأمارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها- كما ذكرنا في صدر البحث- وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل و العلاج الوقتي. اما الواقع فهو على واقعيته، فيتنبز حين العلم به و انكشافه، و لا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلا يتصور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۳

۱- اصل عقلی، که مراد از آن، حکمی است که عقل صادر می‌کند و البته مشتمل بر جعل حکم ظاهری از ناحیه شارع نیست مثل اصل احتياط و قاعده تخيير و اصل براءة عقلی که بازگشت آن به حکم عقل به نفي عقاب بلا بيان است و لذا براءة عقلی جز رفع عقاب مضمون دیگری ندارد نه اینکه معنایش جعل حکم اباحه از جانب شارع باشد.

۲- اصل شرعی، آن است که از جانب شارع در مقام شک و تحيّر جعل می‌شود و متضمن جعل حکم ظاهری است مثل استصحاب و براءة شرعية که بازگشت آن به حکم شارع به اباحه است و از همین قبیل است اصالت طهارت و حلیت.

حال که این مطالب را دانستی، می‌گوئیم:

اولاً- بحث اجزاء در قاعده احتياط، به طور مطلق قابل تصوّر نیست چه احتياط عقلی باشد و چه احتياط شرعی، چرا که در احتياط فرض بر این است که عمل طوری باشد که با آن امثال تکليف واقعي صورت پذيرد و لذا تفويت مصلحت در فرض احتياط، قابل تصوّر نیست.

و ثانياً: همچنین بحث اجزاء در اصول عقلی دیگر مثل براءة و قاعده تخيير، تصوّر نمی‌شود چون مفروض این است که این اصول، متضمن حکم ظاهری‌ای نمی‌باشند تا در آن‌ها، اجزاء و اکتفاء به فعل انجام شده به جای واقع، تصوّر شود. بلکه مضمون این اصول، سقوط عقاب و صرف معذوریت است و لذا بحث اجزاء فقط در مورد اصول شرعية، به جز احتياط، مطرح می‌شود مثل اصل استصحاب و اصل براءة و حلیت و اصالت طهارت.

و در اولین وهله، مجالی برای توهم اجزاء در این اصول نیست نه نسبت به احکام و نه نسبت به موضوعات، چرا که این اصول در عدم اجزاء- در مقایسه با امارات- اولی هستند.

زیرا- چنان‌که در آغاز بحث گفتیم- این اصول، وظیفه عملیه‌ای هستند که جاهل شاگ در مقام عمل برای رفع تحيّر و علاج موقتی به آن‌ها رجوع می‌کند. امّا واقع همچنان بر واقعیت خودش باقی است و هرگاه علم به واقع حاصل شود و واقع منكشف گردد، بر مکلف منجز می‌شود. و در عمل برطبق اصل، هیچ مصلحتی جز رفع تحيّر در هنگام شک، وجود ندارد. و لذا در عمل به اصل، مصلحتی که به وسیله آن، مصلحت واقع جبران شود وجود

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۴

فیه مصلحه وافیه یتدارک بها مصلحه الواقع حتی یقتضی الاجزاء و الاكتفاء به عن الواقع. و لذا افتی علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء فی الاصول العملیه.

و مع هذا، فقد قال قوم من المتأخرین بالاجزاء، منهم شیخنا صاحب الکفایه و تبعه تلمیذه استاذنا الشیخ محمد حسین الاصفهانی قدس سره. و لكن ذلك فی خصوص الاصول الجاریه لتنقیح موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه، کقاعده الطهاره و أصالة الحلیه و استصحابهما، دون الاصول الجاریه فی نفس الأحکام.

و منشأ هذا الرأی عنده اعتقاده بأن دلیل الأصل فی موضوعات الأحکام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر فی موضوع التکلیف و متعلقه بأن یكون مثل قوله علیه السلام: «کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر» يدل على ان کل شیء قبل العلم بنجاسته محکوم بالطهاره. و الحکم بالطهاره حکم بترتیب آثارها و انشاء لأحكامها التکلیفیه و الوضعیه التي منها الشرطیه فتصح الصلاة بمشکوک الطهاره كما تصح بالطاهر الواقعی. و یلزم من ذلك ان یكون الشرط فی الصلاة- حقیقه- أعم من الطهاره الواقعیه و الطهاره الظاهریه.

و إذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لا یكون ذلك موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه، بل یكون بالنسبه إلیه من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل. فلا یتصور حیثئذ معنی لعدم الاجزاء بالنسبه إلی ما أتى به حین الشک و المفروض ان ما أتى به یكون واجدا لشرطه المعتبر فیه تحقیقا، باعتبار ان الشرط هو الأعم من الطهاره الواقعیه و الظاهریه حین الجهل، فلا یكون فیه انکشاف للخلاف و لا فقدان للشرط.

و قد ناقشه شیخنا المیرزا النائینی قدس سره بعدة مناقشات یطول ذکرها و لا یسعها هذا المختصر و الموضوع من المباحث الدقیقه التي هی فوق مستوى کتابنا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۵

ندارد تا مقتضی اجزاء و اکتفاء به آن به جای واقع باشد.

و از این روست که علماء گذشته ما، در اصول عملیه، به عدم اجزاء فتوی داده‌اند.

در عین حال، برخی از متأخرین قائل به اجزاء شده‌اند که یکی از آنان شیخ ما صاحب کفایه است و به دنبال ایشان، شاگردش و استاد ما شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به کمپانی) قائل به اجزاء است. و لكن این قول در خصوص اصولی است که برای تنقیح موضوع تکلیف و تحقیق متعلق تکلیف جاری می‌شوند مثل قاعده طهارت و اصالت حلیت و استصحاب طهارت و حلیت (احکام وضعی)، نه در اصولی که در خود احکام (احکام تکلیفی) جاری می‌شوند.

و منشأ این نظر از سوی صاحب کفایه این است که وی عقیده دارد دلیل اصل در موضوعات احکام، دائره شرط یا جزء معتبر در موضوع و متعلق تکلیف را توسعه می‌دهد. یعنی مثلاً- قول امام علیه السلام که می‌فرماید: «هر چیزی پاک است تا آنجا که بدانی نجس است» دلالت می‌کند بر این که هر چیزی قبل از علم به نجاست آن، محکوم به طهارت است و حکم به طهارت، به معنای حکم به ترتیب آثار طهارت و انشاء احکام تکلیفیه و احکام وضعیه آن است که یکی از این احکام وضعیه، شرطیت (طهارت برای نماز) است. بنابراین نماز خواندن با مشکوک الطهاره صحیح است کما اینکه با طاهر واقعی صحیح می‌باشد.

و لازمه این مطلب این است که شرط در نماز- در حقیقت- اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه باشد. حال که مسئله از این قرار است، پس هرگاه کشف خلاف شود، موجب نمی‌شود که بگوئیم: اکنون کشف شده که عمل انجام شده، فاقد شرطش بوده است، بلکه این کشف خلاف نسبت به شخص جاهل بدین معناست که از زمان ارتفاع جهلش، شرطیت طهارت ظاهری از بین می‌رود (و از این پس بایستی تحصیل طهارت واقعی کند).

و لذا در این صورت، عدم اجزاء نسبت به آنچه مکلف در حین شک انجام داده، معنای درستی ندارد، زیرا فرض بر این است که

آنچه او انجام داده است، تحقیقا واجد شرط معتبر بوده است چرا که شرط طهارت، اعم از طهارت واقعی و طهارت ظاهریه در هنگام جهل است.

بنابراین در صورت مزبور، نه انکشاف خلافی هست و نه فقدان شرطی.

و اما شیخ ما میرزای نائینی (ره) در کلمات صاحب کفایه، چندین مناقشه دارد که ذکر آن‌ها به طول می‌انجامد و این کتاب مختصر گنجایش آن‌ها را ندارد و موضوع نیز از مباحث دقیقی است که بالاتر از سطح این کتاب است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۶

۳- الاجزاء فی الأمارات و الاصول مع انکشاف الخطأ بحجة معتبرة

و هذه أهم مسألة فی الاجزاء من جهة عموم البلوی بها للمكلفین، فان المجتهدین كثيرا ما يحصل لهم تبدل فی الرأی بما یوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهرا. و بتبعهم المقلدون لهم. و المقلدون أيضا قد ینقلون من تقلید شخص إلى تقلید شخص آخر یخالف الأول فی الرأی بما یوجب فساد الأعمال السابقة.

فنعول فی هذه الأحوال: انه بعد قیام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشکال فی وجوب الأخذ بها فی الوقائع اللاحقة غیر المرتبطة بالوقائع السابقة. و لا إشکال- أيضا- فی مضی الوقائع السابقة التي لا یترتب علیها أثر أصلا فی الزمن اللاحق.

و إنما الاشکال فی الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انکشف الخطأ اجتهدا أو تقلیدا فی وقت العبادة و قد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انکشف الخطأ فی خارج الوقت و کان عمله مما یقضى كالصلاة. و مثل ما لو تزوج زوجة بعقد غیر عربی اجتهدا أو تقلیدا ثم قامت الحجة عنده علی اعتبار اللفظ العربی و الزوجة لا تزال موجودة.

فان المعروف فی الموضوعات الخارجية، عدم الاجزاء. اما فی الأحکام، فقد قیل بقیام الإجماع علی الاجزاء لا سيما فی الامور العبادیة، کالمثال الأول المتقدم.

و لكن العمدة فی الباب ان نبحث عن القاعدة ما ذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الاجزاء أو لا تقتضیه؟ و الظاهر انها لا تقتضى الاجزاء. و خلاصة ما ینبغی ان یقال: ان من یدعی الاجزاء لا بد ان یدعی ان المكلف لا یلزمه فی الزمان اللاحق الا العمل علی طبق الحجة الاخيرة التي قامت عنده. و اما عمله السابق فقد کان علی طبق حجة ماضیه علیه فی حينها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۷

۳- اجزاء در امارات و اصول در فرض انکشاف خطا با حجت معتبر:

مسئله فوق، مهم‌ترین مسئله در بحث اجزاء است، چرا که برای عموم مکلفین محل ابتلاء است. و نیز برای مجتهدین بسیار اتفاق می‌افتد که رأیشان متبدل می‌شود به گونه‌ای که ظاهرا موجب فساد اعمال سابق آن‌ها می‌شود و به تبع آن‌ها اعمال مقلدین آن‌ها نیز فاسد می‌شود. و مقلدین نیز گاهی از تقلید شخصی به تقلید شخص دیگر منتقل می‌شوند درحالی که رأی شخص دوم مخالف رأی شخص اول است و این موجب فساد اعمال سابق می‌گردد.

در مورد این احوال، می‌گوئیم:

پس از دستیابی به حجت معتبر جدید توسط مجتهد یا مقلد، بدون اشکال بایستی در وقایع آینده که مرتبط با وقایع سابق نیست، به این حجت جدید تمسک کرد. و همین‌طور بدون اشکال، حوادث سابقه‌ای که اصلا بر آن‌ها اثری در زمان لاحق مترتب نمی‌شود، سپری شده تلقی می‌شوند.

ولی اشکال اصلی در وقایع بعدی‌ای است که مرتبط با وقایع قبلی می‌باشند: مثل اینکه در داخل وقت عبادت، خطا- از روی اجتهاد

یا تقلید- کشف شود درحالی که عمل برطبق حجت سابق انجام گرفته است و یا خطا در خارج وقت کشف شود درحالی که عمل از اموری است که قابل قضاء است مثل نماز. مثال دیگر این است که مردی اجتهادا یا تقلیدا زنی را با عقد غیر عربی به زوجیت خود درآورد و پس از آن حجتی دال بر اعتبار لفظ عربی برایش پیدا شود درحالی که همچنان زوجه‌اش باقی است. معروف این است که در موضوعات خارجیه، (عمل برطبق اماره و اصل) مجزی نیست.

و امّا در احکام، گفته شده که اجماع بر اجزاء قائم شده است به خصوص در امور عبادی همچون مثال اولی که گذشت (مثال انکشاف خطا در وقت یا خارج وقت عبادت).

و لکن بحث عمده در این باب این است که قاعده در اینجا چه اقتضایی دارد؟ آیا مقتضی اجزاء است یا نه؟ ظاهر این است که قاعده، اقتضای اجزاء ندارد.

و خلاصه آنچه باید گفت این است: کسی که ادعای اجزاء دارد باید مدعی شود که بر مکلف در زمان لاحق، لازم است که برطبق حجت بعدی که برایش حاصل شده عمل کند و امّا عمل قبلی‌اش برطبق همان حجت قبلی‌ای است که در حین عمل، داشته است. ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۸

و لکن يقال له، ان التبدل الذی حصل له، اما ان یدعی انه تبدل فی الحکم الواقعی أو تبدل فی الحجّه علیه. و لا ثالث لهما.

اما دعوی التبدل فی الحکم الواقعی فلا إشکال فی بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصویب و هو ظاهر.

و اما دعوی التبدل فی الحجّه، فان أراد ان الحجّه الاولى هی حجه بالنسبه إلى الأعمال السابقة و بالنظر إلى وقتها فقط فهذا لا ینفع فی الاجزاء بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه و آثار الأعمال السابقة، و ان أرد ان الحجّه الاولى هی حجه مطلقا حتی بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه و آثار الأعمال السابقة فالدعوی باطله قطعاً.

لأنه فی تبدل الاجتهاد ینکشف بحجه معتبره ان المدرک السابق لم یکن حجه مطلقا حتی بالنسبه إلى أعماله السابقة، أو انه تخيله حجه و هو لیس بحجه. لا ان المدرک الأول حجه مطلقاً، و هذا الثانی حجه اخرى.

و كذلك الکلام فی تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثانی هو انکشاف بطلان الأعمال الواقعه على طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتیب الاثر على طبق الحجّه الفعلیه فان الحجّه السابقه - أى التقليد الأول - کلا حجه بالنسبه إلى الآثار اللاحقه. و ان کانت حجه علیه فی وقته، و المفروض عدم التبدل فی الحکم الواقعی فهو باق على حاله؛ فيجب العمل على طبق الحجّه الفعلیه و ما تقتضيه. فلا اجزاء الا إذا ثبت الإجماع علیه. و تفصیل الکلام فی هذا الموضوع یحتاج إلى سعه من القول فوق مستوى هذا المختصر. تنبيه فی تبدل القطع

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل على طبق قطعه ثم بان له يقينا خطأه، فانه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۴۹

و لکن در برابر این مدعی گفته می‌شود: تبدیلی که برای مکلف حاصل می‌شود، یا تبدل در حکم واقعی است و یا تبدل در حجتی که برای مکلف حاصل بوده است و شق سوّمی فرض ندارد.

اگر ادعا شود که این تبدل در حکم واقعی است، بدون اشکال باطل است زیرا مستلزم قول به تصویب است و این، امری آشکار است.

و امّا اگر ادعا شود که تبدل در حجت است، یا مراد این است که حجت اول، فقط نسبت به اعمال سابق و نسبت به وقت آن اعمال، حجت است، بنابراین نفی در اجزاء نسبت به اعمال لاحق و آثار اعمال سابق ندارد. و اگر مراد این است که حجت اول، مطلقاً حجت است یعنی حتی نسبت به اعمال لاحق و آثار اعمال سابق نیز حجت دارد، این ادعا قطعاً باطل است. چون در تبدل اجتهاد براساس حجت معتبر کشف می‌شود که مدرک سابق، مطلقاً، حتی نسبت به اعمال آینده مکلف، حجت نبوده است و یا مجتهد

خیال کرده که حجت است و در واقع حجت نبوده است. نه اینکه مدرک اول به طور مطلق حجت بوده و مدرک دوم نیز، حجت دیگری است.

و همین‌طور است سخن در باب تبدل تقلید. چرا که مقتضای تقلید دوم این است که روشن می‌شود اعمالی که برطبق تقلید اول انجام شده باطل بوده است و لذا باید برطبق حجت فعلی (یعنی تقلید دوم) ترتیب اثر داد. چرا که حجت سابق - یعنی تقلید اول - نسبت به آثار لاحق، همچون غیر حجت است، گرچه در وقت خودش بر مکلف حجت بوده است. و از طرفی فرض این است که در حکم واقعی تبدلی رخ نداده است، پس حکم واقعی همچنان بر حال خودش باقی است. از این‌رو واجب است که برطبق حجت فعلی و آنچه اقتضای آن است عمل شود.

پس اجزائی در کار نیست مگر اینکه اجماع بر آن ثابت شود.

و امّا تفصیل سخن در این موضع، محتاج مجال قول بالاتری نسبت به سطح مطالب این کتاب مختصر است (و لذا به کتب بالاتر موکول می‌کنیم).

«تنبیهی در باب تبدل قطع»

اگر مکلف از روی خطا به چیزی قطع پیدا کند و برطبق آن عمل کند و سپس یقیناً برایش

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۰

لا ینبغی الشک فی عدم الاجزاء، و السر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحته الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعى، لأنه فى الحقيقة لا أمر موجه إليه و إنما كان يتخيل الأمر. و عليه، فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء و فى خارجه قضاء.

نعم لو ان العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققا لمصلحته الواقع فانه لا بد ان يكون مجزيا. و لكن هذا أمر آخر اتفاقى ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه انه إذا وجب عليه شيء و كان حصوله يتوقف على مقدمات، فانه لا بد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلى فعل ذلك الشيء بها. و هذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعاً للشك و النزاع، و إنما الذى وقع موضعاً للشك و جرى فيه النزاع عند الأصوليين هو ان هذه اللابديه العقلية للمقدمة التى لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابديه شرعا أيضا؟ يعنى ان الواجب هل يلزم عقلا من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعا؟ أو فقل على نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالى هل يلزم منه عقلا وجوب مقدمته أيضا عند ذلك المولى.

و بعبارة رابعة أكثر وضوحا: ان العقل - لا شك - يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أى يدرك لزومها) و لكن هل يحكم أيضا بانها واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟ و على هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۱

روشن گردد که خطا کرده، در این صورت بدون شک، عملش مجزى نیست و سرّ این مطلب، واضح است. زیرا در هنگام قطع اول، عملی که مصلحت واقع را بوجهی از وجوه، استیفاء کند، انجام نداده است و لذا چگونه ممکن است تکلیف واقعی از او ساقط

شود؟ چون در حقیقت امری متوجه آن عمل که وی انجام داده، نبوده و او خیال می‌کرده که امری در کار است! و بنابراین بر این شخص واجب است که واقع را در وقت به صورت اداء و در خارج وقت بصورت قضاء، امتثال نماید.

آری، اگر اتفاقاً عملی که او قطع به وجوبش پیدا کرده، تأمین‌کننده مصلحت واقع باشد، به ناچار باید آن را مجزی دانست و لکن این مسئله دیگری است و اتفاقی می‌باشد و مجزی بودن آن از این جهت نیست که آن عمل، مقطوع الوجوب بوده است.

مسئله دوم مقدمه واجب

تحریر نزاع:

هر عاقلی وجدانا درک می‌کند که اگر چیزی بر او واجب باشد و حصول آن شیء متوقف بر مقدماتی باشد، به ناچار بایستی ابتداء آن مقدمات را تحصیل کند تا توسط آن‌ها به آن چیز نائل گردد و این مسئله تا این حدّش، محل شک و نزاع نیست. آنچه محل شک واقع شده و اصولیون در آن نزاع کرده‌اند این است که از این ضرورت عقلی - در مورد مقدمه‌ای که واجب جز با انجام آن تمام نمی‌شود - آیا ضرورت شرعی نیز کشف می‌شود یا نه؟

یعنی آیا عقلاً از وجوب شرعی یک واجب، وجوب شرعی مقدمه‌اش هم لازم می‌آید یا نه؟

یا به طور کلی چنین بگو: هر فعلی که در نزد مولایی از موالی واجب باشد، آیا عقلاً از وجوب آن، وجوب مقدمه‌اش نیز در نزد آن مولی لازم می‌آید یا نه؟

و به تعبیر چهارم که وضوح بیشتری دارد می‌گوئیم: بدون شک، عقل بر وجوب مقدمه واجب حکم می‌کند یعنی لزوم مقدمه را درک می‌کند، و لکن بحث این است که آیا عقل بر این مطلب نیز حکم می‌کند که مقدمه در نزد کسی که امر به ذی المقدمه نموده واجب است؟!

با این بیان روشن می‌شود که آنچه در این مسئله محل بحث است، ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۲

مقدمه الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟

و إذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع ان نفهم انه فى أى قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغى ان تدخل هذه المسألة. و توضيح ذلك: ان هذه الملازمة - على تقدير القول بها - تكون على انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم، أو بينة بالمعنى الأخص. [۱۶۶]

فان كانت هذه الملازمة - فى نظر القائل بها - غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم، فاثبات اللازم و هو وجوب المقدمة شرعاً لا يرجع إلى دلالة اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف على حجية هذا الحكم العقلى بالملازمة، و إذا تحققت هناك دلالة فهى من نوع دلالة الإشارة [۱۶۷]. و على هذا فيجب ان تدخل المسألة فى بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، و لا يصح إدراجها فى مباحث الألفاظ. و ان كانت هذه الملازمة - فى نظر القائل بها - ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فاثبات اللازم لا محالة بالدلالة اللفظية و هى الدلالة الالتزامية خاصة. و الدلالة الالتزامية من الظواهر التى هى حجة.

و لعله لأجل هذا ادخلوا هذه المسألة فى مباحث الألفاظ و جعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. و هم على حق فى ذلك إذا كان القائل بالملازمة لا يقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص، و لكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا ان نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها:

يمكن ان تدخل فى مباحث الألفاظ على بعض الأقوال، و يمكن ان تدخل فى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۳

مقدمه واجب از کدام قسم مباحث اصولی است؟

و چون روشن شد که محل نزاع چیست، می‌توانیم بفهمیم که این مسئله مقدمه واجب، می‌بایست در کدامیک از اقسام مباحث اصولی داخل گردد. و توضیح مطلب بدین قرار است:

این ملازمه - در صورتی که بدان قائل شویم - بر سه گونه است: یا ملازمه غیر بین است و یا بین بالمعنی اعم است و یا بین بالمعنی الأخص. [۱۶۸]

اگر این ملازمه در نظر کسی که بدان قائل است، غیر بین یا بین بالمعنی الأعم باشد، اثبات لازم یعنی وجوب شرعی مقدمه، اصلاً به دلالت لفظ باز نمی‌گردد بلکه اثبات آن متوقف بر حجّیت همین حکم عقلی به ملازمه خواهد بود و اگر هم دلالتی محقق شود، از نوع دلالت اشاره می‌شود [۱۶۹] و بنابراین لازم است این مسئله در بحث ملازمات عقلیه غیر مستقل داخل شود و صحیح نیست که در مباحث الفاظ داخل شود.

و اگر این ملازمه در نظر کسی که قائل به آن است، بین بالمعنی الأخص باشد، اثبات لازم به ناچار براساس دلالت لفظی است که مشخصاً همان دلالت التزامیه است و دلالت التزامی از ظواهری است که حجّت شمرده می‌شود.

و شاید به همین خاطر است که علماء این مسئله را در مباحث الفاظ داخل کرده و مشخصاً آن را از مباحث اوامر شمرده‌اند. و البته این ادخال از جانب علماء در صورتی درست است که قائل به ملازمه، آن را بین بالمعنی الأخص بدانند و لکن قضیه، چنین نیست (یعنی ملازمه، بین بالمعنی الأخص نمی‌باشد). بنابراین می‌توانیم بگوئیم که این مسئله به خاطر اختلاف اقوالی که در آن است، دو جهت دارد: ممکن است طبق برخی اقوال (قول به ملازمه بین بالمعنی الأخص) در مباحث الفاظ داخل شود و ممکن است براساس قولی دیگر (ملازمه غیر بین و یا بین اعم) در

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۴

الملازمات العقلیة على البعض الآخر.

و لکن لأجل الجمع بین الجهتين ناسب ادخالها فی الملازمات العقلیة - كما صنعنا - لأن البحث فیها على کل حال فی ثبوت الملازمة، غاية الأمر انه على أحد الأقوال تدخل صغری لحجیة الظهور كما تدخل صغری لحجیة العقل. و على القول الآخر تتمحض فی الدخول صغری لحجیة العقل. و الجامع بینهما هو جعلها صغری لحجیة العقل.

ثمره النزاع

ان ثمره النزاع المتصورة - أولاً و بالذات - لهذه المسألة هی استنتاج وجوب المقدمه شرعاً بالاضافه إلى وجوبها العقلی الثابت. و هذا المقدار كاف فی ثمره المسألة الاصولیة، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله على استنباط الأحكام من أدلتها.

و لکن هذه ثمره غیر عملیة، باعتبار ان المقدمه بعد فرض وجوبها العقلی و لا بدیهة الإتيان بها لا فائده فی القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف ان یرکها بحال ما دام هو بصدد امتثال ذی المقدمه.

و علیه، فالبحث عن هذه المسألة لا یكون بحثاً عملياً مفیداً، بل یبدو لأول وهلة انه لغو من القول لا طائل تحته، مع ان هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم و أدقها و أكثرها بحثاً. و من أجل هذا أخذ بعض الاصولیین المتأخرین یفتشون عن فوائد عملیة لهذا البحث غیر ثمره أصل الوجوب. و فی الحقیقه ان کل ما ذکره من ثمرات لا تسمن و لا تغنی من جوع. (راجع عنها المطولات ان شئت).

فیا ترى هل كان البحث عنها كله لغوا؟ و هل من الأصح ان نترك البحث عنها؟

نقول: لا!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۵

بحث ملازمات عقلی وارد گردد.

و لکن به خاطر جمع بین این دو جهت، مناسب است آن را- چنان که ما چنین کرده‌ایم- در بحث ملازمات عقلیه داخل کنیم، چون در هر حال، بحث در اینجا بر سر ثبوت ملازمه است.

منتها برطبق یک قول (ملازمه بین اخص) به عنوان صغرای حجّیت ظهور قرار می‌گیرد کما اینکه در صغرای حجّیت عقل نیز داخل می‌شود. و برطبق قول دیگر (ملازمه غیر بین یا بین اعم) فقط به عنوان صغرای حجّیت عقل مطرح می‌شود. و جامع بین این دو نظر این است که مسئله مقدمه واجب، صغرای حجّیت عقل می‌باشد.

ثمره نزاع:

ثمره‌ای که اولاً و بالذات برای این نزاع در مسئله مقدمه واجب تصوّر می‌شود این است که می‌توان از وجوب عقلی مقدمه، وجوب شرعی آن را استنتاج کرد. و همین مقدار ثمره، برای یک مسئله اصولی کافی است، زیرا مقصود از علم اصول، کمک گرفتن از مسائل آن برای استنباط احکام از ادله آنهاست.

و لکن این ثمره، ثمره غیر عملی است، زیرا بعد از اینکه فرض کردیم مقدمه وجوب عقلی دارد و تحصیل آن اجتناب‌ناپذیر است، فائده‌ای ندارد که قائل به وجوب شرعی آن شویم یا قائل به عدم وجوبش شویم. زیرا مکلف مادام که در صدد امتثال ذی المقدمه است، به هیچ وجه نمی‌تواند مقدمه را ترک کند و بنابراین، بحث از این مسئله، بحث عملی مفیدی نیست. بلکه در وهله اول چنین به نظر می‌رسد که این بحث، لغو است و فائده‌ای ندارد، با اینکه این مسئله، از مشهورترین و دقیق‌ترین مسائل علم اصول است و بیشترین بحث‌ها در مورد آن صورت گرفته است.

و لذا برخی از اصولیون متأخر در صدد برآمده‌اند که از فوائد عملیه این بحث- غیر از ثمره اصل وجوب- جستجو کنند و در حقیقت، آنچه آنان به عنوان ثمره ذکر کرده‌اند، هیچ فائده‌ای ندارد (و اگر خواستی در این زمینه به کتاب‌های مفصل اصولی مراجعه کن).

حال نظر شما چیست و آیا بحث از این مسئله، به طور کلی لغو است؟ و آیا صحیح‌تر این است که ما این بحث را رها کنیم؟ می‌گوئیم: نه!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۶

ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما ستري، ثم هي ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملي في الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لا يسع الا-صولي ان يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشيء القليل و ان لم تكن هي من المسائل الاصولية. ولذا تجد ان أهم مباحث مسائلنا 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 امور تسعة.

۱- الواجب النفسي والغیری

تقدم فی المقصد الأول معنى الواجب النفسي والغیری، و يجب توضیحهما الآن، فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغیری هو نفس وجوب المقدمه، على تقدير القول بوجوبها. و عليه، فنقول فی تعريفهما:

الواجب النفسی: ما وجب لنفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغیری: ما وجب لواجب آخر.

و هذان التعریفان اسدّ التعریفات لهما و أحسنها، و لكن يحتاجان إلى بعض من التوضیح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطى ان معناها ان يكون وجوب الشيء علّة لنفسه في الواجب النفسی، و ذلك بمقتضى المقابلة لتعریف الواجب الغیری، إذ يستفاد منه ان وجوب الغير علّة لوجوبه كما عليه المشهور. و لا شك في ان هذا محال في الواجب النفسی، إذ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۷

چرا که این مسئله، فوائد علمیه زیادی دارد، گرچه فوائد عملیه نداشته باشد! و نباید این ثمرات علمی، دست کم گرفته شود، چرا که این مسئله با بسیاری از مسائلی که در فقه جنبه عملی دارند مرتبط است مثل بحث از شرط متأخر، مقدمات مفوّته، عبادی بودن بعضی از مقدمات مثل طهارات ثلاث (وضو، غسل و تیمّم) و مباحث دیگری که عالم اصولی نباید نسبت به آن‌ها جاهل یا غافل باشد. و این همه چیز کمی نیست و لو اینکه مقدمه واجب از مسائل اصولی نباشد.

و لذا خواهی دید که اهم مباحث ما در این مسئله، همین اموری است که ناشی از مسئله مقدمه واجب و مثال‌های آن است. اما خود بحث از اصل ملازمه-گویا- بحثی حاشیه‌ای است، بلکه در ذهن اصولیون، در ردیف آخر است. اینک ما به پیروی از علماء اصول، قبل از بحث از اصل مسئله، مقدمات آن را در طی نه مسئله بیان می‌کنیم:

[مقدمات بحث]

۱- واجب نفسی و واجب غیری

معنای واجب نفسی و غیری در جزء اول، ص ۷۷ (عربی) گذشت و اینک لازم است آن‌ها را توضیح دهیم چرا که در اینجا به بحث از آن‌ها احتیاج داریم، زیرا وجوب غیری- به فرض که قائل به وجوب مقدمه باشیم- همان وجوب مقدمه است و لذا در تعریف واجب غیری و نفسی می‌گوئیم:

واجب نفسی: آن است که به خاطر خودش واجب شده نه به خاطر واجب دیگر.

واجب غیری: آن است که به خاطر واجب دیگر، واجب شده است.

این دو تعریف، متقن‌ترین و بهترین تعریف برای دو مفهوم فوق است، ولی احتیاج به اندکی توضیح دارد: اینکه می‌گوئیم: در واجب نفسی «واجب به خاطر خودش واجب شده است» گاهی در اولین وهله، ممکن است کسی چنین بپندارد که معنای عبارت فوق این است که وجوب یک چیز، علت خودش می‌باشد و این توهم به مقتضای مقابله‌ای است که بین تعریف واجب نفسی و تعریف واجب غیری وجود دارد. زیرا از تعریف واجب غیری چنین استفاده می‌شود که- چنان که مشهور گفته‌اند- وجوب غیر، علت وجوب واجب غیری است و بدون شک چنین

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۸

کیف یکون الشيء علّة لنفسه؟

و یندفع هذا التوهم بأدنی تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسی، صحیح لا غبار علیه، و هو نظیر تعبیرهم عن الله تعالی بانه «واجب الوجوب لذاته»، فان غرضهم منه ان وجوده لیس مستفادا من الغير و لا لأجل الغير کالممكن، لا ان معناه انه معلول لذاته. و

كذلك هنا نقول في الواجب النفسي، فان معنى «ما وجب لنفسه» ان وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير، في قبال الواجب الغيرى الذى وجوبه لأجل الغير، لا ان وجوبه مستفاد من نفسه.

و بهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيرى «ما وجب لواجب آخر» فان معناه ان وجوبه لأجل الغير و تابع للغير، لكونه مقدمه لذلك الغير الواجب. و سيأتى فى البحث الآتى توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيرى فى الباب.

۲- معنى التبعية فى الوجوب الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيرا قولهم: «ان الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره»، و لكن هذا التعبير مجمل جدا، لأن التبعية فى الوجوب يمكن ان تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها و بيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

۱- ان يكون معنى الوجوب التبعية هو الوجوب بالعرض. و معنى ذلك انه ليس فى الواقع الا- وجوب واحد حقيقى- و هو الوجوب النفسى- ينسب إلى ذى المقدمه أولا و بالذات و إلى المقدمه ثانيا و بالعرض. و ذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ و المعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك ان هناك وجودا واحدا حقيقيا ينسب إلى اللفظ أولا و بالذات و إلى المعنى ثانيا و بالعرض.

و لكن هذا الوجه من التبعية لا- ينبغى ان يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيرى وجوب حقيقى آخر يثبت للمقدمه غير وجوب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۵۹

چیزی در واجب نفسی محال است، زیرا چگونه یک شیء می تواند علت خودش باشد؟

و این توهم با اندک تأملی برطرف می شود، زیرا این تعبیر در مورد واجب نفسی ایرادی ندارد همان طور که در مورد خداوند چنین تعبیر می کنند که او «واجب الوجود لذاته» است. و منظور حکماء این است که وجود خداوند همانند ممکن الوجود از غیر نیست و به خاطر غیر هم نیست، نه اینکه معنایش این باشد که خداوند معلول خودش می باشد. همین طور در اینجا وقتی در مورد واجب نفسی می گوئیم «به خاطر خودش واجب شده» معنایش این است که وجوبش مستفاد از غیر و برای غیر نیست، به عکس واجب غیرى که وجوبش به خاطر غیر است نه اینکه وجوبش مستفاد از خودش باشد.

و با این بیان معنای واجب غیرى که در تعریف آن گفته اند «واجبى است که به خاطر واجب دیگر، واجب می شود» واضح می شود، زیرا معنایش این است که وجوب آن به خاطر غیر و تابع غیر است زیرا مقدمه برای آن غیرى است که واجب است. و در بحث آینده توضیح معنای تبعیت خواهد آمد تا برای ما روشن شود که مقصود از وجوب غیرى در این باب چیست.

۲- معنای تبعیت در وجوب غیرى

در تعابیر علماء اصول، بسیار شایع است که می گویند: «واجب غیرى در وجوبش تابع وجوب غیر است». و لكن این تعبیر، جدا مجمل است، زیرا برای تبعیت در وجوب، ممکن است چهار معنى تصوّر شود و لذا بایستی این چهار معنا را بیان کنیم و مشخص سازیم که کدام یک از این معانی در اینجا مورد نظر است. لذا می گوئیم:

۱- ممکن است معنای وجوب تبعی، وجوب بالعرض باشد و معنای وجوب بالعرض این است که در واقع جز یک وجوب حقیقی- که همان وجوب نفسی است- در کار نیست و همین وجوب است که اولاً و بالذات به ذی المقدمه و ثانياً و بالعرض به مقدمه نسبت داده می شود. و این امر شبیه انتساب وجود به لفظ و معنی است آنجا که می گویند: معنا به وسیله لفظ موجود است. و مقصود این است که یک وجود حقیقی در کار است که اولاً- و بالذات منسوب به لفظ است و ثانياً و بالعرض منسوب به معنی است. و لكن

این گونه از تبعیت، نمی تواند در اینجا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۰

ذیها النفسی، بأن يكون لكل من المقدمة و ذیها وجوب قائما به حقیقه. و معنى التبعیة فی هذا الوجه ان الوجوب الحقیقی واحد و يكون الوجوب الثانى وجوبا مجازيا. على ان هذا الوجوب بالعرض ليس وجوبا يزيد على اللابديّة العقلیة للمقدمة حتى يمكن فرض النزاع فيه نزاعا عمليا.

۲- ان يكون معنى التبعیة صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغیری على الوجوب النفسى نظیر ترتب أحد الوجودین المستقلین على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلا و لكنه بعد البعث نحو ذیها مرتب علیه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجودا على حصول الاستطاعة، و من قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

و لكن هذا الوجه من التبعیة أيضا لا ینبغى ان يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة- فى الحقیقه- وجوبا نفسيا آخر فى مقابل وجوب ذی المقدمة و إنما يكون وجوب ذی المقدمة له السبق فى الوجود فقط. و هذا ینافی حقیقه المقدمیة فانها لا تكون الا موصلة إلى ذی المقدمة فى وجودها و فى وجوبها معا.

۳- ان يكون معنى التبعیة ترشح الوجوب الغیری من الوجوب النفسى لذی المقدمة على وجه يكون معلولا له و منبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التکوینی کانبعاث الحرارة من النار.

و كأن هذا الوجه من التبعیة هو المقصود للقوم، و لذا قالوا بأن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذیها إطلاقا و اشتراطا لمكان هذه المعلولیة، لأن المعلول لا یتحقق الا حيث تتحقق علته و إذا تحققت العلة لا بد من تحققه بصورة لا یتخلف عنها. و أيضا عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذیها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۱

مقصود و مراد باشد، زیرا مقصود از وجوب غیری، وجوب حقیقی دیگری غیر از وجوب نفسی ذی المقدمه است که برای مقدمه ثابت می شود. یعنی برای هریک از مقدمه و ذی المقدمه، یک وجوب حقیقی جداگانه وجود دارد و اما معنای تبعیت به نحوی که بیان شد این است که وجوب حقیقی یکی است و وجوب دوم، وجوبی مجازی است. به علاوه این وجوب بالعرض، وجوبی زائد بر همان ضرورت عقلی مقدمه نیست تا بتوان نزاعی عملی را در آن فرض کرد.

۲- ممکن است معنای تبعیت، صرف تأخر در وجود باشد که در این صورت ترتب وجوب غیری بر وجوب نفسی، همچون ترتب یکی از دو وجود مستقل بر دیگری می شود. یعنی بعضی که متوجه مقدمه است. بعضی مستقل، اما پس از بعث متوجه به ذی المقدمه و وجودا متأخر از آن است. و لذا از قبیل امر به حج است که وجودا متأخر و مترتب بر حصول استطاعت است. و نیز از قبیل امر به نماز است که بعد از حصول بلوغ یا دخول وقت، محقق می شود.

و لكن این معنا از تبعیت نیز نمی تواند در اینجا مراد باشد، چون اگر چنین معنایی مقصود باشد، بایستی وجوب مقدمه- در حقیقت- وجوب نفسی دیگری در مقابل وجوب ذی المقدمه باشد و وجوب ذی المقدمه نسبت به وجوب مقدمه، صرفا سبقت وجودی داشته باشد و حال آنکه این امر با حقیقت مقدمیت منافات دارد، زیرا مقدمه هم در وجودش و هم در وجوبش، بایستی موصل به ذی المقدمه باشد (نه اینکه خودش مستقل باشد).

۳- ممکن است معنای تبعیت، ترشح وجوب غیری از وجوب نفسی ذی المقدمه باشد به گونه‌ای وجوب غیری معلول وجوب نفسی و منبعث از آن باشد، همان طور که اثر منبعث از مؤثر تکوینی اش می باشد نظیر انبعاث حرارت از آتش.

و گویا (به نظر می رسد) همین معنا از تبعیت، مورد نظر علماء اصول است و لذا گفته اند وجوب مقدمه در اطلاق و اشتراط تابع

وجوب ذی المقدمه است زیرا معلول آن است و معلول هرگز محقق نمی‌شود مگر آنجا که علتش محقق گردد و اگر علتش تحقق یابد، معلول لزوماً بایستی محقق گردد و نمی‌تواند تخلف کند. و نیز علماء در تعلیل امتناع وجوب مقدمه قبل از وجوب ذی المقدمه گفته‌اند که این به خاطر این است که وجود معلول قبل از وجود علتش محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۲

و لكن هذا الوجه لا ينبغي ان يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغيرى و ان اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علّة للوجوب الغيرى فلا يصح فرضه الا علّة فاعليّة تكوينيّة دون غيرها من العلل، فانه لا معنى لفرضه علّة صوريّة أو ماديّة أو غائيّة. و لكن فرضه علّة فاعليّة أيضا باطل جزما، لوضوح ان العلّة الفاعليّة الحقيقيّة للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الأمر.

و الظاهر ان السبب فى اشتهاى معلوليّة الوجوب الغيرى هو ان شوق الأمر للمقدمه هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلى ذى المقدمه، لأن الانسان إذا اشتاق إلى فعل شىء اشتاق بالتبع إلى فعل كل ما يتوقف عليه. و لكن الشوق إلى فعل الشىء من الغير ليس هو الوجوب و إنما الشوق إلى فعل الغير يدفع الأمر إلى الأمر به اذ لم يحصل ما يمنع من الأمر به، فإذا صدر منه الأمر و هو اهل له انتزع منه الوجوب.

و الحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا- للوجوب النفسى فى ذى المقدمه و لا- ينتهى إليه فى سلسله العلل، و إنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسله علله الى الشوق الى ذى المقدمه اذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق إلى ذى المقدمه إذا لم يكن هناك مانع لدى الأمر من الأمر بالمقدمه لأن الشوق- على كل حال- ليس علّة تامه إلى فعل ما يشاق إليه. فتذكر هذا، فانه سينفعك فى وجوب المقدمه المفوته و فى أصل وجوب المقدمه، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمه المفوته قبل وجوب ذیها، و بهذا البيان سيتضح أيضا كيف ان المقدمه مطلقا ليست واجبه بالوجوب المولوى.

۴- ان يكون معنى التبعیه هو ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى و لكن لا بمعنى انه معلول له، بل بمعنى ان الباعث للوجوب الغيرى- على تقدير القول به- هو الواجب النفسى باعتبار ان الأمر بالمقدمه و البعث نحوها إنما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۳

و لكن باید گفت این معنی از تبعیت وجوب غیرى نیز نمی‌تواند مراد باشد گرچه در زبان علماء مشهور است. زیرا اگر وجوب نفسی بخواهد علت وجوب غیرى باشد، فرض صحیحی ندارد مگر اینکه علت فاعلی تکوینی باشد نه علتی دیگر. چون معنا ندارد که آن را علت صوری یا مادی یا غایی فرض کنیم. و لكن فرض اینکه علت فاعلی باشد نیز جزما باطل است، چون واضح است که علت فاعلی حقیقی برای وجوب، خود امر است. و امر، فعل آمر است.

و ظاهر این است که سبب مشهوریت وجوب غیرى این است که شوق آمر به مقدمه، منبعث از شوق او به ذی المقدمه است. زیرا انسان وقتی به انجام کاری شوق پیدا کند، تبعاً به انجام مقدمات آن نیز شوق پیدا می‌کند. و لكن این شوق به انجام کاری توسط دیگری، خود وجوب نیست بلکه این شوق، آمر را وادار می‌کند که به دیگری امر کند که فعل را انجام دهد البته در صورتی که مانعی (مثل تقیه، خوف و ...) برای امر کردن وجود نداشته باشد. اگر با چنین شرایطی از آمر، امر صادر شود و آمر برای امر کردن، اهلیت (علو مرتبه) داشته باشد، از این صدور امر، وجوب انتزاع می‌شود.

حاصل آنکه وجوب غیرى، معلول وجوب نفسی در ذی المقدمه نیست و (وجوب غیرى مقدمه) در سلسله علل، به ذی المقدمه نمی‌رسد، بلکه وجوب غیرى در سلسله علل خود به شوق نسبت به ذی المقدمه منتهی می‌گردد البته در فرضی که مانعی برای آمر از امر کردن به مقدمه، وجود نداشته باشد. زیرا- در هر حال- شوق علت تامه برای انجام آنچه آمر بدان مشتاق است، نیست. این نکته را در خاطر داشته باشید، زیرا به زودی در بحث وجوب مقدمه مفوته و در اصل وجوب مقدمه، بسیار سودمند است. چون با این بیان روشن می‌شود که چگونه می‌توان وجوب مقدمه مفوته را قبل از وجوب ذی المقدمه فرض کرد. همچنین با این بیان روشن

می‌شود که چگونه، مقدمه به طور مطلق، وجوب مولوی ندارد (بلکه وجوبش ارشادی و عقلی است).

۴- ممکن است معنای تبعیت، ترشح وجوب غیری از جانب وجوب نفسی باشد اما نه به این معنا که معلول آن باشد. بلکه بدین معنا که باعث وجوب غیری- به فرض که بدان قائل شویم- واجب نفسی باشد. به اعتبار اینکه امر به مقدمه و بعث و برانگیختن بسوی آن، برای رسیدن به ذی‌المقدمه واجب و تحصیل آن است. پس وجوب مقدمه، راه و طریقی برای رسیدن به ذی‌المقدمه است، و اگر نبود که ذی‌المقدمه، مراد مولی است، مقدمه هم واجب نمی‌شد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۴

هو لغایة التوصل إلى ذیها الواجب و تحصیله، فیکون وجوبها وصله و طریقا إلى تحصیل ذیها و لولا ان ذیها کان مرادا للمولی لما أوجب المقدمة. و یشیر إلى هذا المعنی من التبعیة تعریفهم للواجب الغیری بانه «ما وجب لواجب آخر»، أى لغایة واجب آخر و لغرض تحصیله و التوصل إلیه، فیکون الغرض من وجوب المقدمة على تقدير القول به هو تحصیل ذیها الواجب. و هذا المعنی هو الذی ینبغی ان یکون معنی التبعیة المقصودة فی الوجوب الغیری. و یلزمها ان یکون الوجوب الغیری تابعا لوجوبها إطلاقا و اشتراطا.

و علیه، فالوجوب الغیری وجوب حقیقی و لكنه وجوب تبعی توصلی آلی، و شأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فکما ان المقدمة بما هی مقدمة لا یقصد فاعلها الا التوصل إلى ذیها، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصیل ذیها، کالآله الموصلة التي لا تقصد بالأصالة و الاستقلال.

و سر هذا واضح، فان المولی- بناء على القول بوجوب المقدمة- إذا أمر بذی المقدمة فانه لا بد له لغرض تحصیله من المكلف ان يدفعه و یبعثه نحو مقدماته فیأمره بها توصلا إلى غرضه. فیکون البعث نحو المقدمة- على هذا- بعثا حقیقیا، لا انه یتبع البعث إلى ذیها على وجه ینسب إلیها بالعرض کما فی الوجه الأول، و لا انه یبعثه ببعث مستقل لنفس المقدمة و لغرض فیها بعد البعث نحو ذیها کما فی الوجه الثانی، و لا ان البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذیها على وجه یکون معلولا له کما فی الوجه الثالث. و سیأتی تتمه للبحث فی المقدمات المفوتة.

۳- خصائص الوجوب الغیری

بعد ما اتضح معنی التبعیة فی الوجوب الغیری تتضح لنا خصائصه التي بها یمتاز عن الوجوب النفسی، و هی امور:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۵

و تعریفی که علماء از واجب غیری کرده‌اند، به همین معنا اشاره دارد، می‌گویند: «واجب غیری آن است که به خاطر واجب دیگر واجب شده است». یعنی واجب غیری، برای یک واجب دیگر و رسیدن و تحصیل آن واجب شده است و لذا غرض از وجوب مقدمه- به فرض که به آن قائل شویم- تحصیل ذی‌المقدمه واجب است.

و همین معنای چهارم است که می‌تواند در معنای تبعیت در وجوب غیری، مراد و مقصود باشد و لازمه آن این است که وجوب غیری از حیث اطلاق و اشتراط تابع خود مقدمه باشد.

و بنابراین، وجوب غیری، وجوبی حقیقی است ولی در عین حال وجوب تبعی توصلی آلی (ابزاری) است. و وضعیت وجوب مقدمه، همان وضعیت خود مقدمه است، یعنی همان‌طور که مقدمه از آن حیث که مقدمه است طوری است که فاعل آن را صرفا برای رسیدن به ذی‌المقدمه انجام می‌دهد، وجوب مقدمه نیز صرفا برای رسیدن و تحصیل ذی‌المقدمه است، مثل ابزاری که اصالتا و استقلالا خودش قصد نمی‌شود (بلکه با آن کار دیگری انجام می‌شود).

و سرّ این مطلب آشکار است، چون مولی- بنا بر قول به وجوب مقدمه- وقتی به ذی‌المقدمه امر کند، برای رسیدن به غرضش که

همان انجام و تحصیل آن توسط مکلف می‌باشد، بایستی مکلف را به سمت انجام مقدمات آن وادار و تحریک کند و لذاست که برای رسیدن به غرضش، امر به مقدمات را برای مکلف صادر می‌کند. پس برانگیختن به سمت مقدمه - بنا بر آنچه گفتیم - بعثی حقیقی است، نه اینکه تابع بعث به سمت ذی المقدمه باشد و بالعرض (مجازاً) به مقدمه نسبت داده شود کما اینکه در وجه اول از معنای چهار گانه تبعیت، چنین بود. و نه چنین است که مولی، مکلف را با بعثی مستقل و برای غرضی در خود مقدمه پس از بعث به سمت ذی المقدمه، برانگیزد کما اینکه در وجه دوم گذشت. و نه به این معناست که بعث به سمت مقدمه از آثار بعث به سمت ذی المقدمه باشد به صورتی که معلول آن تلقی شود کما اینکه در وجه سوم گذشت. و به زودی باقی مانده این بحث در باب مقدمات مفوّه خواهد آمد.

۳- ویژگی‌های وجوب غیری

پس از روشن شدن معنای تبعیت در وجوب غیری، ویژگی‌هایی که با آن‌ها وجوب غیری از وجوب نفسی ممتاز می‌گردد، مشخص می‌شود. این ویژگی‌ها عبارتند از:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۶

۱- ان الواجب الغیری کما لا- بعث استقلالی له- کما تقدم- لا إطاعة استقلالی له، و إنما إطاعته کوجوبه لغرض التوصل إلی ذی المقدمه، بخلاف الواجب النفسی فانه واجب لنفسه و يطاع لنفسه.

۲- انه بعد ان قلنا إنه لا إطاعة استقلالی للوجوب الغیری و إنما إطاعته کوجوبه لصرف التوصل إلی ذی المقدمه فلا بد الا یكون له ثواب علی إطاعته [۱۷۰] غیر الثواب الذی یحصل علی إطاعة وجوب ذی المقدمه، کما لا عقاب علی عصیانه غیر العقاب علی عصیان وجوب ذی المقدمه. و لذا نجد ان من ترک الواجب بترک مقدماته لا یتحق أكثر من عقاب واحد علی نفس الواجب النفسی، لا انه یتحق عقابات متعدده بعدد مقدماته المتروکه.

و اما ما ورد فی الشریعه من الثواب علی بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب علی المشی علی القدم إلی الحج أو زیارة الحسین علیه السّلام و انه فی کل خطوه کذا من الثواب فینبغی - علی هذا- ان یحمل علی توزیع ثواب نفس العمل علی مقدماته باعتبار «انّ افضل الأعمال أحمرها»، و كلما کثرت مقدمات العمل و زادت صعوبتها کثرت حمازة العمل و مشقته، فینسب الثواب إلی المقدمه مجازاً ثانیاً و بالعرض، باعتبار انها السبب فی زیاده مقدار الحمازة و المشقه فی نفس العمل، فتکون السبب فی زیاده الثواب، لا ان الثواب علی نفس المقدمه.

و من أجل انه لا- ثواب علی المقدمه استشکلوا فی استحقاق الثواب علی فعل بعض المقدمات، کالطهارات الثلاث، الظاهر منه ان الثواب علی نفس المقدمه بما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۷

۱- واجب غیری، همان‌طور که بعث مستقلی ندارد- چنان‌که گذشت- اطاعت مستقلی هم ندارد، بلکه اطاعتش همانند وجوبش برای رسیدن به ذی المقدمه است، برخلاف واجب نفسی که وجوب نفسی و اطاعت نفسی دارد.

۲- پس از اینکه گفتیم وجوب غیری، اطاعت استقلالی ندارد، بلکه اطاعتش همچون وجوبش صرفاً برای رسیدن به ذی المقدمه است، پس بایستی ثوابی برای اطاعت آن [۱۷۱] غیر از ثوابی که برای اطاعت ذی المقدمه منظور می‌شود وجود نداشته باشد. کما اینکه عقابی هم بر عصیانش غیر از همان عقابی که بر عصیان ذی المقدمه مترتب می‌شود، نیست.

و لذا می‌بینیم کسی که با ترک مقدمات، واجبی را ترک کند، بیش از یک عقاب بر خود واجب نفسی را مستحق نیست، نه اینکه

به تعداد مقدماتی که ترک کرده، استحقاق عقاب‌های متعدد داشته باشد. و اما آنچه در شریعت وارد شده که بر بعضی مقدمات، ثواب داده می‌شود مثل اینکه برای قدم برداشتن به سمت حج یا زیارت امام حسین علیه السلام و یا در هر قدمی فلان مقدار ثواب منظور می‌شود- براساس آنچه گفتیم- بایستی حمل بر این معنی شود که ثواب خود عمل، بر مقدماتش توزیع می‌شود (نه اینکه خود مقدمه ثواب مستقل دارد). و این به اعتبار این است که برترین اعمال، سخت‌ترین آن‌هاست و هرچه مقدمات عمل بیشتر و سختی‌اش افزون‌تر باشد، دشواری و مشقت انجامش بیشتر می‌شود. بنابراین انتساب ثواب به مقدمه، ثابا و بالعرض (مجازا) است، چرا که مقدمه سبب می‌شود که مقدار مشقت و سختی در خود عمل زیاد شود.

پس مقدمه سبب برای زیادت ثواب است، نه اینکه ثواب بر خود مقدمه باشد.

و چون ثوابی برای خود مقدمه نیست، برخی در استحقاق ثواب بر انجام بعضی مقدمات مثل وضو و غسل و تیمم اشکال کرده‌اند، درحالی‌که ظاهر این است که ثواب بر خود این مقدمات

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۸

هی، و سیأتی حله ان شاء الله تعالی.

۳- ان الوجوب الغیری لا یكون الا توصلیا، اى لا یكون فى حقیقه عبادیا و لا یقتضى فى نفسه عبادیه المقدمه اذ لا یتحقق فیہ قصد الامتثال على نحو الاستقلال كما قلنا فى الخاصه الاولى انه لا إطاعة استقلالیه له، بل إنما یؤتی بالمقدمه بقصد التوصل إلى ذیها و إطاعة أمر ذیها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذیها. و من هنا استشكلوا فى عبادیه بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. و سیأتی حله ان شاء الله تعالی.

۴- ان الوجوب الغیری تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقا و اشتراطا و فعلیه و قوه، قضاء لحق التبعیه، كما تقدم. و معنی ذلك انه كل ما هو شرط فى وجوب ذی المقدمه فهو شرط فى وجوب المقدمه، و ما لیس بشرط لا یكون شرطا لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذی المقدمه تحقق معه وجوب المقدمه. و على هذا قیل یستحيل تحقق وجوب فعلی للمقدمه قبل تحقق وجوب ذیها لاستحالة حصول التابع قبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناء على ان وجوب المقدمه معلول لوجوب ذیها.

و من هنا استشكلوا فى وجوب المقدمه قبل زمان ذیها فى المقدمات المفوتة كوجوب الغسل - مثلا - قبل الفجر لإدراك الصوم على طهاره حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر یكون مفوتا للواجب فى وقته و لهذا سمیت مقدمه مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت یكون مفوتا للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لا- یجب قبل وقته فكیف تفرض فعلیه وجوب مقدمته؟ و سیأتی ان شاء الله تعالی حل هذا الاشكال فى بحث المقدمات المفوتة.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۶۹

تعلق می‌گیرد و ان شاء الله به زودی حل این اشکال خواهد آمد.

۳- وجوب غیری، صرفا وجوب توصلی است یعنی در حقیقت، تعبدی و عبادی نیست و فی نفسه اقتضای عبادیت مقدمه را ندارد زیرا در آن قصد امتثال به نحو استقلالی محقق نمی‌شود.

کما اینکه در خاصیت اول گفتیم که وجوب غیری، اطاعت مستقل ندارد، بلکه مقدمه برای رسیدن به ذی المقدمه و اطاعت امر آن انجام می‌شود، بنابراین مقصود از امتثال امر به مقدمه، امتثال امر به ذی المقدمه است.

و از همین جاست که عده‌ای در عبادیت بعضی مقدمات مثل طهارات سه گانه (وضو و غسل و تیمم) اشکال کرده‌اند و به زودی حل این اشکال نیز - ان شاء الله - خواهد آمد.

۴- وجوب غیری- بنا بر تبعیت که قبلا گذشت- از حیث اطلاق و اشتراط و فعلیت و قوه، تابع وجوب ذی المقدمه است. یعنی هرچه

در وجوب ذی المقدمه شرط باشد در وجوب مقدمه نیز شرط است و هرچه در وجوب ذی المقدمه شرط نباشد، شرط وجوب مقدمه هم نیست. کما این که هرگاه وجوب ذی المقدمه محقق شود، همراه با آن وجوب مقدمه هم محقق می‌شود و لذا گفته‌اند محال است که قبل از تحقق وجوب ذی المقدمه، وجوب فعلی (بالفعل) مقدمه تحقق یابد چون محال است تابع قبل از حصول متبوع، حاصل شود. و یا به خاطر اینکه محال است معلول - بنا بر اینکه وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه باشد - قبل از حصول علتش، محقق گردد.

و بدین خاطر برخی در وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه در بحث مقدمات مفوّته اشکال کرده‌اند نظیر وجوب غسل - مثلاً - قبل از طلوع فجر (سپیده صبح) برای درک روزه با طهارت از طلوع فجر. می‌دانیم که عدم تحصیل غسل قبل از فجر، باعث فوت واجب (روزه) در وقتش (از طلوع فجر تا مغرب) می‌شود و بدین خاطر، این غسل مقدمه مفوّته نامیده شده چرا که ترک آن قبل از وقت، موجب فوت واجب در وقتش می‌شود. و لذا قائل به وجوب آن قبل از وقت شده‌اند، با اینکه خود روزه قبل از وقتش واجب نیست، پس (سؤال اینست که) چگونه می‌توان فرض کرد که وجوب مقدمه آن قبل از وقت فعلیت دارد؟ و به زودی ان‌شاءالله حل این اشکال - نیز - در بحث مقدمات مفوّته خواهد آمد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۰

۴- مقدمه الوجوب

قسّموا المقدمه إلى قسمين مشهورين:

۱- مقدمه الوجوب، و تسمی المقدمه الوجوبیه و هی: ما يتوقّف علیها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب علی قول مشهور. و قيل انها تؤخذ فی الواجب علی وجه تكون مفروضه التحقق و الوجود علی قول آخر، و مع ذلك تسمی مقدمه الوجوب. و مثالها الاستطاعه بالنسبه إلى الحج، و کالبلوغ و العقل و القدره بالنسبه إلى جميع الواجبات، و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المشروط.

۲- مقدمه الواجب، و تسمی المقدمه الوجودیه و هی: ما يتوقّف علیها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجوب بالنسبه إليها مطلقاً و لا تؤخذ بالنسبه إليه مفروضه الوجود، بل لا بد من تحصيلها مقدمه لتحصيله كالوضوء بالنسبه إلى الصلاة، و السفر بالنسبه إلى الحج و نحو ذلك. و يسمى الواجب بالنسبه إليها الواجب المطلق.

و المقصود من ذکر هذا التقسيم بیان ان محل النزاع فی مقدمه الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعنی المقدمه الوجودیه، دون المقدمه الوجوبیه. و السر واضح لأنه إذا كانت المقدمه الوجوبیه مأخوذه علی انها مفروضه الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خلف، فلا يجب تحصيل الاستطاعه لأجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعه وجب الحج عندها. و ذلك نظیر الفوت فی قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»، فانه لا يجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۱

۴- مقدمه وجوب

علماء مقدمه را به دو قسم مشهور تقسیم کرده‌اند:

۱- (مقدمه وجوب) که مقدمه وجوبیه نامیده می‌شود و آن، مقدمه‌ای است که خود وجوب بر آن توقف داشته باشد، یعنی - طبق قول مشهور - شرط وجوب باشد. طبق قول دیگری گفته‌اند مقدمه‌ای است که در واجب اخذ می‌شود به گونه‌ای که تحقق و وجود آن مفروض گرفته می‌شود و در عین حال، مقدمه وجوب نامیده می‌شود. و مثال آن، استطاعت نسبت به حج و همچنین بلوغ و عقل

و قدرت نسبت به همه واجبات است. [۱۷۲] و واجب نسبت به چنین مقدمه‌ای، «واجب مشروط» نامیده می‌شود.

۲- (مقدمه واجب) که مقدمه وجودیه نامیده می‌شود و آن، مقدمه‌ای است که علی الفرض خود وجوب مقتید به آن نیست ولی وجود واجب، مقتید به آن است، یعنی وجوب نسبت به آن مطلق است. و این مقدمه در مقایسه با واجب، مفروض الوجود نیست بلکه بایستی برای تحصیل واجب، این مقدمه را تحصیل کرد مثل وضو نسبت به نماز و سفر نسبت به حج و امثال این‌ها. و واجب نسبت به چنین مقدمه‌ای «واجب مطلق» نامیده می‌شود. (درباره واجب مشروط و مطلق به جزء اول ص ۸۷ متن عربی - مراجعه کن). و مقصود از ذکر این تقسیم، بیان این نکته بود که محل نزاع در مقدمه واجب، فقط قسم دوم یعنی مقدمه وجودیه است نه مقدمه وجوبیه. و سرّ این نکته واضح است زیرا اگر مقدمه وجوبیه به عنوان امری مفروض الحصول باشد، دیگر وجوب تحصیل آن معنایی ندارد چرا که خلف (خلاف فرض) است. بنابراین تحصیل استطاعت برای حج واجب نیست بلکه حصول استطاعت اگر خود به خود پدید آمد، آنگاه حج واجب می‌شود. و این مسئله شبیه مسئله «فوت» در کلام معصوم علیهم السّلام است که می‌فرماید: «آنچه را فوت شده به همان صورت، قضا کن» که در اینجا تحصیل فوت برای امتثال امر به قضا، واجب نیست، بلکه اگر خود به خود فوت صورت گرفت، قضا واجب می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۲

۵- المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلى قسمين: داخلية و خارجية.

۱- المقدمة الداخلية: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. و إنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتراف المركب متوقف في وجوده على اجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين، و إنما سميت «داخلية» فلاجل ان 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 هو بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو ان ذلك يختص بالخارجية؟ و لقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية. و سندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

الأول- إنكار المقدمية للجزء رأساً، باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالأسر فكيف يفرض توقف الشيء على نفسه؟

الثاني- بعد تسليم ان الجزء مقدمة، و لكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيري ما دام انه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض انه جزء الواجب بالوجوب النفسى، و ليس المركب الا- اجزاء بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. و حينئذ لو وجب الجزء بالوجوب الغيري أيضاً لا تصف الجزء بالوجوبين.

و قد اختلفوا في بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، و لا يهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على 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 نطوى عنه صفحا محيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۳

۵- مقدمه داخلیه

مقدمه وجودیه به دو قسم تقسیم می‌شود: داخلی و خارجی.

۱- «مقدمه داخلی» آن است که جزء واجب مرکب مثل نماز باشد. و اینکه علماء جزء را به عنوان مقدمه شمرده‌اند بدین اعتبار است که مرکب در وجودش متوقف بر اجزایش می‌باشد و لذا هر جزئی فی نفسه، مقدمه وجود مرکب است مثل تقدم یک بر دو. و اینکه مقدمه داخلی نامیده شده به خاطر همین است که جزء داخل در قوام مرکب است و مرکب، وجود مستقلی غیر از همان وجود اجزاء ندارد.

۲- «مقدمه خارجی» و آن هر چیزی است که واجب بر آن متوقف بوده، وجودی مستقل و خارج از وجود واجب داشته باشد. و غرض از ذکر این تقسیم، بیان این نکته است که نزاع در مقدمه واجب، آیا شامل مقدمه داخلی نیز می‌شود یا مختص مقدمه خارجی است؟

عده‌ای از علماء، شمول نزاع نسبت به مقدمه داخلی را انکار کرده‌اند و تکیه آن‌ها در این انکار، یکی از دو امر زیر است: (اول) اساساً مقدمه بودن جزء، مورد انکار است زیرا مرکب، تماماً همان خود اجزاء است و لذا چگونه می‌توان فرض کرد که چیزی بر خودش توقف داشته باشد.

(دوم) اگر فرض کنیم که جزء، مقدمه است، اما اتصاف آن به وجوب غیری- مادام که وجوب نفسی دارد- محال است زیرا فرض این است که جزء واجبی است که وجوب نفسی دارد و مرکب هم تماماً چیزی جز اجزاء نیست. و بنابراین واجب بر اجزایش پخش می‌شود. حال اگر جزء، وجوب غیری نیز داشته باشد، بایستی جزء به دو وجوب متصف شود. و علماء در بیان چرایی محال بودن اجتماع دو وجوب اختلاف کرده‌اند، ولی پس از اتفاق نظر آن‌ها در محال بودن آن، بیان وجه آن مهم نیست (و به هر حال اجتماع در شیء واحد محال است).

و از آنجا که این بحث چندان فائده عملی ندارد- و لو اینکه فرض کنیم در مسئله وجوب مقدمه، فائده‌ای عملی موجود است- و چون این بحث دقیق و طولانی است، ما از آن صرف نظر می‌کنیم و طالبین را به کتب مفصل تر ارجاع می‌دهیم.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۴

۶- الشرط الشرعی

ان المقدمة الخارجیة تنقسم إلى قسمین: عقلیة و شرعیة.

۱- المقدمة العقلیة: هی کل أمر یتوقف علیه وجود الواجب توقفاً واقعياً یدرکه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، کتوقف الحج علی قطع المسافة.

۲- المقدمة الشرعیة: هی کل أمر یتوقف علیه الواجب توقفاً لا یدرکه العقل بنفسه، بل یتبث ذلك من طریق الشرع، کتوقف الصلاة علی الطهارة و استقبال القبلة و نحوهما. و یسمى هذا الأمر أیضاً الشرط الشرعی، باعتبار أخذه شرطاً و قیداً 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 أعظم مشایخنا- علی ما یتظهر من بعض تقریرات درسه إلى ان الشرط الشرعی کالجزء لا یکون واجباً بالوجوب الغیری، و سماه «مقدمه داخلی» بالمعنی الأعم، باعتبار ان التقييد لما كان داخلًا فی المأمور به و جزءاً له [۱۷۳] فهو واجب بالوجوب النفسی. و لما كان انتزاع التقييد إنما یکون من القيد- أي منشأ انتزاعه هو القيد- و الأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا- وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه، فیکون الأمر النفسی المتعلق بالتقييد متعلقًا بالقيد؛ و إذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف یکون مرة أخرى واجباً بالوجوب الغیری؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۵

۶- شرط شرعی

مقدمه خارجی به دو قسم تقسیم می‌شود: عقلی و شرعی.

۱- (مقدمه عقلیه) هر چیزی است که وجود واجب بر آن توقف واقعی داشته باشد، یعنی توقفی که عقل به تنهایی و بدون کمک گرفتن از شرع آن را درک کند مثل توقف حج بر طی مسافت.

۲- (مقدمه شرعیه) هر چیزی است که واجب بر آن متوقف باشد البته توقفی که عقل به تنهایی آن را درک نمی‌کند بلکه از طریق شرع (این توقف) ثابت می‌شود مثل: توقف نماز بر طهارت و روبه‌قبله ایستادن و امثال این دو. و چنین امری «شرط شرعی» نیز نامیده می‌شود چرا که در نزد شارع، چنین چیزی به عنوان شرط و قید در مأمور به أخذ می‌شود. مثل کلام معصوم علیهم السلام که فرمود: «نماز نیست مگر با طهارت» که از آن، شرطیت طهارت برای نماز استفاده می‌شود.

و غرض از ذکر این تقسیم بیان این نکته بود که آیا نزاع در مقدمه واجب، شامل شرط شرعی می‌شود یا نه؟ بعضی از بزرگان مشایخ ما- آن چنان که از برخی تقریرات درس‌های آنان به دست می‌آید- معتقد شده‌اند که شرط شرعی همانند جزء، وجوب غیری ندارد و آن را (مقدمه داخلیه به معنای عام) نامیده‌اند. چرا که وقتی تقييد داخل در مأمور به و جزء آن باشد، [۱۷۴] پس وجوب نفسی دارد و از آنجا که انتزاع تقييد، صرفاً از وجود قید است- یعنی منشأ انتزاع تقييد، قید است- و امر به عنوان منتزع، به منزله امر به منشأ انتزاع است- چرا که عنوان منتزع، جز به وجود منشأ انتزاعش، وجودی ندارد- پس امر نفسی متعلق به تقييد، متعلق به قید می‌شود. و اگر قید واجب نفسی باشد، چگونه می‌تواند بار دیگر وجوب غیری پیدا کند؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۶

و لکن هذا کلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهاني رحمه الله و قد ناقشه في مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. و هو على حق في مناقشاته:

اما أولا، فلان هذا القيد المفروض دخوله في المأمور به لا يخلو، اما ان يكون دخيلا في أصل الغرض من المأمور به، و اما ان يكون دخيلا في فعلية الغرض منه، و لا ثالث لهما.

فان كان من قبيل الأول، فيجب ان يكون مأمورا به بالأمر النفسي، و لكن بمعنى ان متعلق الأمر لا بد ان يكون الخاص بما هو خاص و هو المركب من المقيد و القيد فيكون القيد و التقييد معا داخلين. و السر في ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلى إرادة ما هو واف بالغرض و ما يفى بالغرض- حسب الفرض- هو الخاص بما هو خاص، أي المركب من المقيد و القيد، لا ان الخصوصية تكون خصوصية في المأمور به المفروغ عن كونه مأمورا به، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذي الخصوصية ليس وحده دخيلا في الغرض. و على هذا فيكون هذا القيد جزءا من المأمور به كسائر اجزائه الأخرى، و لا- فرق بين جزء و جزء في كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسميه مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسميته بالشرط.

و ان كان من قبيل الثاني، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطا شرعيا أو عقليا و مثل هذا لا يعقل ان يدخل في حيز الأمر النفسي، لأن الغرض- كما قلنا- لا يدعو بالأصالة إلا إلى إرادة ذات ما يفى بالغرض و يقوم به في الخارج، و اما ما له دخل في تأثير السبب، أي في فعلية الغرض فلا- يدعو إليه الغرض في عرض ذات السبب، بل الذي يدعو إلى ايجاد شرط التأثير لا بد ان يكون غرضا تبعا يتبع الغرض الأصلي و ينتهي إليه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۷

و لکن این سخن، در نظر شیخ ما محقق اصفهانی رحمه الله، متقن نیست و ایشان در مجلس بحثش مناقشات مفیدی نسبت به این سخن داشتند و به نظر ما این مناقشات، بر حق است، زیرا:

(اولاً) این قیدی که علی الفرض داخل در مأمور به است، یا داخل در اصل غرض از مأمور به است و یا در فعلیت غرض از مأمور به دخیل است و فرض سومی وجود ندارد.

اگر از قبیل (اول) باشد (یعنی دخیل در اصل غرض باشد) لازم است که قید، مأمور به نفسی باشد، بدین معنا که بایستی متعلق امر، خاص از آن حیث که خاص است، باشد یعنی مرکب از مقید و قید. و بنابراین قید و تقیید هر دو داخل اند (نه اینکه تقیید داخل باشد و قید، خارج). و سر این نکته واضح است زیرا غرض، اصالتاً داعی بر اراده چیزی است که وافی به غرض باشد و- به حسب فرض- چیزی که وافی به غرض است خاص بما هو خاص یعنی مرکب از مقید و قید است، نه اینکه خصوصیت مورد نظر، خصوصیتی در مأمور به، فارغ از اینکه مأمور به است یا نه، باشد.

زیرا فرض بر این است که ذات مأمور به که دارای خصوصیت مزبور است، به تنهایی دخیل در غرض نیست و بنابراین، قید مزبور مانند اجزاء دیگر، جزئی از مأمور به خواهد بود. و فرقی بین اجزاء از حیث اینکه همگی از مقدمات داخلیه هستند، وجود ندارد. و لذا نامگذاری این جزء به نام مقدمه داخلیه بالمعنی الاعم، وجهی ندارد بلکه به نحو مطلق، مقدمه داخلیه است، کما اینکه شرط نامیدن آن، وجهی ندارد.

و اگر از قبیل (دوم) باشد (یعنی دخیل در فعلیت غرض باشد)، این از خصوصیات شرط است، چه شرط شرعی باشد و چه شرط عقلی. و مثل چنین چیزی، معقول نیست که در حیطه امر نفسی داخل شود. چون غرض- همان طور که گفتیم- اصالتاً داعی نمی شود مگر بر اراده ذات چیزی که وافی به غرض باشد و غرض در خارج، قائم به آن است. و اما غرض نسبت به آنچه که در تأثیر سبب یعنی در فعلیت غرض دخیل است، در عرض ذات سبب، داعی نمی شود. بلکه آنچه که داعی بر ایجاد شرط تأثیر می شود، می بایست غرضی تبعی باشد که به دنبال و تابع غرض اصلی است و بدان منتهی می شود. [۱۷۵]

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۸

و لا- فرق بین الشرط الشرعی و غیره فی ذلک، و إنما الفرق ان الشرط الشرعی لما كان لا يعلم دخله فی فعلیه الغرض الا من قبل المولی، كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا- بد ان ینبه المولی علی اعتباره و لو بأن یأمر به، اما بالأمر المتعلق بالمأمور به أى يأخذه قیداً فیہ كأن یقول مثلاً: صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن یقول مثلاً: تطهر للصلاة، و علی جمیع الأحوال لا تكون الإرادة المتعلقة به فی عرض ارادة ذات السبب حتی یکون مأموراً به بالأمر النفسی، بل الارادة فیہ تبعیه و کذا الأمر به.

فان قلتم: علی هذا- یلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت: من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، و الا كان الاشتراط لغوا و عبثاً.

و اما ثانياً، فلو سلمنا دخول التقیید فی الواجب علی وجه یکون جزءاً منه فان هذا لا یوجب ان یکون نفس القید و الشرط الذی هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقیید مقدمه داخلیه، بل هو مقدمه خارجیه، فان وجود الطهارة- مثلاً- یوجب حصول تقیید الصلاة بها، فتكون مقدمه خارجیه للتقید 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 جزءاً.

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.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۷۹

و از این جهت فرقی بین شرط شرعی و غیر آن وجود ندارد، بلکه تنها فرق این است که شرط شرعی به گونه‌ای است که دخالت آن در فعلیت غرض جز از ناحیه مولی معلوم نمی‌شود مثل:

شرط طهارت و استقبال (روبه قبله ایستادن) و امثال این‌ها نسبت به نماز. و لذا بایستی خود مولی به معتبر بودن این گونه شروط، اشاره کند و لو از این طریق که آن‌ها امر کند، حال یا با همان امری که متعلق به مأمور به است یعنی آن را به عنوان قیدی در مأمور به اخذ کند مثل اینکه - مثلاً - بگوید: «نماز با طهارت بخوان». یا با امری مستقل، امر کند مثل اینکه - مثلاً - بگوید: برای نماز، تحصیل طهارت کن. و در هر حال، اراده‌ای که به شرط تعلق می‌گیرد در عرض اراده ذات سبب نیست تا مأمور به نفسی باشد، بلکه اراده آن و همچنین امر به آن، تبعی است.

حال اگر شما بگوئید - بنابراین - لازم می‌آید در صورتی که مکلف ذات سبب واجب را بدون شرطش انجام دهد، بایستی امر متعلق به آن واجب، ساقط گردد (و حال آنکه چنین نیست)! در پاسخ می‌گوییم: یکی از لوازم اشتراط این است که صرف انجام سبب بدون شرطش، موجب سقوط امر نمی‌شود و الا بایستی اشتراط، لغو و بیهوده باشد. [۱۷۶]

و اما (ثانیا): اگر بپذیریم که تقیید در واجب داخل است به گونه‌ای که جزء آن است، اما این موجب نمی‌شود که خود قید و شرط که به حسب فرض، منشأ انتزاع تقیید می‌باشند، مقدمه داخلیه محسوب شوند، بلکه قید و شرط، مقدمه خارجیه است. زیرا وجود طهارت - مثلاً - موجب حصول تقیید نماز به طهارت می‌شود و لذا وجود طهارت، مقدمه‌ای است خارجی برای تقییدی که به حسب فرض - جزء نماز است و این، شبیه مقدمات خارجیه برای اجزاء داخلیه خود مأمور به می‌شود.

یعنی همان‌طور که مقدمه جزء (مثل رکوع و سجود)، جزء نیست، مقدمه تقیید هم، جزء نیست. [۱۷۷]

حاصل آنکه وقتی شما در باب شرط فرض کردید که تقیید، داخل است و جزء تحلیلی (در مقابل جزء تحقیقی مثل رکوع و سجود و ...) محسوب می‌شود و در عین حال، فرض کردید که قید خارج است، چگونه بار دیگر فرض می‌کنید که این قید (مثل وضو) داخل در مأموریه‌ای است که متعلق به مقید (مثل نماز با طهارت) است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۰

۷- الشرط المتأخر

لا شك في ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم في وجوده زمانا على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناء على ان الشرط نفس الأفعال لا- أثرها الباقي إلى حين الصلاة. ومنها ما هو مقارن للمشروط في وجوده زمانا كالاستقبال و طهارة اللباس للصلاة.

و إنما وقع الشك في الشرط المتأخر، أي انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعي متأخرا في وجوده زمانا عن المشروط أو لا يمكن؟ و من قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعي على الشرط العقلي، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها أن تكون متأخرة عن ذي المقدمة، لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة على كل ما له دخل في وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون 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 السابق على الليل. و من هذا الباب اجازة بيع الفضولي بناء على انها كاشفة عن صحة البيع لا ناقلة.

و لأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر في العقلیات مختلف العلماء في الشرط الشرعي اختلافا كثيرا جدا، فبعضهم ذهب إلى إمكان الشرط المتأخر في 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 توجيه إمكان الشرط المتأخر في الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعظم قدس سرّه في بعض تقارير درسه. و خلاصته: ان الكلام تارة يكون في شرط المأمور به، و اخرى في شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۱

۷- شرط متأخر

بدون شک بعضی از شروط شرعی، وجودشان بر وجود مشروط، تقدم زمانی دارد مثل وضو و غسل نسبت به نماز و امثال نماز و البته این تقدم زمانی، در صورتی است که شرط را خود افعال بدانیم نه اثر آنها را که در وقت نماز هم باقی است. و برخی از شروط هستند که با مشروط، هم‌زمان می‌باشند مثل شرط استقبال و طهارت لباس برای نماز. و شک و تردیدی که هست در مورد «شرط متأخر» است. یعنی آیا ممکن است که شرط شرعی در وجودش، نسبت به مشروط تأخر زمانی داشته باشد یا ممکن نیست؟

کسی که در این امر، قائل به عدم امکان شده، شرط شرعی را با شرط عقلی مقایسه کرده است، زیرا مقدمه عقلیه محال است که متأخر از ذی المقدمه باشد. چون هیچ چیزی پدید نمی‌آید مگر بعد از اینکه علت تامه‌اش که مشتمل بر همه امور دخیل در وجود آن شیء است، موجود شده باشد. چرا که وجود معلول، بدون علت تامه‌اش محال است و وقتی چیزی موجود شد دیگر (نیازش به علت) به انتها می‌رسد و دیگر چه نیازی به آنچه در آینده می‌خواهد موجود شود، دارد؟

و منشأ این شک و بحث این است که در شریعت، برخی شروط شرعیه وارد شده‌اند که ظاهر آنها این است که از وجود مشروط، تأخر دارند، مثل غسل شبانه برای زنی که مبتلا به استحاضه کبری (کثیره) است و این غسل - در نظر بعضی از فقهاء - شرط است برای روزه روز سابق بر شب غسل.

و از همین قبیل، اجازه بیع فضولی است البته بنا بر اینکه اجازه را کاشف از صحت بیع بدانیم نه ناقل. [۱۷۸] و به خاطر آنکه - گفتیم - شرط متأخر در عقلیات، محال است، علماء در مورد شرط شرعی، اختلاف زیاد و جدی دارند و برخی قائل به امکان شرط متأخر در شرعیات شده‌اند و بعضی قائل به امتناع شده‌اند چرا که آن را با شرط عقلی - چنان که اشاره کردیم - قیاس کرده‌اند. و آنها که قائل به امتناع شده‌اند، آنچه را در شریعت وارد شده (مثل غسل شبانه و ...) به صور مختلف تأویل کرده‌اند که شرح همه آنها به طول می‌انجامد.

و بهترین سخن در توجیه شرط متأخر در شرعیات، سخن بعضی از مشایخ بزرگ ما (قده) در بعضی از تقریرات دروسشان است که خلاصه‌اش به قرار زیر است:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۲

اما في شرط المأمور به، فان مجرد كونه شرطا شرعيا للمأمور به لا مانع منه، لأنه ليس معناه الا أخذه قيدا في المأمور به على أن تكون الحصّة الخاصّة من المأمور به هي المطلوبّة. و كما يجوز ذلك في الأمر السابق و المقارن فانه يجوز في اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعي إلى شرط واقعي كرجوع شرط الغسل الليلي للمستحاضة إلى انه رافع للحدث في النهار فانه يكون حينئذ واضح الاستحالة كالشرط الواقعي بلا فرق.

و سر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصّة الخاصّة من طبيعي المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصّة في ظرف كونها مطلوبّة. و لا محذور في ذلك، إنما المحذور في تأثير المتأخر في المتقدم.

و اما فی شرط الحکم، سواء كان الحکم تکلیفیا أم وضعیا، فان الشرط فيه معناه أخذ مفروض الوجود و الحصول فی مقام جعل الحکم و انشاءه، و كونه مفروض الوجود لا یفرق فيه بین ان يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا كأن يجعل الحکم فی الشرط المتأخر على الموضوع المقید بقید أخذ مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

و یتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجی الحصول، فان التکلیف فی فعليته فی الجزء الأول و ما بعده یبقى مراعى إلى ان یحصل الجزء الاخير من المركب، و قد بقیت- إلى حين حصول کمال الاجزاء- شرائط التکلیف من الحیاة و القدرة و نحوهما.

و هكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحکم فی الشرط المتأخر یبقى فی فعليته مراعى إلى ان یحصل الشرط الذى أخذ مفروض الحصول، فکما ان الجزء الأول من المركب التدريجی الواجب فی فرض حصول جميع الاجزاء یكون واجبا و فعلى الوجوب من أول الأمر لا ان فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، و کذا باقى الاجزاء لا تكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۳

بحث و سخن گاهی در مورد شرط مأمور به است و گاهی در شرط حکم است چه تکلیفی باشد و چه وضعی. اگر بحث در «شرط مأمور به» باشد، صرف اینکه شرط شرعی برای مأمور به است، مانعی ندارد (که متأخر باشد)، زیرا معنایش جز این نیست که قیدی در مأمور به است بدین صورت که حصّه خاصی از مأمور به، مطلوب است و همان‌طور که این شرطیت، در شرط سابق و یا مقارن مشروط ممکن است، در مورد شرط لاحق نیز بدون هیچ فرقی، جایز و ممکن است.

آری اگر شرط شرعی به یک شرط واقعی بازگردد مثل اینکه شرط غسل شبانه برای مستحاضه به این برگردد که بخواهد رافع حدث در روز قبلی باشد، در این صورت امتناع آن همانند شرط واقعی (عقلی) بدون هیچ فرقی، واضح و آشکار است. و سرّ این نکته آن است که مطلوب، حصّه خاصی از طبیعت مأمور به است و لذا وجود قید متأخر، نقشی ندارد جز اینکه کاشف از وجود آن حصّه مطلوب در ظرف مطلوبیت است و این، محذوری ندارد، بلکه آنچه محذور دارد، تأثیر متأخر در متقدم است. و امّا در «شرط حکم» چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی، معنای شرط این است که در مقام جعل و انشاء حکم، مفروض الوجود و مفروض الحصول لحاظ می‌شود. و در اینکه مفروض الحصول است فرقی نمی‌کند که متقدم باشد یا مقارن و یا متأخر، مثل اینکه در شرط متأخر، حکم برای موضوعی جعل می‌شود که مقتید به قیدی است که بعد از وجود موضوع، مفروض الوجود است.

و برای تقریب به ذهن، می‌توان آن را با واجب مرکبی که تدریجی الحصول است (مثل نماز) قیاس نمود. چرا که در آن، فعلیت تکلیف در جزء اول و اجزاء بعدی، معلّق است به اینکه جزء اخیر از مرکب، حاصل گردد و در عین حال- تا زمان حصول کامل اجزاء- شرایط تکلیف مثل حیات و قدرت و امثال آن‌ها همچنان محفوظ باشد. و در مورد شرط متأخر نیز وضع به همین منوال است یعنی در شرط متأخر، حکم از جهت فعلیت معلّق به این است که شرطی که مفروض الحصول است (مثل غسل شبانه)، تحقق یابد. یعنی در واجب مرکب تدریجی الحصول، جزء اول در فرض حصول جميع اجزاء، از همان ابتداء امر، واجب بوده و وجوبش دارای فعلیت است نه اینکه فعلیت وجوب آن، پس از حصول جميع اجزاء باشد. و همین‌طور فعلیت بقیه اجزاء نیز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۴

حصولها و لکن فی فرض حصول الجميع، فکذلك ما نحن فيه یكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر فی فرض حصول الشرط فی ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصه رأی شیخنا المعظم، و لا یخلو عن مناقشه، و البحث عن الموضوع بأوسع مما ذکرنا لا یسعه هذا المختصر.

ورد فی الشریعۃ المطهره و جوب بعض المقدمات قبل زمان ذیها فی الموقتات کوجوب قطع المسافه للحج قبل حلول ایامه. و وجوب الغسل من الجنایه للصوم قبل الفجر، و وجوب الوضوء أو الغسل - علی قول - قبل وقت الصلاه عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... و هكذا.

و تسمی هذه المقدمات باصطلاحهم المقدمات المفوتة باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب فی وقته كما تقدم. و نحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب فی ظرفه، و يحكم أيضا بأن التارك لها يستحق العقاب علی الواجب فی ظرفه بسبب تركها. و لأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين الواضحين لا ينطبقان علی القواعد العقلية البديهية فی الباب من جهتين: اما أولا، فلان وجوب المقدمه تابع لوجوب ذیها، علی أى نحو فرض من انحاء التبعية، لا سيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته علی ما هو المشهور.

فكيف يفرض الوجوب التابع فی زمان سابق علی زمان فرض الوجوب المتبوع؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۵

بعد از حصول جزء اخیر نیست بلکه در حین حصول دارای فعلیت اند اما این فعلیت در فرض حصول جمیع اجزاء است. همین طور در شرط متأخر نیز واجبی که مشروط به شرط متأخر است، از آغاز امر، دارای وجوب فعلی است البته با فرض حصول شرط در ظرف خودش؛ نه اینکه فعلیت وجوب واجب، متأخر از شرط باشد. این خلاصه نظر شیخ بزرگوار ماست و البته خالی از مناقشه نیست و بحث بیشتر درباره این موضوع، در گنجایش این کتاب مختصر نیست.

۸- مقدمات مفوتة

در شریعت مطهر اسلام در مورد تکالیف موقت (دارای وقت خاص) وارد شده که بعضی از مقدمات قبل از زمان ذی المقدمه واجب اند، مثل وجوب طی مسافت برای حج قبل از فرا رسیدن زمان حج، و مثل وجوب غسل جنابت قبل از فجر برای روزه، و مثل وجوب وضوء یا غسل - طبق قولی - قبل از وقت نماز در صورتی که علم داشته باشیم بعد از داخل شدن وقت نماز، امکان تحصیل وضوء یا غسل وجود ندارد .. و همین طور موارد دیگر.

و این مقدمات به اصطلاح اصولیون، «مقدمات مفوتة» نام دارند چون ترک آنها موجب تفویت واجب در وقتش می شود، چنان که قبلا گذشت.

و ما می گوئیم: اگر شارع مقدس بر وجوب این مقدمات حکم نکرده باشد، تحقیقا عقل به لزوم انجام آنها حکم می کند، زیرا ترک آنها موجب تفویت واجب در ظرف خودش می شود و نیز عقل حکم می کند که تارک این مقدمات، مستحق عقاب بر ترک واجب در ظرفش می باشد چرا که مقدمات آن را ترک کرده است.

و در اولین وهله چنین به نظر می رسد که این دو حکم عقلی واضح، از دو جهت بر قواعد عقلی و بدیهی ای که در این باب هست، منطبق نیست:

(اولا.) به خاطر اینکه وجوب مقدمه - به هر نحوی از انحاء تبعیت فرض شود - تابع وجوب ذی المقدمه است، به خصوص اگر این تبعیت از نوع تبعیت معلول از علت باشد که مشهور بین علماء است. در این صورت چگونه می توان فرض کرد که واجب تابع، در زمانی قبل از زمان وجوب متبوع موجود باشد؟

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۶

و اما ثانياً، فلانه كيف يستحق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع أنه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. 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 الأحكام العقلية و بديهيات العقل- حاول جماعة من اعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب و تقدمه عليه، اما في خصوص الموقتات أو في مطلق الواجبات، على اختلاف المسالك. و بذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما يفرض تقدم وجوب ذي المقدمه على زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل وقت الواجب، و كان استحقاق العقاب على ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمه.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب و بأي مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار و المحاولات. فاول المحاولين لحل هذه الشبهة- فيما يبدو- صاحب الفصول الذي قال بجواز تقدم زمان الوجوب على طريقة «الواجب المعلق» الذي اخترعه كما أشرنا إليه في المقصد الأول. و ذلك في خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت في الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أي ان الوقت ليس شرطاً و قيده 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 في المشروط للوجوب و في المعلق للفعل. و عليه لا مانع من فرض وجوب المقدمه قبل زمان ذيهما.

و لكن نقول: على تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب على زمان الواجب،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۷

و (ثانياً) چگونه قبل از وقت واجب، شخص استحقاق عقاب بر ترك واجب را به خاطر ترك مقدمه آن پيدا می کند درحالی که فرض بر این است که هنوز در حال حاضر وجوبی بر وی نیست؟ و آیا در ظرف خودش، می بایست وجوب این واجب (در فرض ترك مقدمات) ساقط شود زیرا با ترك مقدمه، قدرت بر انجام واجب نیست و از طرفی می دانیم که قدرت، شرط عقلي وجوب است.

*** و برای جمع و ایجاد وفاق بین این بديهيات عقلي ای که در وهله اول متعارض به نظر می رسند- گرچه تعارض در احکام عقلي و بديهيات عقل محال است- جماعتی از اصوليون سرشناس متأخر، کوشیده اند که این مشکل را از طریق منفک دانستن زمان وجوب از زمان واجب و تقدم وجوب بر واجب، در خصوص واجبات موقت (دارای وقت مخصوص) و یا در مطلق واجبات- بنا بر اختلاف مسلک ها- حل کنند و با این تفکیک، در نظر آنان، وفاق بین این احکام عقليه حاصل می شود. چون وقتی فرض کردیم که زمان وجوب ذي المقدمه بر زمان خود ذي المقدمه (یعنی بر وجود آن) تقدم دارد، مانعی ندارد که فرض کنیم وجوب مقدمه قبل از وقت واجب است. و در این صورت استحقاق عقاب بر ترك واجب طبق قاعده خواهد بود چون وجوب واجب در حين ترك مقدمه، فعلی است. آیا اینکه چگونه و با چه ملا-کی می توان تقدم زمان وجوب را بر زمان واجب فرض کرد، از مسائلی است که نظرها و تلاش ها درباره آن متفاوت است.

اولین کسی که تلاش نموده این شبهه را حل کند- به نظر می رسد- صاحب فصول است که قائل به جواز تقدم زمان وجوب از طریق «واجب معلق» شده است. و چنان که در جزء اول ص ۸۸ (متن عربی) اشاره کردیم ایشان، مخترع واجب معلق است. و این امر در خصوص واجبات موقت است بدین صورت که فرض کنیم وقت در موقتات، فقط وقت واجب است نه وقت وجوب: یعنی وقت، شرط و قيد وجوب نیست بلکه قيد واجب است. بنابراین وجوب- طبق این فرض- متقدم بر وقت است و لكن، واجب بر حضور و قتش، معلق است. و فرق بین این واجب معلق و واجب مشروط این است که توقف و تعلیق در مشروط، برای وجوب و در معلق

برای فعل (واجب) است. و لذا مانعی ندارد که وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه فرض شود.

و لکن می‌گوئیم: بر فرض که ممکن باشد زمان وجوب بر زمان واجب تقدم داشته باشد، اما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۸

فان فرض رجوع القید إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلى دلیل، و نفس ثبوت وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان وجوب ذیها لا يكون وحده دلیلا على ثبوت الواجب المعلق، لأن الطريق فی تصحیح وجوب المقدمه المفوتة لا ينحصر فيه كما سیأتی بیان الطريق الصحيح.

و المحاولة الثانية ما نسبت إلى الشيخ الأنصاري قدس سره من رجوع القید فی جميع شرائط الوجوب إلى المادة و ان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو 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 فی جميع الواجبات مطلق دائما غير مقید بشرط أبدا و كل ما يتوهم من رجوع القید إلى الوجوب فهو راجع فی الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة، غاية الأمر ان بعض القيود مأخوذة فی الواجب على وجه يكون مفروض الحصول و الوقوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، و مثل هذا لا يجب تحصيله و يكون حكمه حكم ما لو كان شرطا للوجوب، و بعضها لا يكون مأخوذا على وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقید بما هو مقید بذلك القید.

و على هذا التصوير، فالوجوب يكون دائما فعليا قبل مجيء وقته، و شأنه فی ذلك، شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما فی الموقتات بالنسبة إلى الوقت، فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمه المفوتة قبل زمان ذیها.

و المحاولة الثالثة ما نسبت إلى بعضهم من ان الوقت شرط للوجوب لا للواجب كما فی المحاولتين الأوليتين، و لكنه مأخوذ فيه على نحو الشرط المتأخر. و عليه فالوجوب يكون سابقا على زمان الواجب نظیر القول بالمعلق فیصح فرض

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۸۹

این فرض که قید به واجب رجوع کند نه به وجوب، محتاج دلیل است. و صرف ثبوت وجوب مقدمه مفوتة قبل از زمان وجوب ذی المقدمه، به تنهایی دلیل بر واجب معلق نیست زیرا راه تصحیح و اثبات وجوب مقدمه مفوتة منحصر در این طریق نیست، چه اینکه به زودی راه صحیح آن بیان خواهد شد.

و تلاش دوم، آن است که به شیخ انصاری (ره) منسوب است مبنی بر اینکه در همه شرایط وجوب، قید به ماده برمی‌گردد- و لو اینکه مشهور معتقدند که قید به هیئت باز می‌گردد- خواه شرط، وقت باشد یا غیر وقت مثل استطاعت برای حج و یا قدرت و بلوغ و عقل و امثال این‌ها که از شرایط عمومی برای همه تکالیف می‌باشند. و معنای قول شیخ انصاری (ره) این است که وجوب یعنی مدلول هیئت در تمامی واجبات، همیشه مطلق است و هرگز مقید به شرطی نیست و آنچه گمان می‌شود که قید به وجوب برمی‌گردد، در حقیقت به واجب که مدلول ماده است باز می‌گردد. منتها بعضی از قیود در واجب به گونه‌ای أخذ می‌شوند که مفروض الحصول و مفروض الوقوع اند مثل استطاعت برای حج و در این موارد، تحصیل شرط لازم نیست و حکم چنین شرطی مثل شرط وجوب است. و اما بعضی دیگر از قیود به نحو مفروض الحصول لحاظ نمی‌شوند، بلکه برای رسیدن به واجب، تحصیل آن‌ها لازم است (مثل تحصیل طهارت برای نماز) چرا که آنچه واجب است، مقید- از آن حیث که مقید به قید مزبور است- می‌باشد.

و بنا بر این تصویر، وجوب همواره قبل از آمدن وقتش، فعلیت دارد و شأن وجوب در این تصویر، همان شأن وجوب بنا بر قول به واجب معلق است و هیچ فرقی بین این دو نظر، در موقتات نسبت به وقت، وجود ندارد. و لذا اگر واجب، استقبالی (در آینده) باشد (مثل حج) هیچ مانعی ندارد که مقدمه مفوتة قبل از زمان ذی المقدمه، واجب باشد.

و تلاش و راه حل سوم، آن است که منسوب به برخی علماء است مبنی بر اینکه وقت، شرط وجوب است برخلاف دو نظر قبلی که

وقت را شرط واجب می‌شمردند. و لکن وقت، به نحو شرط متأخر در وجوب أخذ می‌شود و بنابراین وجوب مقدم بر زمان واجب است چنان که در واجب معلق گفته شد. و لذا فرض وجوب مقدمه مفوّته قبل از زمان ذی المقدمه، صحیح است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۰

وجوب المقدمه المفوّته قبل زمان ذیها لفعلیه الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

و کل هذه المحاولات مذکوره فی کتب الاصول المطولّه و فیها مناقشات و أبحاث طویلّه لا یسعها هذا المختصر، و مع الغض عن المناقشه فی إمكانها فی أنفسها لا دلیل علیها الا ثبوت وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، إذ کل صاحب محاوله منها یعتقد ان التخلص من إشکال وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، ینحصر فی المحاوله التي یتصورها فالدلیل الذی یدل علی وجوب المقدمه المفوّته قبل وقت الواجب لا محالّه یدل عنده علی محاولته.

و الذی أعتقده انه لا- موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المقدمه قبل زمان ذیها، فان الصحیح- كما أفاده شیخنا الاصفهانی رحمه الله- ان وجوب المقدمه لیس معلولاً- لوجوب ذیها و لا- مترشحاً منه، فلیس هناك إشکال فی وجوب المقدمه المفوّته قبل زمان ذیها حتی نلتجئ إلى إحدى هذه المحاولات لفك الاشکال، و کل هذه الشبهه إنما جاءت من هذا الفرض و هو فرض معلولیّه وجوب المقدمه لوجوب ذیها، و هو فرض لا واقع له أبداً، و ان كان هذا القول یدو غریبا علی الاذهان المشبعه بفرض ان وجوب ذی المقدمه علّه لوجوب المقدمه، بل نقول أكثر من ذلك: انه یجب فی المقدمه المفوّته ان یتقدم وجوبها علی وجوب ذیها، إذا كنا نقول بأن مقدمه الواجب واجبّه، و ان كان الحق- و سیأتی- عدم وجوبها مطلقاً.

و لبيان عدم معلولیّه وجوب المقدمه لوجوب ذیها نذكر ان الأمر- فی الحقیقه- هو فعل الأمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غریباً، فالأمر هو العله الفاعلیّه له دون سواه، و لکن کل أمر إنما یصدر عن إرادة الأمر لأنه فعله الاختیاری و الإراده بالطبع مسبوقه بالشوق إلى فعل المأمور به، أی ان الأمر لا بد ان یشاق أولاً إلى فعل الغیر علی ان یصدر من الغیر، فإذا اشتاقه لا بد ان یدعو الغیر و یدفعه و یحثه

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۱

زیرا وجوب قبل از ذی المقدمه (واجب) فعلیت دارد و لذا مقدمه واجب، وجوب دارد.

و همه این تلاش‌ها و راه‌حل‌ها در کتب اصولی مفصّل، ذکر شده و در آن‌ها مناقشات و بحث‌های طولانی‌ای صورت گرفته که این مختصر، گنجایش آن‌ها را ندارد. و با صرف نظر از اینکه آیا این راه حل‌ها فی نفسه ممکن است یا نه، دلیلی بر این راه حل‌ها وجود ندارد الا اینکه (در روایات) وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه، ثابت شده است. از این رو هر صاحب فکری معتقد است که راه رهایی از اشکال وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه، منحصر در آن طریقی است که او تصوّر می‌کند و در نتیجه در نظر او، دلیلی که دال بر وجوب مقدمه مفوّته قبل از وقت واجب است، لزوماً بر راه حل او دلالت دارد. و اما آنچه من معتقدم این است که اساساً لزومی ندارد که این تلاش‌ها برای تصحیح وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه صورت گیرد. زیرا- همان‌طور که شیخ ما مرحوم اصفهانی (کمپانی) فرموده- صحیح آن است که وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه و مترشح از آن نیست، پس اصلاً اشکالی در وجوب مقدمه مفوّته قبل از زمان ذی المقدمه وجود ندارد تا برای حل آن، به یکی از این راه حل‌ها، روی آوریم. زیرا تمام این شبهات از این فرض پیدا شده که وجوب مقدمه، معلول وجوب ذی المقدمه است، درحالی که این فرض اصلاً واقعی نیست. گرچه این ادعای مرحوم اصفهانی (عدم معلولیت) برای اذهانی که با فرض علت بودن وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه، پر شده‌اند، عجیب به نظر می‌رسد! بلکه ما بالاتر از این می‌گوئیم: اگر قائل شویم که مقدمه واجب، واجب است، بالضروره بایستی در مقدمه مفوّته، وجوب آن بر وجوب ذی المقدمه، متقدم باشد، گرچه حق این است- چنان که خواهد آمد- که مقدمه مطلقاً وجوب ندارد.

و برای بیان عدم معلولیت وجوب مقدمه نسبت به وجوب ذی المقدمه متذکر این نکته می‌شویم که أمر- در حقیقت- فعل آمر است

خواه امر نفسی باشد و خواه امر غیری. و بنابراین علت فاعلی امر، امر است نه غیر او، و لکن هر امری از اراده آمر صادر می‌شود چرا که امر، فعل اختیاری اوست و اراده طبعاً مسبوق به شوق انجام مأمور به است. یعنی امر ابتداء بایستی نسبت به فعل شخص دیگر (مأمور) به گونه‌ای که فعل از او صادر شود، شوق پیدا کند و وقتی شوق پیدا کرد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۲

على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. و إذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتى يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعي في نفس الغير للفعل المطلوب و ذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، و من جملته «مقدمة 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 ذي المقدمة و منبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيء و أحبه اشتاق و أحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقين. و إذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الأمر - ثانيا - الإرادة الحتمية التي تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمة متقدمة بالوجود الزماني على ذیها على وجه لا يحصل ذوها في ظرفه و زمانه إذا حصلت هي قبل حلول زمانه، كما في أمثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك في ان الأمر يشاقها ان تحصل في ذلك الزمان المتقدم، و هذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة يتحول الى الإرادة الحتمية بالأمر، اذ لا مانع من البعث نحوها حينئذ، و المفروض ان وقتها قد حان فعلا فلا بد ان يأمر بها فعلا. اما ذو المقدمة فحسب الفرض لا يمكن البعث نحوه و الأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، و ان كان الشوق إلى الأمر به حاصل حينئذ و لكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

و الحاصل: ان الشوق إلى ذي المقدمة و الشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذي المقدمة، و الشوق الثاني منبثق و منبثق من الشوق الأول و لكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره و يصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلى ذي المقدمة لوجود المانع من الأمر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۳

می‌بایست آن شخص را دعوت نموده و او را به انجام فعل وادار و تحریک کند و در نتیجه شوق پیدا می‌کند که به او امر کند و اگر مانعی در برابر صدور امر در کار نباشد، شوق به امر ضرورتاً شدت می‌گیرد تا آنجا که به حد اراده حتمی می‌رسد و نتیجتاً انگیزه انجام فعل مطلوب را در نفس آن شخص قرار می‌دهد یعنی امر را متوجه او می‌کند.

حال همه مأمور به‌ها از جمله «مقدمه واجب» همین است. ما اگر قائل به وجوب مقدمه از جانب مولى شویم، اولاً بایستی فرض کنیم که در نفس آمر شوق نسبت به صدور مقدمه از ناحیه مکلف پدید آمده باشد، منتها این شوق تابع شوق به انجام ذی مقدمه و برگرفته از آن است.

چون فاعل مختار وقتی شوق به تحصيل چیزی پیدا کند و آن را دوست بدارد، بالتبع به همه چیزهائی که آن شیء بر آنها متوقف است نیز شوق پیدا می‌کند و آنها را دوست می‌دارد. و این، مقتضای ملازمه بین دو شوق است و اگر مانعی از امر به مقدمات نباشد، در مرتبه ثانیه، اراده حتمی برای امر به مقدمه در نفس آمر پدید می‌آید و در نتیجه امر از او صادر می‌شود.

با شناخت این نکته، درک می‌کنی که: اگر فرض کنیم وجود مقدمه بر ذی مقدمه تقدم زمانی دارد به گونه‌ای که ذی مقدمه در ظرف و زمان خودش حاصل نمی‌شود مگر اینکه مقدمه قبل از زمان ذی مقدمه حاصل شده باشد، کما اینکه در مثال‌های مقدمات مفوت‌ه گذشت؛ در این صورت شکی نیست که آمر اشتیاق پیدا می‌کند که مقدمات در همان زمان سابق انجام شوند و این شوق نسبت به مقدمه، تبدیل به اراده حتمی برای صدور امر می‌شود چرا که در این صورت مانعی برای بعث (صدور امر) نیست. و فرض

بر این است که وقت مقدمه مزبور بالفعل فرا رسیده و لذا می‌بایست آمر نسبت به آن، امر فعلی صادر کند. و امّا نسبت به ذی المقدمه فرض بر این است که امکان بعث و امر به آن قبل از وقتش وجود ندارد زیرا هنوز ظرف آن تحقق نیافته و لذا قبل از وقت، امری نیست، گرچه در حال حاضر شوق به امر نسبت به آن وجود دارد و لکن به خاطر وجود مانع (فرا نرسیدن وقت) این شوق به حد فعلیت نرسیده است.

حاصل آنکه شوق به ذی المقدمه و شوق به مقدمه، قبل از وقت ذی المقدمه حاصل است و شوق دوم منبعث و جوشیده از شوق اوّل است و لکن شوق به مقدمه، اثر خودش را می‌گذارد و چون مانعی وجود ندارد، تبدیل به اراده حتمیه می‌شود. اما شوق به ذی المقدمه به خاطر وجود مانع از امر، تبدیل به اراده حتمیه نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۴

و علی هذا، فتجب المقدمه المفوتة قبل وجوب ذیها و لا محذور فيه، بل هو أمر لا بد منه و لا یصح ان یقع غیر ذلک. و لا تستغرب ذلک فان هذا أمر مطرد حتی بالنسبة إلى أفعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلى فعل شيء اشتاق إلى مقدماته تبعاً، و لما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زماناً علی ذیها، فان الشوق إلى المقدمات یشتد حتی یبلغ درجة الإرادة الحتمیة المحركة للعضلات فیفعلها، مع ان ذی المقدمه لم یحن وقته بعد، و لم تحصل له الإرادة الحتمیة المحركة للعضلات و إنما یمكن ان تحصل له الإرادة الحتمیة إذا حان وقته بعد طی المقدمات.

فإرادة الفاعل التکوینیة للمقدمة متقدمة زماناً علی إرادة ذیها، و علی قیاسها الإرادة التشريعیة، فلا بد ان تحصل للمقدمة المتقدمة زماناً قبل ان تحصل لذیها المتأخر زماناً، فیتقدم الوجوب الفعلی للمقدمة علی الوجوب الفعلی لذیها زماناً، علی العکس مما اشتهر، و لا محذور فيه بل هو المتعین.

و هذا حال کل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق یصیر شیئاً فشیئاً قصداً و إرادة، كما فی الافعال التدریجیة الوجود.

و قد تقدم معنى تبعیة وجوب المقدمة لوجوب ذیها فلا نعید، و قلنا إنه لیس معناه معلولیته لوجوب ذی المقدمه و تبعیته له وجوداً كما اشتهر علی لسان الاصولیین.

فان قلت: ان وجوب المقدمة - كما سبق - تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً و اشتراطاً، و لا شک فی ان الوقت - علی الرأی المعروف - شرط لوجوب ذی المقدمه، فیحجب ان یكون أیضاً وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاء لحقّ التبعیة.

قلت: ان الوقت علی التحقیق لیس شرطاً للوجوب بمعنی انه دخیل فی مصلحة الأمر کالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج، و ان کان دخیلاً فی مصلحة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۵

و بنابراین، مقدمه مفوتّه قبل از وجوب ذی المقدمه واجب می‌شود و محذوری در آن نیست، بلکه چنین چیزی لازم و اجتناب‌ناپذیر است و امکان ندارد غیر این باشد.

و چنین چیزی را شگفت‌مشمار، چرا که این امر شایع است حتی نسبت به افعال خود انسان.

چرا که آدمی وقتی به چیزی شوق پیدا می‌کند، تبعاً به مقدمات آن نیز شایق می‌شود. و اگر مقدمات وجوداً بر ذی المقدمه تقدم زمانی داشته باشد، شوق به مقدمات شدّت می‌گیرد تا آنجا که به درجه اراده حتمی که محرک عضلات است برسد و در نتیجه مقدمات را انجام می‌دهد با اینکه هنوز وقت ذی المقدمه فرا نرسیده و اراده حتمیه که محرک عضلات به سمت ذی المقدمه است، حاصل نیست. چرا که اراده حتمیه به طرف ذی المقدمه وقتی است که پس از طی مقدمات، زمان ذی المقدمه فرارسد.

پس اراده تکوینی فاعل برای مقدمه، بر اراده ذی المقدمه، تقدم زمانی دارد و اراده تشریعی نیز بر همین منوال است. و لذا بایستی اراده تشریعی نسبت به مقدمه، قبل از اراده تشریعی نسبت به ذی المقدمه که زماناً متأخر است، تحقق یابد و در نتیجه وجوب فعلی

مقدمه بر وجوب فعلی ذی المقدمه زمانا تقدم دارد و این، به عکس مشهور است و محذوری در آن نیست، بلکه متعین است. و این، حال هر متقدمی نسبت به متأخر است چرا که شوق، به تدریج و کم کم تبدیل به قصد و اراده می‌شود کما اینکه در افعال تدریجی الوجود همین‌طور است.

و چون قبلا- معنای تبعیت وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه گذشت، دیگر تکرار نمی‌کنیم. در آنجا گفتیم که معنای تبعیت، معلولیت وجوب مقدمه نسبت به ذی المقدمه و تابعیت وجودی- چنان که در لسان اصولیون مشهور است- نیست.

(اگر بگوئی): وجوب مقدمه- چنان که گذشت- از حیث اطلاق و اشتراط تابع وجوب ذی المقدمه است و شکی نیست که وقت- بنا بر رأی معروف- شرط وجوب ذی المقدمه است، پس بایستی وجوب مقدمه نیز بنا به اقتضای تبعیت، مشروط به وقت باشد؟ (می‌گویم): تحقیقا وقت شرط وجوب نیست یعنی دخیل در مصلحت امر نیست آن‌طور که استطاعت نسبت به وجوب حج (دخیل) است. گرچه وقت دخیل در مصلحت مأمور به می‌باشد ولی بعث و برانگیختن قبل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۶

المأمور به، و لکنه لا يتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود بمعنى عدم الدعوة إليه، لأنه غير اختياري للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلا متناع البعث قبل الوقت.

و السر واضح لأن البعث حتى البعث الجعلي منه يلازم الانبعاث إمكانا و وجودا. فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث و الا فلا، و إذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتى الجعلي. و من أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

و هذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، و هذا المانع موجود في ذی المقدمة قبل وقته مفقود في المقدمة. و يتفرع على هذا فرع فقهي و هو: انه حينئذ لا مانع في المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب في النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

و الحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذیها و لا مانع عقلي من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذیها. و اما من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذی المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء و ان لم يصرف فعليا لوجود المانع و هو عدم حضور وقته. و لا- ينبغى الشك في ان دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزوم. و هذا يعد ظلما في حقه و خروجا عن زی الرقية و تمردا عليه، فيستحق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۷

از وقت تحقق ندارد و بنابراین بایستی وقت را مفروض الوجود در نظر گرفت، یعنی دعوتی به سوی وقت در کار نیست زیرا وقت برای مکلف، امری غیر اختیاری است. اما اینکه قبل از وقت، وجوب امر موقت، تحقق نمی‌یابد به خاطر این است که بعث قبل از وقت، ممتنع است.

و سرّ این نکته واضح است چون بعث- و لو اینکه بعث جعلی (اعتباری) باشد- از حیث امکان و وجود، ملازم انبعاث است و لذا اگر انبعاث ممکن باشد، بعث نیز ممکن است و آله نه. و چون انبعاث قبل از وقت محال است، بعث به سمت آن حتی به صورت جعلی نیز محال است. و به خاطر همین است که ما قائل به امتناع واجب معلق هستیم زیرا مستلزم تفکیک انبعاث از بعث است. و اما در مقدمه قبل از وقت واجب چنین نیست، زیرا انبعاث به سمت مقدمه امکان دارد و لذا اگر قائل به ثبوت بعث نسبت به مقدمه شویم، مانعی برای فعلیت آن وجود ندارد.

پس عدم فعلیت وجوب قبل از زمان واجب فقط به خاطر وجود مانع است نه به خاطر فقدان شرط. و این مانع در ذی المقدمه قبل از وقتش موجود است ولی در مقدمه، وجود ندارد.

و بر این مطلب، فرعی فقهی مترتب می‌شود و آن این است که: اگر قائل شدیم که مقدمه واجب، واجب است، مانعی ندارد که در مقدمه مفوّته عبادی مثل طهارات سه گانه، قصد وجوب را قبل از وقت واجب در نیت بیاوریم.

حاصل آنکه عقل حکم می‌کند که آوردن مقدمه مفوّته قبل از وقت ذی المقدمه، لازم است و عقلا مانعی برای آن وجود ندارد. *** تمام آنچه گذشت از جهت اشکال تفکیک وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه بود. و امّا از حیث این اشکال که: در صورت عدم فعلیت وجوب واجب، چگونه با ترک مقدمه، تارک استحقاق عقاب بر ترک واجب را پیدا می‌کند؟ دفع چنین اشکالی از آنچه گذشت، معلوم می‌گردد. چرا که تکلیف به ذی المقدمه موقت، اقتضائش تام است گرچه هنوز به خاطر مانع یعنی عدم حضور وقت، فعلیت ندارد. و بدون شک، دفع تکلیف در فرضی که اقتضائش تام است، به معنای تفویت غرض معلوم و الزامی مولی است و این دفع تکلیف، ظلمی است در حق مولی و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۸

علیه العقاب و اللوم من هذه الجهة، و ان لم یکن فیه مخالفة للتکلیف الفعلى المنجز.

و هذا لا- يشبه دفع مقتضى التکلیف لعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لا يعد ظلما و خروجا عن زی الرقیة و تمردا على المولى، لأنه ليس فيه تفویت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. و المدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلا.

۹- المقدمة العبادية

ثبت بالدلیل ان بعض المقدمات الشرعية لا تقع مقدمة الا إذا وقعت على وجه عبادى، و ثبت أيضا ترتب الثواب عليها بخصوصها. و مثالها منحصر فى الطهارات الثلاث: الوضوء و الغسل و التيمم.

و قد سبق فى الأمر الثانى الاشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيرى لا يكون الا توصليا، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هى مقدمة عبادة، و من جهة ثانية ان الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

و فى الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا إشكالا على اصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى، فنقع فى حيرة فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى و بين عباديه هذه المقدمات الثابتة عباديتها، و الا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لا يمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لا بد لنا من تصحيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عبادية المقدمة على وجه يلائم توصلية الأمر الغيرى، و قد ذهب الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك.

و نحن نقول على الاختصار: انه من المتيقن الذى لا ينبغى ان يتطرق إليه الشك من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۴۹۹

خروج از زى بندگی و جسارت علیه اوست. و لذا از این جهت عقاب و سرزنش بر این کار، به جاست، گرچه در آن مخالفتی با تکلیف فعلی منجز صورت نگرفته است. و این، شبیه دفع مقتضی تکلیف مثل عدم تحصيل استطاعت برای حج نیست، چرا که مثل آن (عدم تحصيل استطاعت) ظلم بر مولی و خروج از زى بندگی و تمرد (طغیان) علیه وی محسوب نمی‌شود. زیرا در آنجا تفویتی نسبت به غرض معلوم و تامة الاقتضاء مولی مطرح نیست و حال آنکه مدار و ملاک برای استحقاق عقاب، تحقق عنوان «ظلم بر مولی» است که عقلا قبیح است.

۹- مقدمه عبادی

با دلیل ثابت شده که بعضی از مقدمات شرعی، مقدمه محسوب نمی‌شوند مگر اینکه به نحو عبادی صورت گیرند و نیز ثابت شده که ثواب خصوصاً بر مقدمه عبادی مترتب می‌شود و مثال این مقدمات، منحصر در طهارت‌های سه گانه است یعنی وضو، غسل و تیمم.

و قبلاً در امر سوم از دو جهت در چنین مقدمه‌ای اشکال شد: یکی از جهت اینکه واجب غیری جز به صورت توصیلی نیست و لذا چگونه ممکن است که مقدمه از آن حیث که مقدمه است، عبادت باشد؟ و دیگری از جهت اینکه واجب غیری از آن جهت که واجب غیری است، استحقاق ثواب ندارد! و در حقیقت این اشکال، چیزی نیست جز اشکال بر اصولی که ما آن‌ها را برای واجب غیری تأسیس کردیم و اینک متحیریم که چگونه بین آنچه ما از واجب غیری فهمیده‌ایم و بین عبادی بودن این مقدمات که امری ثابت است، جمع کنیم؟ و الاً اینکه این مقدمات (طهارات ثلاث) عبادی هستند و ثواب بر آن‌ها تعلق می‌گیرد امری مفروغ عنه است و نمی‌توان از آن دست کشید.

بنابراین، لازم است که آنچه را به عنوان اصل در واجب غیری گفته‌ایم تصحیح کنیم و عبادی بودن این مقدمات را به گونه‌ای توجیه کنیم که با توصیلی بودن امر غیری تناسب داشته باشد و در این باب، آراء گوناگونی وجود دارد.

و ما به اختصار می‌گوئیم: متیقن است و کسی نمی‌تواند در این نکته شک کند که از طریق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۰

أحد، ان الصلاة- مثلاً- ثبت من طریق الشرع توقف صحتها على إحدى الطهارات الثلاث، و لكن لا تتوقف على مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف على فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادي، أي إذا وقع متقرباً به إلى الله تعالى:

فالوضوء العبادي- مثلاً- هو الشرط و هو المقدمة التي تتوقف صحة الصلاة عليها.

و عليه، لا بد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيري به، لأن الأمر الغيري- حسبما فرضناه- إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتى يقال ان عباديته لا تلائم توصيلية الأمر الغيري بل عباديته لا بد أن تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيري به. و من هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.

و لكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، و هو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، و المعروف انه لا- يصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق أمر بها ليتمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأمر هو المقوم لعبادية العبادة عندهم. و ليس لها في الواقع الا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالاخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها.

على انه يستحيل ان يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها- حينئذ- على سبق الأمر الغيري، و المفروض ان الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر و تأخر المتقدم، و هو خلف محال، أو دور على ما قيل.

و قد اجيب عن هذه الشبهة بوجه كثيرة.

و أحسنها- فيما ارى بناء على ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدمه الواجب و بناء على ان عبادية العبادة لا تكون الا بقصد الأمر المتعلق بها- هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستجابي لها في حد ذاتها السابق على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۱

شرعی ثابت شده که نماز- مثلاً- صحتش متوقف بر یکی از طهارات سه گانه است و لكن این توقف، صرفاً بر انجام طهارت به هر گونه که اتفاق افتاد، نیست. بلکه متوقف بر این است که طهارت به صورت عبادی انجام گیرد یعنی قربتاً الى الله انجام شود. پس

وضوء عبادی- به عنوان مثال- شرط و مقدمه‌ای است که صحت نماز بر آن متوقف است.

و بنابراین، قبل از فرض تعلّق امر غیری به وضوء، بایستی وضوء به عنوان عبادت فرض شود.

زیرا امر غیری- به حسب فرض- فقط به وضوء عبادی از آن جهت که عبادت است تعلّق می‌گیرد نه به اصل وضوء از آن جهت که وضوء است. بنابراین عبادیت وضوء از امر غیری ناشی نمی‌شود تا اشکال شود که عبادیتش با توصلیت امر غیری تناسب ندارد. بلکه عبادیت وضوء بایستی قبل از تعلّق امر غیری به آن، می‌بایست محقق فرض شود و از همین جاست که استحقاق ثواب بر آن صحیح است زیرا فی نفسه، عبادت است.

*** و لکن از آنچه گفتیم، اشکال دیگری پیدا می‌شود و آن این است که اگر عبادیت طهارات ناشی از امر غیری نباشد، پس آن امری که مصحح عبادیت آنهاست کدام است؟ و معروف این است که نمی‌توان عبادتی را عبادت فرض کرد مگر اینکه امری به آن تعلّق گیرد تا قصد امتثال آن ممکن باشد، چرا که قصد امتثال امر در نظر علماء، مقوم عبادیت عبادت است. و برای طهارت ثلاث، امر دیگری به جز امر غیری وجود ندارد، پس نهایتاً امر برای تصحیح عبادیت طهارات، به امر غیری برمی‌گردد. [۱۷۹]

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۵۰۱

علامه محال است که امر غیری مصحح عبادیت طهارات باشد، زیرا در این صورت عبادیت طهارات متوقف بر این است که امر غیری سبقت داشته باشد و حال آنکه فرض این است که امر غیری متأخر از فرض عبادیت طهارات است! چرا که امر غیری از آن جهت که آن‌ها عبادتند به آن‌ها تعلّق می‌گیرد و در نتیجه لازم می‌شود متأخر متقدم باشد و متقدم متأخر باشد و این خلف و محال است و یا به قولی، دور است!!

و از این شبهه به صورت‌های فراوان جواب داده شده است:

و بهترین این جواب‌ها- به نظر من بنا بر اینکه امر غیری یعنی وجوب مقدمه واجب ثابت شود و بنا بر اینکه عبادیت عبادت تنها از راه قصد امر متعلّق به آن باشد- این است که مصحح عبادیت طهارات، امر نفسی استحبابی‌ای است که به ذات طهارات تعلّق می‌گیرد و سابق بر امر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۲

الأمر الغیری بها. و هذا الاستحباب باق حتی بعد فرض الأمر الغیری، و لکن لا بحد الاستحباب الذی هو جواز التّرك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلا يجوز ترکها، و لیس الاستحباب الا مرتبة ضعیفه بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ علیه الوجوب لا ینعدم، بل یشد وجوده؛ فیکون الوجوب استمراراً له کاشتداد السواد و البیاض من مرتبة ضعیفه إلى مرتبة أقوى، و هو وجود واحد مستمر. و إذا کان الأمر كذلك فالأمر الغیری حیث یُدعو إلى ما هو عبادة فی نفسه، فلیست عبادیتها متأتیة من الأمر الغیری حتی یلزم الاشکال.

و لکن هذا الجواب- علی حسنه- غیر کاف بهذا المقدار من البیان لدفع الشبهة. و سر ذلك انه لو کان المصحح لعبادیتها هو الأمر الاستحبابی النفسی بالخصوص لکان یلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المکلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابی فقط، مع أنّه لا یفتی بذلك أحد، و لا شک فی انها تقع صحیحه لو اتی بها بقصد امتثال أمرها الغیری، بل بعضهم اعتبر قصده فی صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: انه لیس مقصود المجیب من کون استحبابها النفسی مصححاً لعبادیتها ان المأمور به بالأمر الغیری هو الطهارة المأتی بها بداعی امتثال الأمر الاستحبابی. کیف و هذا المجیب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغیری. فکیف یفرض ان المأمور به هو المأتی به بداعی امتثال الأمر الاستحبابی؟

بل مقصود المجیب ان الأمر الغیری لما کان متعلقه هو الطهارة بما هی عبادة، و لا یمکن أن تكون عبادیتها ناشئة من نفس الأمر

الغیری بما هو أمر غیری- فلا- بد من فرض عبادیتها لا- من جهة الأمر الغیری و بفرض سابق علیه، و لیس هو الا- الأمر الاستجابی النفسی المتعلق بها، و هذا یصحح عبادیتها قبل فرض تعلق ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۳

غیری آنهاست. و این استحباب حتی پس از فرض امر غیری باقی است ولی نه در حد استحباب که به معنای جواز ترک است. زیرا فرض این است که (پس از امر غیری) انجام آنها واجب است و ترک آنها جایز نیست. و از طرفی استحباب، نسبت به وجوب، مرتبه ضعیفی از آن است و لذا اگر وجوب بر آن عارض شود، از بین نمی‌رود بلکه وجودش شدت می‌یابد. پس وجوب، استمرار استحباب است، مثل اشتداد سیاهی و سفیدی از یک مرتبه ضعیف به یک مرتبه قوی‌تر، درحالی که همچنان یک وجود مستمر است. و اگر چنین باشد، پس امر غیری ما را به سمت چیزی دعوت می‌کند که فی نفسه عبادت است و لذا عبادیت طهارات ناشی از امر غیری نیست تا اشکال لازم آید.

و لکن این جواب- علی‌رغم حسنی که دارد- با این مقدار از بیان برای دفع شبهه فوق کافی نیست. و سرّش این است که اگر مصحح عبادیت این طهارات، امر استحبابی نفسی مخصوص آنها باشد، می‌بایست این مقدمات صحیح نباشند مگر اینکه مکلف آنها را تنها به قصد امتثال امر استحبابی انجام دهد و حال آنکه هیچ کس به این مطلب فتوا نمی‌دهد. و شکی نیست که اگر کسی آنها را به قصد امتثال امر غیریشان انجام دهد، صحیح است. بلکه بعضی از علماء، بعد از داخل شدن وقت واجبی که مشروط به طهارات است، قصد امر غیری را در صحت طهارات، معتبر دانسته‌اند.

و لذا به خاطر (تکمیل جواب) می‌گوئیم: مقصود مجیب از اینکه استحباب نفسی مصحح عبادیت طهارات است این نیست که مأمور به به امر غیری، طهارتی است که بداعی امتثال امر استحبابی، صورت گیرد. چون خود مجیب فرض کرده که استحباب بعد از ورود امر غیری، مشخصا وجودی ندارد، پس چگونه می‌تواند فرض کند که طهارت انجام شده، بداعی امتثال امر استحبابی باشد؟ بلکه مقصود مجیب این است که وقتی متعلق امر غیری طهارت عبادی است و از طرفی امکان ندارد که عبادیتش ناشی از خود امر غیری- از آن حیث که غیری است- باشد، پس بایستی فرض کنیم که عبادیتش از جهت امر غیری نیست، بلکه ناشی از امر سابق است. و این امر سابق، جز امر استحبابی نفسی متعلق به طهارات نیست و این استحباب، قبل از فرض تعلق امر غیری به آنها، ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۴

الأمر الغیری بها، و ان كان حين توجه الأمر الغیری لا- یبقی ذلک الاستحباب بحده و هو جواز الترتک، و لکن لا تذهب بذلک عبادیتها، لأن المناط فی عبادیتها لیس جواز الترتک كما هو واضح، بل المناط مطلوبیتها الذاتیه و رجحانها النفسی، و هی باقیه بعد تعلق الأمر الغیری.

و إذا صح تعلق الأمر الغیری بها بما هی عبادۀ و اندکاک الاستحباب فیہ، بمعنی ان الأمر الغیری یکون استمرارا لتلک المطلوبیۀ- فانه حیث لا یبقی الا الأمر الغیری صالحا للدعوۀ إليها، و یکون هذا الأمر الغیری نفسه أمرا عبادیا غایۀ الأمر ان عبادیته لم تجئ من أجل نفس کونه أمرا غیریا، بل من أجل کونه امتدادا لتلک المطلوبیۀ النفسیۀ و ذلک الرجحان الذاتی الذی حصل من ناحیۀ الأمر الاستجابی النفسی السابق.

و علیه، فینقلب الأمر الغیری عبادیا، و لکنها عبادیۀ بالعرض لا بالذات حتی یقال ان الأمر الغیری توصلی لا یصلح للعبادیۀ. و من هنا لا یصح الإتیان بالطهارۀ بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندک فی الأمر الغیری فلم یعد موجودا حتی یصح قصده.

نعم یبقی ان یقال: ان الأمر الغیری إنما یدعو إلى الطهارۀ الواقعۀ علی وجه العبادۀ، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارۀ بصفۀ العبادۀ لا ذات الطهارۀ، و الأمر لا یدعو الا إلى ما تعلق به، فکیف صح ان یؤتی بذات العبادۀ بداعی امتثال أمرها الغیری و لا أمر غیری بذات

العبادة؟

و لكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء- مثلا- مستحبا نفسيا فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، و فعليه التقرب لتحقيق بقصد الأمر الغيرى المندك فيه الأمر الاستحبابى. و بعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية فى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۵

مصحح عبادیت آنهاست. گرچه وقتی امر غیرى متوجه آنها شد، این استحباب با تعریف خاص خودش که جواز ترک است، دیگر باقى نمى ماند. و لكن با رفتن استحباب، عبادیت آنها از بین نمى رود، زیرا مناط عبادیت آنها- چنان که به خوبى روشن است- جواز ترک نیست بلکه مناط، مطلوبیت ذاتی و رجحان ذاتی آنهاست و این مناط، همچنان بعد از تعلّق امر غیرى باقى است. و اگر تعلّق امر غیرى به طهارات از آن حیث که عبادتند و نیز مندکّ شدن (فانى شدن) استحباب در آن امر غیرى صحیح باشد یعنى امر غیرى استمرار همان مطلوبیت باشد، در این صورت جز امر غیرى برای ایجاد داعی نسبت به طهارات، باقى نمى ماند و خود همین امر غیرى، امر عبادی مى شود. منتها عبادیت آن ناشی از اینکه امر غیرى است، نمى باشد بلکه به خاطر این است که امتداد مطلوبیت نفسی و رجحان ذاتی است که از جانب امر استحبابی نفسی قبلی به وجود آمده بود.

و بنابراین، امر غیرى منقلب به عبادی مى شود و لكن عبادیت آن بالعرض است نه بالذات، تا اشکال شود که امر غیرى توصیلی است و صلاحیت عبادیت ندارد.

و به خاطر همین است که بعد از داخل شدن وقت واجبى که مشروط به طهارت است، تحصیل طهارت به قصد استحباب صحیح نیست زیرا استحباب (در این زمان) با تعریف خاص خودش در امر غیرى مندکّ (فانى) شده و لذا موجود شمرده نمى شود (یا دوباره موجود نمى شود) [۱۸۰] تا قصد آن، صحیح باشد.

آرى، این سؤال باقى است که: امر غیرى مکلف را به طهارتى که عبادی است دعوت مى کند چون طبق فرض، متعلّق امر غیرى طهارتى است که صفت عبادت دارد نه ذات طهارت، و از طرفى امر جز به متعلّق خود دعوت نمى کند، پس چگونه ممکن است مکلف ذات عبادت را بداعی امثال امر غیرى اش انجام دهد و حال آنکه امر غیرى ای نسبت به ذات عبادت وجود ندارد؟

و لكن این اشکال را بدین صورت دفع مى کنیم که: چون وضو- مثلا- مستحبّ نفسی است پس قابلیت دارد که با آن تقرّب به مولى حاصل شود و فعلیت تقرّب وقتی محقق مى شود که امر غیرى ای که امر استحبابی در آن فانى شده، قصد شود. و به عبارت دیگر: ما فرض کردیم که طهارات، در مرتبه ای سابق بر امر غیرى ای که به آنها تعلق گرفته، فى حد نفسه عبادت اند

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۶

مرتبه سابقه على الأمر الغيرى المتعلق بها و الأمر الغيرى إنما يدعو إلى ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب و المفروض ليس هناك أمر موجوده غيره- صح التقرب به و وقعت عبادة لا- محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب و مقدمته.

هذا كله بناء على ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة و بناء على ان مناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها. و كلا المبنيين نحن لا نقول بهما.

اما الأول، فسيأتى فى البحث الآتى الدليل على عدم وجوب مقدمة الواجب، فلا أمر غيرى أصلا.

و اما الثانى، فلأن الحق انه يكفى فى عبادية الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى. غاية الأمر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل و حسن الانقياد و قصد وجه الله بالفعل لا يصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعا محرما. و لا- يتوقف ذلك على تعلق أمر المولى بنفس الفعل على ان يكون أمرا فعليا من المولى و لذا قيل: يكفى فى عبادية العبادة حسنهما الذاتى و محبوبيتها الذاتية للمولى حتى لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعلى بها.

و إذا ثبت ذلك فنقول في تصحيح عبادية الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا في امتثال ذى المقدمة الذى هو حسب الفرض فى المقام عبادة فى نفسه مأمور بها. فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالا للأمر النفسى بذى المقدمة العبادى. و يكفى فى عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. و لا شك فى ان قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصدا بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعة و انقيادا للمولى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۷

و امر غيرى ما را به چنین عبادتى دعوت مى کند. بنابراین اگر مکلف طهارات را بداعی امر غيرى اى که استحباب در آن فانی شده انجام دهد- و فرض بر این است که امر موجود دیگری غیر از امر غيرى نیست- در این صورت تقرب به وسیله آن فعل (وضو) صحیح است و لزوما به نحو عبادت واقع مى شود و در نتیجه آنچه که شرط و مقدمه واجب است، تحقق مى یابد.

*** تمام آنچه گفتیم مبتنی بر این بود که امر غيرى نسبت به مقدمه ثابت است و مناط عبادیت عبادت، قصد کردن امری است که متعلق به عبادت باشد.

و لکن ما قائل به هیچ یک از دو مبنای فوق نیستیم:

و اما نسبت به نکته اول در بحث آینده، دلیلی اقامه خواهد شد که مقدمه واجب، واجب نیست و لذا امر غيرى اى اصلا وجود ندارد. و اما نسبت به نکته دوم، حق این است که برای عبادیت یک فعل، صرف ارتباط آن با مولى و انجام آن به قصد قربت الهی، کافی است. منتها ثابت شده که عبادات، توقیفی هستند (و به وسیله شارع تعیین مى شوند) و لذا تا وقتی رضایت مولى به انجام فعل و حسن انقیاد و حسن قصد وجه الهی به وسیله فعل، ثابت نگردد، نمی توان آن فعل را به عنوان عبادت انجام داد، بلکه در این صورت، تشریع و حرام است. و این عبادیت، متوقف بر این نیست که امر مولى به خود فعل تعلق گیرد به صورتی که به صورت امر بالفعل از ناحیه مولى در آید. و لذا گفته اند: در عبادیت عبادت، حسن ذاتی و محبوبیت ذاتی آن برای مولى کافی است حتی در آنجا که مانعی برای تعلق و توجه امر فعلی نسبت به آن عبادت، وجود داشته باشد (یعنی و لو اینکه بالفعل، امری در کار نیست، ولی عبادیت فعل محفوظ است).

با توجه به نکته فوق، در تصحیح عبادیت طهارات می گوئیم: انجام خود مقدمه، شروع در امتثال ذى المقدمة محسوب مى گردد و در این مقام فرض بر این است که ذى المقدمة خودش عبادت و مأمور به است. پس انجام خود مقدمه به عنوان امتثال امر نفسی و عبادی ذى المقدمة تلقی مى شود و همان طور که گفتیم اگر مانعی برای تعبد نباشد، در عبادیت یک فعل، صرف ارتباط آن عمل با مولى و انجام آن به قصد تقرب به سوی خداوند، کافی است. و بدون شک، قصد شروع در امتثال امر نفسی با انجام مقدمات آن برای رسیدن به واجب نفسی عبادی، طاعت و انقیاد در برابر مولى شمرده مى شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۸

و بهذا تصحح عبادية المقدمة و ان لم نقل بوجوبها الغيرى و لا حاجة إلى فرض طاعة الأمر الغيرى.

و من هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة و يستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار و ان لم تكن فى نفسها معتبرا فيها ان تقع على وجه العبادة، كتطهير الثوب- مثلا- مقدمة للصلاة، أو كالمشي حافيا مقدمة للحج أو الزيارة، غاية الأمر ان الفرق بين المقدمات العبادية و غيرها، ان غير العبادية لا يلزم فيها ان تقع على وجه قربى بخلاف المقدمات المشروطة فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

و يؤيد ذلك ما ورد من الثواب على بعض المقدمات، و لا حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقا فى الأمر الثالث من ان الثواب على ذى المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زيادة حمازة الواجب، فان ذلك التأويل مبنى على فرض ثبوت الأمر الغيرى و ان عبادية المقدمة و استحقاق الثواب عليها لا ينشآن الا من جهة الأمر الغيرى، اتباعا للمشهور المعروف بين القوم.

فان قلت: ان الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به فلا يعقل ان يكون الأمر بذی المقدمة داعيا بنفسه إلى المقدمة الا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعي. و ليس هذا الأمر الآخر المترشح الا الأمر الغيری. فرجع الاشكال جذعا.

قلت: نعم، الأمر لا يدعو الا إلى ما تعلق به، و لكننا لا ندعی ان الأمر بذی المقدمة هو الذى يدعو إلى المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعي إلى فعل المقدمة توجیهاً لا إلى فعل الواجب، و سیأتی ان هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غیرى من المولى، و لا يلزم ان يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها و يكون داعيا إليها.

و الحاصل: ان الداعي إلى فعل المقدمة هو حكم العقل، و المصحح لعباديتها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۰۹

و از این طریق عبادیت مقدمه، درست می‌شود و لو اینکه قائل به وجوب غیرى آن نشویم و آلبا نیازی به فرض طاعت امر غیرى نیست.

با این لحاظ نتیجه می‌شود که هر مقدمه‌ای می‌تواند عبادت باشد و بر آن ثواب مترتب گردد، گرچه در خود آن مقدمه، اعتبار نشده باشد که حتماً به شکل عبادت انجام شود، مثل شستن لباس به عنوان مقدمه نماز، یا پابرهنه رفتن برای حج و زیارت. منتها فرق بین مقدمات عبادی و سایر مقدمات این است که مقدمه غیر عبادی لازم نیست به نیت تقرّب انجام شود، به خلاف مقدماتی - مثل طهارات ثلاث - که در آن‌ها شرط شده که به صورت عبادت (با قصد قربت) انجام شوند.

و مؤید آنچه گفتیم، روایاتی است که در مورد ثواب بر بعضی مقدمات وارد شده‌اند و نیازی نیست که آن‌ها را - چنان که قبلاً در امر سوم گفتیم - تأویل کنیم و بگوئیم که ثواب ذی المقدمة، بر مقدمات توزیع می‌شود چرا که مقدمات در افزایش سختی و مشقت واجب، دخیلند. زیرا این تأویل مبتنی بر این فرض بود که - به تبعیت از رأی مشهور که معروف بین علماست - بگوئیم امر غیرى ثابت است و عبادیت مقدمه و استحقاق ثواب بر عبادت، فقط از امر غیرى ناشی می‌شود (و لکن اینک با توجه به آنچه در معنای عبادیت گفتیم، نیازی به این تأویل نیست).

اگر بگوئیم: امر جز به متعلق خود دعوت نمی‌کند، بنابراین معقول نیست که امر به ذی المقدمة، عیناً داعی به سمت مقدمه نیز باشد مگر اینکه بگوئیم از امر به ذی المقدمة، امر دیگری به مقدمه مترشح می‌شود و در نتیجه همان امر دوم، داعی به مقدمه است و این امر دیگر و مترشح، جز امر غیرى نیست و لذا اشکال دوباره برمی‌گردد!

در پاسخ می‌گوییم: آری، امر جز به متعلق خودش، دعوت نمی‌کند، ولی ما ادعا نمی‌کنیم که این امر به ذی المقدمة است که به سوی مقدمه دعوت می‌کند، بلکه می‌گوئیم این عقل است که برای رسیدن به انجام واجب، ما را به سمت مقدمه دعوت می‌کند و به زودی خواهد آمد که از این حکم عقلی، ثبوت امر غیرى از جانب مولى، کشف نمی‌شود. و برای تصحیح عبادیت مقدمه، لزومی ندارد که امری نسبت به خود مقدمه وجود داشته باشد تا داعی بر انجام مقدمه شود.

حاصل آنکه داعی بر انجام مقدمه، حکم عقل است و مصحح عبادیت مقدمه، چیز دیگری

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۰

شیء آخر هو قصد التقرب بها، و یکفی فی التقرب بها إلى الله ان یأتی بها بقصد التوصل إلى ما هو عبادة. لا ان الداعي إلى فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، و لا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر فی قصد الأمر المتعلق بها، و قد سبق توضیح ذلك.

و علیه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا - يحكم الا - باتيانها على أى وجه وقعت، و لكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى الله توصلاً إلى العبادة صح و وقعت على صفة العبادية و استحق عليها الثواب. و ان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، و المفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غیرى أم لم يكن، و سواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه في عبادية الطهارات.

النتيجة مسألة مقدمة الواجب و الأقوال فيها

بعد تقدیم تلك التمهيدات التسعة نرجع إلى أصل المسألة، و هو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذي قلنا إنه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

و قد عرفت في مدخل المسألة موضع البحث فيها، بیان تحریر النزاع. و هو- كما قلنا- الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب، أي انه يدرك لزومها- و لكن وقع البحث في انه هل يحكم أيضا بأن المقدمة واجبة أيضا عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جدا في هذه المسألة على مرور الزمن نذكر أهمها، و نذكر ما هو الحق منها، و هي:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۱

یعنی قصد تقرب در آن است. و برای تقرب الهی به وسیله مقدمه، کافی است که مکلف آن را به قصد رسیدن به عبادت انجام دهد. (پس) چنین نیست که داعی بر انجام مقدمه، همان چیزی باشد که مصحح عبادیت آن است و چنین نیست که مصحح عبادیت عبادت، منحصر در قصد امری باشد که متعلق به عبادت است و توضیح این نکات گذشت.

و بنابراین، اگر مقدمه، ذات فعل (بدون توقف بر قصد قربت و عبادت) باشد مثل پاک کردن نجاست، عقل حکم به آن نمی کند مگر بر هرگونه‌ای که محقق شود (یعنی لزومی ندارد که قصد قربت در آن باشد). و لکن اگر مکلف آن را به قصد قربت و برای رسیدن به عبادت انجام دهد صحیح است و صفت عبادت پیدا می کند و مکلف استحقاق ثواب خواهد داشت. و اگر مقدمه، عمل عبادی باشد مثل طهارت از حدث (در وضو و غسل و تیمم) عقل حکم می کند که حتما بایستی به صورت عبادی انجام شود و مفروض این است که مکلف قادر بر آن است، چه امر غیری‌ای باشد و چه نباشد و خواه مقدمه خودش، مستحب باشد و خواه نباشد. پس به هیچ وجه، اشکالی در عبادیت طهارات ثلاث وجود ندارد.

نتیجه: مسئله مقدمه واجب و اقوال در آن

بعد از تقدیم این مقدمات نه گانه، به اصل مسئله باز می گردیم و آن، بحث از وجوب مقدمه واجب است که گفتیم غرض اصلی‌ای است که ذهن اصولیون را به خود مشغول کرده است.

و در مدخل مسئله، با توضیحی که در تحریر محل نزاع آوردیم، موضع بحث در این مسئله را دانستی. و آن- چنان که گفتیم- ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است در آنجا که می گوئیم عقل به وجوب مقدمه واجب حکم می کند یعنی لزوم مقدمه را درک می کند، اما بحث در این است که آیا عقل، مضافا این حکم را نیز دارد که مقدمه در نزد کسی که امر به چیزی که متوقف بر مقدمه است (ذی المقدمه) نموده، وجوب و لزوم دارد؟

در این مسئله، جدا اقوال زیادی در طول زمان مطرح شده که ما اهم آن‌ها را ذکر می کنیم و قول حق از میان این اقوال را انتخاب می نماییم. این اقوال عبارتند از:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۲

۱- القول بوجوبها مطلقا.

۲- القول بعدم وجوبها مطلقا، و هو الحق و سیاتی دلیل.

- ۳- التفصیل بین السبب فلا یجب، و بین غیره کالشرط و عدم المانع و المعد فیجب.
- ۴- التفصیل بین السبب و غیره ایضا، و لکن بالعکس، أى 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 لکن بالعکس، أى یجب الشرط الشرعی بالوجوب المقدمی دون غیره.
- ۷- التفصیل بین المقدمه الموصلة، أى التى یترب علیها الواجب النفسی فتجب، و بین المقدمه غیر الموصلة 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 الشیخ الأنصاری قدس سره.
- ۹- التفصیل المنسوب إلى صاحب المعالم الذی اشار إليه فی مسألة الضد، و هو اشتراط وجوب المقدمه بارادة ذیها. فلا تكون المقدمه واجبه علی تقدیر عدم إرادته.
- ۱۰- التفصیل بین المقدمه الداخلیه، أى الجزء، فلا تجب، و بین المقدمه الخارجیه فتجب.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۳

- ۱- قول به وجوب مقدمه به طور مطلق.
- ۲- قول به عدم وجوب مقدمه به طور مطلق «و همین قول حق است و به زودی دلیلش خواهد آمد».
- ۳- تفصیل بین سبب که واجب نیست و بین غیر سبب مثل شرط و عدم مانع و معدّ که واجب است.
- ۴- نیز تفصیل بین سبب و غیر سبب و لکن به عکس قبلی، یعنی سبب واجب است و غیر سبب، واجب نیست.
- ۵- تفصیل بین شرط شرعی که وجوب غیری ندارد چرا که چنین شرطی همچون جزء واجب، دارای وجوب نفسی است و بین غیر شرط شرعی که وجوب غیری دارد. و این قول معروف، منسوب به شیخ ما محقق نائینی (ره) است.
- ۶- نیز تفصیل بین شرط شرعی و غیر آن و لکن به عکس قبلی، یعنی شرط شرعی، وجوب مقدمی دارد اما غیر آن، ندارد.
- ۷- تفصیل بین مقدمه موصل که واجب نفسی بر آن مترتب می شود و لذا واجب است، و بین مقدمه غیر موصل که واجب نیست و این مذهب معروف صاحب فصول است. [۱۸۱]
- ۸- تفصیل بین مقدماتی که به وسیله آنها قصد توصل (به واجب نفسی) شود که در این صورت صفت وجوب پیدا می کنند و بین مقدماتی که چنین قصدی در آنها نمی شود که در نتیجه واجب نمی شوند و این قول منسوب به شیخ انصاری (ره) است.
- ۹- تفصیل منسوب به صاحب معالم (ص ۶۷) که در بحث «ضد» به آن اشاره نموده است و آن این است که وجوب مقدمه مشروط به اراده ذی المقدمه است و لذا اگر ذی المقدمه، اراده نشود، مقدمه واجب نمی گردد.
- ۱۰- تفصیل بین مقدمه داخلیه مثل جزء که واجب نیست و بین مقدمه خارجیه که واجب است. و تفصیلات دیگری نیز در نزد علماء گذشته بوده که نیازی به ذکر آنها نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۴

- و هناك تفصیلات اخرى عند المتقدمین لا- حاجة إلى ذكرها. و قد قلنا ان الحق فی المسألة- كما علیه جماعة من المحققین المتأخرین [۱۸۲]- القول الثانی و هو عدم وجوبها مطلقا.
- و الدلیل علیه واضح بعد ما قلنا من انه فی موارد حکم العقل بلزوم شیء علی وجه یكون حکما داعیا للمكلف إلى فعل الشیء لا

ببقي مجال للأمر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

و ذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فان دعوته هذه - لا محالة بحكم العقل - تحمله و تدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه 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، لأن الأمر المولوى - سواء كان نفسياً أم غيرياً - إنما 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، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

و بعبارة أخرى: ان الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافياً فى دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأى أمر بالمقدمة لا ينفع و لا يكفى للدعوة إليها بما هى مقدمة و مع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة و للدعوة إليها فأية حاجة تبقى

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۵

و ما گفتیم حق در مسئله - همان طور که جماعتی [۱۸۳] از محققین متأخر گفته‌اند - قول دوم است یعنی عدم وجوب مقدمه به طور مطلق.

و دلیل بر این نظر با توجه به آنچه ما در ص ۲۳۷ (عربی) گفتیم واضح است، زیرا در مواردی که بر لزوم چیزی حکم می‌کند و این حکم به گونه‌ای است که برای مکلف، انگیزه بر انجام آن کار می‌شود، دیگر جایی برای امر مولوی باقی نمی‌ماند. و مسئله مورد بحث ما (مقدمه واجب) از جهت علت (کبرای کلی) از همین باب است. چرا که اگر امر به ذی مقدمه، داعی مکلف بر انجام مأمور به باشد، همین دعوت و انگیزه - لزومش به حکم عقل - مکلف را وادار می‌کند و فرامی‌خواند که برای تحصیل مأمور به، همه آنچه را که مأمور به بر آن توقف دارد، انجام دهد.

و با فرض وجود چنین داعی و انگیزه‌ای در درون مکلف و با فرض اینکه مولی به وجود چنین داعی‌ای علم دارد، دیگر نیازی به جعل داعی دیگر از ناحیه مولی نیست. چون امر مولوی را - خواه نفسی باشد و خواه غیرى - مولی فقط به خاطر تحریک مکلف به سمت انجام مأمور به صادر می‌کند، چرا که این امر در جایی که داعی‌ای در درون مکلف نباشد، جعل داعی می‌کند (و فرض این است که در اینجا داعی وجود دارد). بلکه در این فرض، جعل داعی ثانوی از جانب مولی محال است، زیرا از قبیل تحصیل حاصل است.

و به عبارت دیگر: اگر امر به ذی مقدمه برای دعوت مکلف به انجام مقدمه کافی نباشد، هیچ امر دیگری برای دعوت به مقدمه از آن حیث که مقدمه است، نافع و کافی نخواهد بود. و اگر امر به ذی مقدمه برای تحریک و دعوت مکلف به سمت مقدمه کافی است، دیگر نیازی به امر دیگر از جانب مولی نیست بلکه این امر ثانوی، عبث و لغو می‌شود و بلکه محال است زیرا تحصیل حاصل است. و بنابراین اوامری که در مورد بعضی مقدمات وارد شده، می‌بایست حمل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۶

إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثاً و لغواً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

و عليه، فالأوامر الواردة فى بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد و بيان شرطية متعلقها للواجب و توقفه عليها كسائر الأوامر الإرشادية 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 أصلاً، و ينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الاصولية.

المسألة الثالثة: مسألة الضد تحرير محل النزاع

اختلفوا فی ان الأمر بالشیء هل يقتضی النهی عن ضده أو لا يقتضی؟ علی أقوال.

و لأجل توضیح محل النزاع و تحریره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت علی لسانهم فی تحریر النزاع هذا، و هی علی ثلاثة: ۱- الضد، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند و المنافی، فیشمل نقيض الشیء، أي ان الضد- عندهم- أعم من الأمر الوجودی و العدمی. و هذا اصطلاح خاص للأصولیین فی خصوص هذا الباب، و الا فالضد مصطلح فلسفی یراد به- فی باب التقابل- خصوص الأمر الوجودی الذی له مع وجودی آخر تمام المعاندة و المنافرة و له معه غاية التباعد. و لذا قسّم الأصولیون الضد إلى ضد عام، و هو الترك أي النقيض، و ضد الخاص و هو مطلق المعاند الوجودی.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۷

بر امر ارشادی شوند و به عنوان بیان شرطیت متعلق آن اوامر برای واجب و توقف واجب بر آن مقدمات تلقی شوند. (مثلا امر به وضو برای نماز، ارشاد بدین معناست که وضو، شرط نماز است) مانند سایر اوامر ارشادی که در موارد حکم عقل صادر می‌شوند. و قول امام علیه السلام که فرمود:

«وقتی زوال خورشید محقق شد، طهور و نماز واجب است» بر همین معنا (امر ارشادی) حمل می‌شود.

و با این بیان، به نتیجه زیر دست می‌یابیم:

(اصلا وجوب غیری، وجودی ندارد و وجوب مولوی منحصر در واجب نفسی است و بنابراین تقسیم واجب به نفسی و غیری، نابجاست و لذا بایستی این بحث از فهرست و شناسنامه مباحث اصولی حذف گردد).

مسئله سوم مسئله ضد

تحریر محل نزاع

اشاره

علما در اینکه آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است یا نه؟ اختلاف کرده چند قول دارند و برای توضیح و تحریر محل نزاع، الفاظی را که در تحریر محل این نزاع بر زبان علما جاری می‌شود توضیح می‌دهیم. این الفاظ سه‌تاست:

۱- (ضد) مراد علما از این واژه، مطلق معاند و منافی است و لذا شامل نقيض شیء هم می‌شود. یعنی ضد- در نزد علمای اصول- اعم از امر وجودی و امر عدمی است و این اصطلاح در این باب، مخصوص اصولیون است. و الا ضدّ یک اصطلاح فلسفی است که مراد از آن- در باب تقابل- خصوص امر وجودی است که با یک امر وجودی دیگر، تعاند و منافرت و تباعد تام داشته باشد (مثل سیاهی و سفیدی). و لذا اصولیون ضد را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: (ضد عام) که به معنای ترک فعل و نقيض فعل است و (ضد خاص) که به معنای مطلق معاند و وجودی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۸

و علی هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلى مسألتين موضوع احدهما، الضد العام و موضوع الأخری، الضد الخاص، لا سيما مع اختلاف الأقوال فی الموضوعین.

۲- الاقتضاء، و یراد به لابدیّة ثبوت النهی عن الضد عند الأمر بالشیء، اما لكون الأمر يدل علیه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة و

التضمن والالتزام، و اما لكونه يلزمه عقلا- النهى عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتى يدل عليه بالالتزام. فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك.

۳- النهى، و يراد به النهى المولوى من الشارع و ان كان تبعيا، كوجوب المقدمة الغيرى التبعي. و النهى معناه المطابقي- كما سبق فى مبحث النواهي- هو الزجر و الردع عما تعلق به. و فسّره المتقدمون بطلب الترك، و هو تفسير بلازم معناه، و لكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابقي، و لذا اعترض بعضهم على ذلك فقال:

ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، و هكذا تنازعوا فى ان المطلوب بالنهى الترك أو الكف، و لا معنى لنزاعهم هذا الا إذا كانوا قد فرضوا ان معنى النهى هو الطلب فوقعوا فى حيرة فى ان المطلوب به أى شيء هو، الترك أو الكف؟

و لو كان المرد من النهى هو طلب الترك- كما ظنوا- لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام، فان النهى عنه معناه- على حسب ظنهم- طلب ترك ترك المأمور به. و لما كان نفى النفي إثباتا فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلى معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشئ يقتضى النهى عن ضده العام» تبديلا للفظ آخر بمعناه، و يكون عبارة اخرى عن القول «بأن الأمر بالشئ يقتضى نفسه». و ما اشد سخف مثل هذا البحث. و لعله لأجل هذا التوهم- أى توهم ان النهى معناه طلب الترك- ذهب بعضهم إلى عينه الأمر بالشئ للنهى عن الضد العام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۱۹

و بنابراین، حق این است که این بحث، به دو مسئله تقسیم شود که موضوع یکی (ضد عام) و موضوع دیگری (ضد خاص) باشد، به خصوص با توجه به اختلاف اقوالی که در این دو مسئله وجود دارد.

۲- (اقتضاء) و مراد از اقتضاء، ضرورت ثبوت نهی از ضد، در فرض امر به شئی است، چه به خاطر اینکه بگوئیم امر با یکی از دلالت‌های سه گانه مطابقی، تضمنی و التزامی بر این نکته دلالت دارد و چه به خاطر اینکه لازمه عقلی امر به شئی، نهی از ضد است البته بدون اینکه بگوئیم لزومش، لزوم بین بالمعنى الأخص است تا دلالت بر آن، دلالت التزامی باشد. بنابراین مراد از اقتضاء در نظر علما، اعم از همه این معانی است.

۳- (نهی) و مراد از آن نهی مولوی از جانب شارع است گرچه تبعی باشد مثل: وجوب تبعی غیرى مقدمه. و معنای مطابقی نهی- چنان که در مبحث نواهی، ج ۱، ص ۱۰۳ (عربی) گذشت- زجر و منع از چیزی است که متعلق نهی است. و پیشینیان آن را به معنای طلب ترک تفسیر کرده‌اند درحالی که این، تفسیر نهی به لازمه معنایش می‌باشد. ولی آنان چنین فرض کرده‌اند که طلب ترک، معنای مطابقی نهی است و لذا بعضی از آنان بر این مطلب اعتراض کرده گفته‌اند: طلب ترک، امری است محال، و لذا بایستی مطلوب، کف نفس (خودنگهداری) باشد و بدین گونه نزاع کرده‌اند در اینکه مطلوب در نهی، ترک است یا کف؟ درحالی که به نظر ما این نزاع معنا ندارد مگر در صورتی که فرضشان این باشد که معنای نهی، طلب است و در نتیجه در تردید واقع شوند که آیا مطلوب در نهی، چه چیزی است: ترک یا کف؟ و اگر چنان که- گمان کرده‌اند- مراد از نهی، طلب ترک باشد، دیگر نزاعشان در ضد عام معنا ندارد، چرا که نهی از ضد عام- به حسب گمان آن‌ها- به معنای طلب ترک «ترک مأمور به» (یعنی ضد عام) خواهد بود و چون نفی نفی، اثبات می‌شود، پس معنای نهی از ضد عام به معنای طلب فعل (انجام) مأمور به خواهد بود. پس قول علما که می‌گویند: «امر به شئی، مقتضی نهی از ضد عام آن شئی است» از قبیل تبدیل یک لفظ به لفظ دیگر مرادف آن است و عبارت دیگری از این جمله است که: امر به شئی، مقتضی خودش می‌باشد» و ضعف و سستی این بحث، چه بسیار (روشن) است! و شاید به خاطر همین پندار- یعنی توهم اینکه معنای نهی، طلب ترک است- بعضی از علما قائل شده‌اند که امر به شئی عینا همان نهی از ضد عام است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۰

و بعد بیان هذه الامور الثلاثة في تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع و كیفیته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق أمر بشيء هل انه لا بد ان يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزع يكون في ثبوت النهى المولى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشىء. و بعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر في كیفیة اثبات ذلك.

و على كل حال، فان مسألتنا- كما قلنا- تنحل إلى مسألتين احدهما في الضد العام و الثانية في الضد الخاص، فينبغى البحث عنهما في باين:

۱- الضد العام

لم يكن اختلافهم في الضد العام من جهة أصل الاقتضاء و عدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء و إنما اختلافهم في كیفیته: فقيل: انه على نحو العينية، أى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذ بالدلالة المطابقة؛ و قيل: إنه على نحو الجزئية، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان الوجوب ينحل إلى طلب الشىء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءا تحليليا في معنى الوجوب؛ و قيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية؛ و قيل: إنه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقليا صرفا. و الحق انه لا- يقتضيه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أى انه ليس هناك نهى مولى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل على وجه يكون هناك نهى مولى وراء نفس الأمر بالفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۱

و پس از بیان این امور سه گانه در تحرير محل نزاع، جایگاه نزاع و كیفیت آن روشن می شود. این نزاع بدین معناست كه: اگر امر به چیزی تعلق گرفت، آیا ضرورتا بایستی نهى مولى نیز به ضد عام یا خاص آن چیز تعلق بگیرد؟ پس نزاع بر سر ثبوت نهى مولى از ضد، پس از فرض ثبوت امر به شىء است. و بعد از اینکه فرض کردیم نهى از ضد ثابت می شود، نزاع دیگری در كیفیت اثبات این مطلب، مطرح است.

و در هر حال- چنان كه گفتیم- این مسئله، به دو مسئله، یکی در ضد عام و دیگری در ضد خاص، منحل می شود و لذا به جاست كه از این ها در دو باب جداگانه بحث كنیم:

۱- ضد عام

اختلاف علما در ضد عام، از جهت اصل اقتضاء و عدم اقتضاء نبوده، بلکه ظاهر این است كه همه آن ها در اصل اقتضاء متفقند ولی اختلافشان در كیفیت اقتضاء است:

عده ای گفته اند: اقتضاء به نحو عینیت است یعنی امر به شىء، عینا همان نهى از ضد عام شىء است و لذا در این صورت دلالت امر بر نهى از ضد، دلالت مطابقی است.

قول دیگر: این است كه اقتضا به نحو جزئیت است، یعنی امر با دلالت تضمنی بر نهى از ضد دلالت می كند، چرا كه معنای وجوب (مفاد امر) به طلب شىء و منع از ترك منحل می شود، پس منع از ترك، جزء تحلیلی معنای وجوب خواهد بود.

قول دیگر: این است که اقتضاء، به نحو لزوم بین بالمعنی الأخص است و لذا دلالت امر بر نهی از ضد عام، دلالت التزامی است.

و قول دیگر: این است که اقتضا به نحو لزوم بین بالمعنی الأعم و یا لزوم غیر بین است و لذا این اقتضاء، عقلی صرف است.

ولی حق این است که امر به هیچ نحوی اقتضای نهی از ضد عام را ندارد، یعنی اصلاً نهی مولوی‌ای نسبت به ترک وجود ندارد، بدین صورت که خود امر به فعل، آن را اقتضا کند به گونه‌ای که نهی‌ای مولوی غیر از امر به فعل، موجود باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۲

و الدلیل علیه: ان الوجوب - سواء كان مدلولاً لصیغۀ الأمر أو لازماً عقلياً لها كما هو الحق - ليس معنی مركباً، بل هو معنی بسیط وحدانی هو لزوم الفعل، و لازم كون الشيء واجبا المنع من تركه.

و لكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً و نهياً شرعياً، بل هو منع عقلی تبعی من غیر ان يكون هناك من الشارع منع و نهی وراء نفس الوجوب. و سر ذلك واضح، فان نفس الأمر بالشيء على وجه الوجوب كاف في الزجر عن تركه، فلا حاجة إلى جعل للنهي عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء في المقام ان نفس الأمر بالفعل يكون زاجراً عن تركه، فهو مسلم، بل لا بد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. و لكن ليس هذا هو موضع النزاع في المسألة، بل موضع النزاع هو النهی المولوی زائداً على الأمر بالفعل. و ان كان مرادهم ان هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل، كما هو موضع النزاع، فهو غير مسلم و لا دلیل علیه، بل هو ممتنع.

و بعبارة أوضح و أوسع: ان الأمر و النهی متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعاً منه، و الا لخرج الواجب عن كونه واجباً. و إذا تعلق النهی بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعواً إليه و الا لخرج المحرم عن كونه محرماً. و لكن ليس معنی هذه التبعیة في الأمر ان يتحقق - فعلاً - نهی مولوی عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوی بالفعل، كما أنه ليس معنی هذه التبعیة في النهی ان يتحقق - فعلاً - أمر مولوی بترك المنهى عنه بالإضافة إلى النهی المولوی عن الفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۳

و دلیل بر این مدعی این است که وجوب - چه مدلول صیغه امر باشد و چه لازمه عقلی صیغه امر - که حق همین است - معنای مرکبی نیست بلکه معنایی بسیط و یگانه دارد یعنی لزوم فعل؛ و (البته) لازمه اینکه چیزی واجب باشد، منع از ترک آن است. و لكن این معنی که لازمه وجوب است، منع مولوی و نهی شرعی نیست، بلکه منع عقلی تبعی است بدون اینکه از جانب شارع، منع و نهی‌ای غیر از خود وجوب در کار باشد.

و سرّ این مطلب واضح است چرا که خود امر به شیء به نحو وجوبی، برای منع و بازداشتن از ترک آن کافی است و لذا نیازی نیست که شارع علاوه بر امر به آن شیء، نهی از ترک آن را نیز جعل کند.

پس اگر مراد قائلین به اقتضاء در این مقام، این است که خود امر به فعل، بازدارنده از ترک است، قابل قبول و مسلم است، بلکه این معنا ضروری است چرا که مقتضای وجوب، همین است. و لكن این معنا مورد نزاع نیست، بلکه مورد نزاع، نهی مولوی زائد بر امر به فعل است.

و امّا اگر مراد قائلین به اقتضا این است که نهی‌ای مولوی نسبت به ترک وجود دارد که امر به فعل آن را اقتضا می‌کند - چه اینکه همین مسئله مورد نزاع است - این، مسلم نیست و دلیلی بر آن وجود ندارد، بلکه چنین چیزی محال است. و با عبارت روشن تر و مفصل تر می‌گوییم: امر و نهی عکس یکدیگرند، یعنی اگر امر به چیزی تعلّق گیرد، طبعاً نقيض آن - بالتبع - ممنوع خواهد بود و الا آن واجب، از واجب بودن خارج می‌شود. و اگر نهی به چیزی تعلّق گیرد، طبعاً نقيض آن - بالتبع - متعلّق دعوت خواهد بود و الا حرام، از حرام بودن خارج می‌شود ... و لكن معنای این تبعیت در امر این نیست که به صورت بالفعل، علاوه بر امر مولوی نسبت به

فعل، نهی مولوی‌ای نیز نسبت به ترک مأمور به، صادر شود. کما اینکه معنای این تبعیت در نهی این نیست که به صورت بالفعل، علاوه بر نهی مولوی از فعل، امر مولوی‌ای نسبت به ترک منهی عنه صادر شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۴

و السر ما قلناه: ان نفس الأمر بالشئ كاف في الزجر عن تركه، كما ان نفس النهي عن الفعل كاف للدعوة إلى تركه، بلا حاجة إلى جعل جديد من المولى في المقامين، بل لا يعقل الجعل الجديد كما قلنا في مقدمه الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع. و لأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر على كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهيا مولويا عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشئ اقتضاه الأمر على نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلي. كما حسبوا- هناك في مبحث النهي- ان معنى النهي هو الطلب، اما للترك أو الكف. و قد تقدمت الإشارة إلى ذلك في تحرير النزاع.

و هذان التوهمان في النهي و الأمر من واد واحد. و عليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل في النهي، و لا- نهی عن الترك وراء طلب الفعل في الأمر.

نعم يجوز للأمر بدلا من الأمر بالشئ ان يعبر عنه بالنهي عن الترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله «صل»، «لا تترك الصلاة». و يجوز له بدلا من النهي عن الشئ ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول- مثلا- بدلا عن قوله «لا- تشرب الخمر»، «اترك شرب الخمر»، فيؤدي التعبير الثاني في المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى ان التعبير الثاني يحقق الغرض من التعبير الأول. فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشئ عين النهي عن ضده العام هذا المعنى، أى ان أحدهما يصح ان يوضع موضع الآخر و يحل محله في أداء غرض الأمر. فلا بأس به و هو صحيح، و لكن هذا غير العينية المقصودة في المسألة على الظاهر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۵

و سرّ این نکته همانست که گفتیم: خود امر به یک شیء، برای بازداشتن از ترک آن کافی است، کما اینکه خود نهی از فعل، برای دعوت به ترک آن کفایت می‌کند. و در هیچ‌یک از دو مقام، نیازی به جعل جدید از جانب مولی نیست، بلکه اصلا جعل جدید معقول نیست چنان‌که عینا همین نکته را در مقدمه واجب گفتیم، [۱۸۴] بدانجا رجوع کن.

و به خاطر همین تبعیت واضح، امر بر بسیاری از تحریرکنندگان این مسئله مشتبه شده، گمان کرده‌اند علاوه بر امر به شیء، نسبت به ترک مأمور به نیز نهی مولوی‌ای وجود دارد که امر آن را به نحو عینیت، یا تضمّن یا التزام یا لزوم عقلی، اقتضا می‌کند.

کما اینکه پنداشته‌اند- در مبحث نهی- نهی به معنای طلب ترک یا کفّ است و قبلا در تحریر محل نزاع بدین نکته اشارت شد. و این دو توهم در نهی و امر از یک وادی (سنخ) هستند و بنابراین در باب نهی، علاوه بر منع از فعل، طلبی نسبت به ترک وجود ندارد و در باب امر، علاوه بر طلب فعل، نهی‌ای از ترک موجود نیست. آری، امر می‌تواند به جای امر به شیء، عبارت نهی از ترک را بیاورد، مثلا- به جای «نماز بخوان» بگوید: «نماز را ترک نکن» و می‌تواند به جای نهی از شیء، عبارت امر به ترک را بیاورد، مثلا- به جای «شراب نخور» بگوید: «خوردن شراب را ترک کن». در هر دو مقام، تعبیر دوم، همان معنای تعبیر اول را می‌رساند، یعنی تعبیر دوم، غرض از تعبیر اول را تأمین و محقق می‌سازد.

حال اگر مقصود کسی که می‌گوید امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام شیء است، همین معنا باشد، یعنی یکی می‌تواند به جای دیگری بنشیند و در اداء غرض امر، یکی جای دیگری را بگیرد، این سخن بلا اشکال و صحیح است و لکن ظاهرا این معنا، غیر از عینیتی است که در این مسئله، مورد نظر است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۶

۲- الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده الخاص يبتنى و يتفرع على القول باقتضائه للنهي عن ضده العام. و لما ثبت - حسبما تقدم - انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتناؤه و تفرعه عليه. و على هذا، فالحق ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده مطلقا، سواء كان عاما أو خاصا.

اما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام و يتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلى شئ من البيان، فنقول: ان القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلکان لا ثالث لهما و كلاهما يبتنيان و يتفرعان على ذلك:

الأول - مسلک التلازم

و خلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعى و تستلزم حرمة ملازمه الآخر. و المفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك الأمور به، أى الضد العام، كالأكل مثلا الملازم فعله لترك الصلاة الأمور بها. و عندهم ان الضد العام محرم منهى عنه - و هو ترك الصلاة فى المثال - فيلزم على هذا ان يحرم الضد الخاص و هو الأكل فى المثال. فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلک على ثبوت النهى عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلى انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهيًا عنه بنهى مولوى. لأنّ ملزومه ليس منهيًا عنه حسب التحقيق الذى مر.

على انا نقول - ثانيا - بعد التنازل عن ذلك و التسليم بأن الضد العام منهى عنه:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۷

۲- ضد خاص

قول به اینکه امر به شئ، مقتضى نهى از ضد خاص آن شئ است، مبتنى و متفرع بر این قول است که امر به شئ، مقتضى نهى از ضد عام باشد.

و چون قبلا ثابت شد که نهى مولوى ای از ضد عام وجود ندارد، پس به طریق اولی می‌گوییم، نهى مولوى ای از ضد خاص هم وجود ندارد چون گفتیم که این بر آن مبتنى و متفرع است.

و بنابراین، حق این است که: امر به شئ مطلقا مقتضى نهى از ضدش نیست، چه ضد عام و چه ضد خاص. اما اینکه چگونه قول به نهى از ضد خاص، مبتنى بر قول به نهى از ضد عام بوده، متفرع بر آن است، مطلبی است که قدری احتیاج به توضیح دارد و لذا می‌گوئیم:

قائلین به نهى از ضد خاص، دو مسلک دارند که هر دو مبتنى و متفرع بر نهى از ضد عام است و مسلک سومى هم وجود ندارد:

(اول) - مسلک تلازم

و خلاصه آن این است که: حرمت یکی از دو متلازم، مستدعى و مستلزم حرمت ملازم دیگر است و فرض این است که انجام ضد خاص، ملازم با ترک مأمور به (یعنى ضد عام) است. مثلا فعل خوردن، ملازم با ترک نماز است و در نزد علماء، ضد عام، کارى حرام و مورد نهى است - مثل ترک نماز در مثال فوق - و بنابراین لازم است ضد خاص یعنی فعل خوردن در مثال فوق حرام باشد. پس طبق این مسلک، نهى از ضد خاص، بر ثبوت نهى از ضد عام مبتنى است.

و لکن (اولا) ما چون گفتیم که نهى مولوى ای از ضد عام وجود ندارد، پس چیزی موجب نمى‌شود که از جهت ملازمه مورد ادعا،

بگوئیم که ضد خاص، مورد نهی مولوی است، چرا که ملزوم آن (یعنی ضد عام) به حسب تحقیق ما که قبلاً بیان شد، مورد نهی مولوی نیست.

به علاوه، (ثانیا) پس از تنازل از مدعای خود و پذیرفتن اینکه ضد عام مورد نهی است، می‌گوئیم این مسلک اساساً صحیح نیست، زیرا کبرای آن مورد قبول نیست. و آن کبری این است که: «حرمت یکی از دو متلازم، مستلزم حرمت متلازم دیگر است». چون چنین نیست که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۸

ان هذا المسلك ليس صحيحاً في نفسه، یعنی ان کبراه غیر مسلمة، و هی «ان حرمة أحد المتلازمین تستلزم حرمة ملازمه الآخر» فانه لا يجب اتفاق المتلازمین فی الحكم لا- فی الوجوب و لا- الحرمة و لا- غیرهما من الأحكام، ما دام ان مناط الحكم غیر موجود فی الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم فی المتلازمین انه لا يمكن ان يختلفا فی الوجوب و الحرمة علی وجه يكون أحدهما واجبا و الآخر محرماً، لاستحالة امثالهما حينئذ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم أحدهما أو يجب الآخر. و يرجع ذلك إلى باب التراحم الذى سیأتى التعرض له.

و بهذا تبطل «شبهة الكعبی» المعروفة التى أخذت قسطاً وافراً من أبحاث الاصولیین إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب إليه القول بنفى المباح بدعوى ان كل ما یظن من الأفعال انه مباح فهو واجب فی الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهراً لواجب و هو ترك محرم واحد من المحرمات علی الأقل.

الثانى - مسلک المقدمیه

و خلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففى المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. و مقدمة الواجب واجبة؛ فیجب ترك الضد الخاص. و إذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أى ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشىء يقتضى النهی عن الضد العام. و إذا حرم ترك ترك الأكل، فان معناه حرمة فعله، لأن نفى النفى إثبات؛ فیکون الضد الخاص منهيًا عنه.

هذا خلاصة مسلک المقدمیه. و قد رأيت كيف ابتنى النهی عن الضد الخاص علی ثبوت النهی عن الضد العام. و نحن إذ قلنا بانه لا نهى مولوى عن الضد العام فلا يحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولویة، أى لا يحرم فعل الضد الخاص؛

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۲۹

دو متلازم- در فرضی که مناط حکم در ملازم دیگر موجود نیست- در حکم متفق باشند، نه در وجوب و نه در حرمت و نه در غیر این دو از احکام دیگر. آری قدر مسلم در دو متلازم این است که امکان ندارد اختلاف آن‌ها در وجوب و حرمت به گونه‌ای باشد که یکی واجب و دیگری حرام باشد. چرا که در این صورت امثال این دو تکلیف توسط مکلف محال است و لذا صدور تکلیف از جانب مولی نسبت به آن دو حکم نیز محال خواهد بود و لذا یا باید این یک حرام شود و یا آن دیگری واجب گردد. و این مسئله به باب تراحم مربوط می‌شود که به زودی متعرض آن خواهیم شد.

و با این بیان، شبهه معروف کعبی که بخش زیادی از مباحث اصولیون را به خود اختصاص داده باطل می‌شود، البته در صورتی که مبنای آن شبهه، همین ملازمه مورد ادعای مزبور باشد. به کعبی نسبت داده شده که وی قائل به نفی مباح بوده است و ادعایش این بوده که آنچه ما آن را مباح می‌پنداریم، در حقیقت واجب است! زیرا انجام هر مباحی، قهراً ملازم با واجبی است و آن واجب، ترك حد اقل یکی از محرمات است (و چون ترك حرام، واجب است، پس ملازم آن یعنی مباح نیز واجب است، پس مباحی وجود ندارد). [۱۸۵]

(دوم) - مسلک مقدمیت:

و خلاصه آن این است که: ترک ضد خاص، مقدمه انجام مأمور به است و لذا در مثال گذشته، ترک خوردن، مقدمه انجام نماز است. و چون مقدمه واجب، واجب است، پس ترک ضد خاص واجب است. و اگر ترک خوردن واجب باشد، ترک آن یعنی ترک «ترک خوردن» حرام است، چرا که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام است. و اگر ترک «ترک خوردن» حرام باشد، معنایش حرمت فعل خوردن است چون نفی نفی، اثبات است و در نتیجه ضد خاص، منهی عنه خواهد بود. این بود خلاصه مسلک مقدمیت و دیدی که چگونه نهی از ضد خاص، مبتنی بر ثبوت نهی از ضد عام است.

و ما چون قائل شدیم که نهی مولوی‌ای از ضد عام وجود ندارد، پس ترک ترک ضد خاص (یعنی فعل خوردن) حرام مولوی نیست یعنی انجام ضد خاص (یعنی خوردن) حرام نیست، بنابراین مطلوب (عدم اقتضای نهی از ضد خاص) ثابت می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۰

فثبت المطلوب. علی ان مسلک المقدمیه غیر صحیح من وجهین آخرین:

أحدهما- انه بعد التزل عما تقدم و تسليم حرمه الضد العام، فان هذا المسلک كما هو واضح يبتنى على وجوب مقدمه الواجب، و قد سبق ان أثبتنا انها ليست واجبه 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 المقدمیه- أعنى مقدمیه الضد الخاص- لا تزال ماثرا للبحث عند المتأخرين حتى أصبحت من المسائل الدقيقه المطولّه، و نحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم. و لكن لحسم ماده الشبهة لا بأس بذكر خلاصه ما يرفع المغالطه فى دعوى مقدمیه ترك الضد، فنقول:

ان المدعى لمقدمیه ترك الضد لضده تبتنى دعواه على ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبه إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أى لا- يمكن اجتماعهما معا، و لا شك فى ان عدم المانع من المقدمات، لأنه من متممات العلة فان العلة التامه- كما هو معروف- تتألف من المقتضى و عدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

۱- الصغرى: ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لأن الضدين متمانعان.

۲- الكبرى: ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول: ان عدم الضد من المقدمات لضده.

و هذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمه «المانع» مطلقه. فتخیلوا ان لها معنى واحدا فى الصغرى و الكبرى فانظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان و معناه فى الصغرى غير معناه فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۱

علاوه بر این، مسلک مقدمیت از دو جهت دیگر نیز نادرست است:

(اول): پس از تنزل از آنچه گذشت و پذیرفتن حرمت ضد عام، چنان که واضح است مسلک مقدمیت مبتنی بر وجوب مقدمه واجب است و حال آنکه قبلا- ثابت کردیم که مقدمه واجب، وجوب مولوی ندارد و بنابراین ترک ضد خاص، وجوب غیری مولوی نخواهد داشت تا انجام آن حرام باشد.

(دوم): ما نمی‌پذیریم که ترک ضد خاص، مقدمه انجام مأمور به باشد. و این مقدمیت- یعنی مقدمه بودن ضد خاص- دائما در نظر

متأخرین مورد بحث بوده، تا آنجا که از مسائل دقیق و طولانی شده است و ما پس از بحث‌هایی که گذشت (عدم وجوب مولوی مقدمه واجب و عدم نهی از ضد عام) نیازی به بحث درباره آن نداریم.

و لکن برای قطع اصل شبهه، بد نیست خلاصه مطلبی را که باعث رفع مغالطه در بحث مقدمیت ترک ضد می‌شود، ذکر کنیم. لذا می‌گوئیم:

کسی که ادعا می‌کند ترک ضد، برای ضد دیگر مقدمیت دارد، ادعایش مبتنی بر این است که عدم ضد، برای ضد دیگر از باب عدم مانع است چرا که بین دو ضد، تمناع وجود دارد، یعنی اجتماع هر دو با هم ممکن نیست و بدون شک، عدم مانع از مقدمات است چرا که عدم مانع، از متممات علت است، یعنی علت تامه - چنان که معروف است - ترکیبی از مقتضی و عدم مانع است. پس دلیل مدعی مزبور از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱- (صغری) این است که عدم ضد برای ضد دیگر، از باب «عدم مانع» است چرا که بین دو ضد، تمناع است.

۲- (کبری) این است که «عدم مانع» از مقدمات (انجام فعل) است.

پس براساس شکل اول (از اشکال اربعه قیاس اقترانی) نتیجه می‌شود که عدم ضد، از مقدمات ضد دیگر است. و این شبهه، فقط از اینجا ناشی شده که کلمه «مانع» را مطلق گرفته‌اند و لذا چنین پنداشته‌اند که این واژه در صغری و کبری، دارای معنای واحدی است و لذا قیاسی که به نظر آن‌ها منتج است در نظرشان شکل گرفته است. و حال آنکه حق این است که تمناع دو معنا دارد و معنایش در صغری غیر از معنای آن در کبری است، پس حد وسط تکرار نشده و لذا قیاس صحیحی، شکل نگرفته است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۲

بیان ذلك: ان التمانع تارة يراد منه التمانع في الوجود، و هو امتناع الاجتماع و عدم الملاءمة بين الشيئين، و هو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لا- يجتمعان في الوجود و لا- يتلائمان و اخرى يراد منه التمانع في التأثير و ان لم يكن بينهما تمناع و تناف في الوجود و هو الذي يكون بين المقتضيين لأ- ثرين متمنعين في الوجود و إذ يكون المحل غير قابل الا- لتأثير أحد المقتضيين، فان المقتضيين حينئذ يتمانعان في تأثيرهما فلا يؤثر أحدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. و هذا هو المقصود من المانع في الكبرى فان المانع الذي يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذي يقتضى ضد أثر الأول. و عدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر في التأثير.

و عليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع، و لكنه عدم المانع في الوجود، و ما هو من المقدمات عدم المانع في التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط؛ فلا نستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

و أعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، و إصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه و دفعها يحتاج إلى سعة من القول لا تحمّلها الرسالة. و لسا بحاجة إلى نفى المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمره المسألة

ان ما ذكره من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، و أهمها و العمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، و فساد على القول بالاقتضاء.

بيان ذلك: انه قد يكون هناك واجب (أى واجب كان عبادة أو غير عبادة) و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۳

توضیح مطلب این است که: گاهی مراد از تمناع، تمناع در وجود است یعنی امتناع اجتماع و عدم ملائمت بین دو چیز. و مقصود از تمناع بین دو ضد همین است چرا که دو ضد، اجتماع در وجود ندارند و تلائمی بین آن‌ها نیست. و گاهی مراد از تمناع، تمناع در تأثیر است گرچه بین دو شیء، تمناع و تنافی‌ای در وجود نباشد. و این تمناع همان است که بین دو مقتضی وجود دارد که هریک

دارای اثری وجودی و متمانع با اثر دیگری است زیرا محل، قابلیت تأثیر یکی از دو مقتضی بیشتر را ندارد. در این صورت دو مقتضی از جهت تأثیر با یکدیگر تمانع پیدا می‌کنند، یعنی یکی اثر نمی‌گذارد مگر به شرط عدم مقتضی دیگر، و این معنا همان معنای مورد نظر از مانع در کبرای استدلال است. چرا که مانعی که عدمش، شرط تأثیر مقتضی است، همان خود مقتضی دیگر است که ضد اثر اول را اقتضا می‌کند. و عدم مانع یا به خاطر این است که اصلا مانعی وجود ندارد و یا بدین معناست که مانع موجود است ولی از حیث تأثیر در مرتبه‌ای نیست که بر دیگری غلبه کند.

و بنا بر آنچه گفتیم، ما می‌پذیریم که عدم ضد، از باب عدم مانع باشد ولی از قبیل عدم مانع در وجود است و حال آنکه آنچه از مقدمات محسوب می‌شود، عدم مانع در تأثیر است، [۱۸۶] پس حد وسط تکرار نشده است و لذا نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که عدم ضد، از مقدمات است.

و من معتقدم که این بیان برای رفع مغالطه، فرد متنبه (هوشیار) را کافی است و اصلاح این بیان از طریق ذکر برخی شبهات و دفع آنها، احتیاج به سخنی مفصل‌تر دارد که این رساله گنجایش آن را ندارد و ما پس از مطالبی که قبلا گفتیم برای اثبات رأی مختار خویش (عدم نهی از ضد عام و خاص) نیازی به نفی مقدمیت (ترک ضد برای ضد دیگر) نداریم.

نمره مسئله

آنچه از ثمرات برای این مسئله ذکر کرده‌اند، فقط اختصاص به ضد خاص دارد و مهم‌ترین ثمره عمده در این مسئله این است که بنا بر قول به عدم اقتضاء، اگر ضد، عبادت باشد صحیح است و بنا بر قول به اقتضاء، فاسد است.

توضیح مطلب این است که: گاهی واجبی داریم (خواه عبادت باشد و خواه غیر عبادت)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۴

ضده عبادت، و کان الواجب ارجح فی نظر الشارع من ضده العبادی، فانه لمكان التزاحم بین الأمرین - للتضاد بین متعلقیهما - و الأول ارجح فی نظر الشارع، لا محالة یكون الأمر الفعلى المنجز هو الأول دون الثانى.

و حیث، فان قلنا بأن الأمر بالشىء یقتضى النهی عن ضده الخاص، فان الضد العبادى یكون منهیا عنه فى الفرض، و النهی فى العبادۃ یقتضى الفساد إذا أتى به وقع فاسدا. و ان قلنا بأن الأمر بالشىء لا یقتضى النهی عن ضده الخاص، فان الضد العبادى لا یكون منهیا عنه، فلا مقتضى لفساده.

و ارجحیه الواجب على ضده الخاص العبادى یتصور فى أربعة موارد:

۱- ان یكون الضد العبادى مندوبا، و لا شك فى ان الواجب مقدم على المندوب، كاجتماع الفریضۃ مع النافله، فانه بناء على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لا یصح الاشتغال بالنافله مع حلول وقت الفریضۃ، و لا بد ان تقع النافله فاسده. نعم لا بد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها فى خصوص وقت الفریضۃ كنافلتی الظهر و العصر.

و على هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لا تصح منه النوافل مطلقا بناء على النهی عن الضد، بخلاف ما إذا لم نقل بالنهى عن الضد فان عدم جواز فعل النافله حیث لا یحتاج إلى دلیل خاص.

۲- ان یكون الضد العبادى واجبا و لكنه أقل أهمیة عند الشارع من الأول كما فى مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة.

۳- ان یكون الضد العبادى واجبا ایضا و لكنه موسع الوقت، و الأول مضیق، و لا شك فى ان المضیق مقدم على الموسع و ان كان الموسع أكثر أهمیة منه. مثاله:

اجتماع قضاء الدین مع الصلاة فى سعة وقتها. و إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۵

که ضد آن یکی از عبادات است درحالی که آن واجب در نظر شارع، بر ضدّ عبادی‌اش رجحان دارد. در این صورت به خاطر اینکه بین متعلّق دو امر تضاد است و در نتیجه بین خود دو امر تراحم پدید می‌آید و در نظر شارع، اولی ارجح است، لذا به ناچار امر بالفعل منجز، امر اوّل خواهد بود نه امر دوم. حال اگر قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص است، در فرض مزبور، ضد عبادی، منهی خواهد بود و از طرفی نهی در عبادت مقتضی فساد است، پس اگر مکلف آن عبادت را انجام دهد، فاسد خواهد بود. و امّا اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست، دیگر ضد عبادی، منهی نخواهد بود و لذا مقتضی‌ای برای فسادش وجود ندارد و ارجحیت واجب بر ضدّ خاص عبادیش، در چهار مورد قابل تصوّر است:

۱- در صورتی که ضدّ عبادی، مستحب باشد: و شکی نیست که واجب بر مستحبّ مقدم است مثل آنجا که فریضه با نافله، اجتماع کنند. در این صورت اگر قائل شویم امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص است، اشتغال به نافله در وقت فریضه، صحیح نیست و اگر نافله انجام شود، فاسد خواهد بود. آری البته باید نوافل خود وقت فریضه از این قاعده استثناء شود چون در مورد این نوافل در خصوص وقت فریضه امر وارد شده است مثل نافله‌های ظهر و عصر.

و بنابراین اگر بر کسی قضاء نمازهای فوت شده، واجب است، بنا بر نهی از ضد، به طور مطلق صحیح نیست که نافله انجام دهد. برخلاف آنجا که قائل به نهی از ضد نباشیم، در این صورت عدم جواز انجام نافله، احتیاج به دلیل خاص دارد.

۲- در صورتی که ضد عبادی واجب باشد امّا اهمیت آن در نظر شارع از واجب اوّل کمتر باشد، مثل آنجا که نجات دادن نفس محترمه از هلاکت، با نماز واجب اجتماع کنند.

۳- در صورتی که ضد عبادی واجب باشد امّا وقت آن موسّع باشد درحالی که واجب اوّل، مضیق است: و شکی نیست که مضیق بر موسّع تقدم دارد گرچه اهمیت موسّع بیشتر از مضیق باشد.

مثال این مورد، اجتماع قضاء فوری دین (قرض) با نمازی است که وقت آن موسّع است.

و مثال دیگر اجتماع ازاله نجاست از مسجد با نمازی است که وقت آن موسّع است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۶

۴- ان يكون الضد العبادی واجبا أيضا و لكنه مخیر، و الأول واجب معین، و لا- شك فی ان المعین مقدم علی المخیر و ان كان المخیر أكثر أهمیة منه، لأن المخیر له بدل دون المعین. مثاله: اجتماع سفر مندور فی يوم معین مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر و اختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الأمر بالشیء يقتضی النهی عن ضده كان الصوم منهيًا عنه فاسدا. هذه خلاصة بیان ثمره المسألة مع بیان موارد ظهورها، و لكن هذا المقدار من بیان لا يكفي فی تحقیقها فان ترتبها و ظهورها يتوقف علی أمرین:

الأول- القول بأن النهی فی العبادة يقتضی فسادها حتی النهی الغیری التبعی، لأنه إذا قلنا بأن النهی مطلقا لا يقتضی فساد العبادة أو خصوص النهی التبعی لا يقتضی الفساد فلا تظهر الثمرة أبدا. و هو واضح لأن الضد العبادی حیثینذ يكون صحیحا سواء قلنا بالنهی عن الضد أم لم نقل.

و الحق ان النهی فی العبادة يقتضی فسادها حتی النهی الغیری علی الظاهر. و سیأتی تحقیق ذلك فی موضعه ان شاء الله تعالی. و استعجالا فی بیان هذا الأمر نشیر إليه إجمالا- فنقول: ان أقصى ما يقال فی عدم اقتضاء النهی التبعی للفساد هو ان النهی التبعی لا يكشف عن وجود مفسدة فی المنهی عنه و إذا كان الأمر كذلك فالمنهی عنه باق علی ما هو علیه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فیمکن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

و هذا ليس بشيء - و ان صدر من بعض أعظم مشايخنا - لأن المدار في القرب و البعد في العبادة ليس على وجود المصلحة و المفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب و البعد من المولى، القرب و البعد المعنويان تشبيهاً بالقرب و البعد المكانيين، و ما لم يكن الشيء مرغوباً فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، و مجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه و تبعيده.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۷

۴- در صورتی که ضد عبادی واجب، اما وجوبش تخییری باشد و واجب اول، واجب معین باشد: و شکی نیست که معین بر مخیر تقدم دارد گرچه اهمیت مخیر بیشتر از معین باشد، زیرا مخیر بدل دارد ولی معین بدل ندارد. مثال این مورد آنجاست که سفر نذری در یک روز معین با خصال کفاره (آزاد کردن بنده، روزه، اطعام مسکین) تراحم پیدا کند که در این صورت اگر مکلف سفر نذری اش را ترک کند و از میان خصال کفاره، روزه را اختیار کند، در صورتی که امر به شیء مقتضی نهی از ضدش باشد، روزه منهی و فاسد خواهد بود.

*** این بود خلاصه‌ای از ثمره مسئله ضد همراه با بیان موارد ظهور این ثمره، اما این مقدار از بیان برای تحقیق و تثبیت این ثمره، کافی نیست چرا که ترتب و ظهور این ثمره، متوقف بر دو امر است:

(اول): قول به اینکه نهی در عبادت، مقتضی فساد عبادت است و لو نهی، نهی غیری تبعی باشد. چون اگر گفتیم نهی بطور مطلق مقتضی فساد عبادت نیست و یا اگر گفتیم نهی تبعی، مقتضی فساد عبادت نیست در این صورت ثمره فوق، اصلاً ظاهر نمی‌شود. و این نکته‌ای روشن است زیرا در این صورت ضد عبادی صحیح خواهد بود، چه قائل به نهی از ضد باشیم و چه نباشیم. ولی حق این است که ظاهراً نهی در عبادت، مقتضی فساد عبادت است، حتی اگر نهی، غیری باشد. و بزودی ان شاء الله تحقیق این بحث در جای خودش خواهد آمد.

و عجلتاً در بیان این امر، اشاره‌ای اجمالی به آن می‌کنیم و می‌گوئیم: نهایت چیزی که در عدم اقتضای نهی تبعی برای فساد گفته می‌شود این است که نهی تبعی، کاشف از وجود مفسده‌ای در منهی عنه نیست.

و اگر چنین باشد، پس منهی عنه همچنان بر حالت خود یعنی مصلحت باقی است و هیچ مزاحمی برای مصلحت‌اش وجود ندارد و لذا اگر عبادت باشد، برای رسیدن به آن مصلحت مفروض می‌توان در آن قصد تقرّب نمود.

و این سخن، گرچه از بعضی بزرگان مشایخ ما صادر شده، ناتمام است زیرا مدار در قرب و بعد در عبادت، فقط بر وجود مصلحت و مفسده نیست، چرا که واضح است مقصود از قرب و بعد از مولى، قرب و بعد معنوی است که تشبیه به قرب و بعد مکانی شده است. و مادام که چیزی بالفعل مورد رغبت مولى نباشد، صلاحیت ندارد که با آن تقرّب به مولى صورت گیرد، و صرف وجود مصلحت در یک شیء، با فرض نهی مولى از آن شیء و پرهیز دادن مولى از آن، موجب مرغوبیت آن در نزد مولى نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۸

و بعبارۀ اخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، و المفروض ان النهی التبعی نهی مولى، و گونه تبعیاً لا یخرجه عن گونه زجراً و تنفیراً و تبعیداً عن الفعل و ان كان التباعد لمفسدة فی غیره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهی عن الضد ليس نهياً مولویاً بل هو نهی يقتضيه العقل الذى لا يستكشف منه حکم الشرع - كما اخترناه فى المسألة - فان هذا النهی العقلی لا يقتضى تبعیداً عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. و هذا شیء آخر لا يقتضيه حکم العقل فى نفسه.

الثانى - ان صحة العبادة و التقرب لا يتوقف على وجود الأمر الفعلی بها، بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتیة للمولى، و ان لم يكن هناك أمر فعلی بها لمانع.

اما إذا قلنا بأن عبادية العباد لا تتحقق الا إذا كانت مأمورا بها بأمر فعلي، فلا تظهر هذه الثمرة أبدا، لأنه قد تقدم ان الضد العبادي - سواء كان مندوبا أو واجبا أقل أهمية أو موسعا أو مخيرا - لا يكون مأمورا به فعلا لمكان المزامنة بين الأمرين، و مع عدم الأمر به لا يقع عبادة صحيحة و ان قلنا بعدم النهي عن الضد.

و الحق هو الأول، أي ان عبادية العباد لا تتوقف على تعلق الأمر بها فعلا، بل إذا أحرز انها محبوبة في نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه و ان لم يأمر بها فعلا - لمانع، لأنه - كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة الواجب - يكفي في عبادية الفعل ارتباطه بالمولى و الإتيان به متقربا به إليه مع عدم ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعا أو كونه منهيا عنه. و لا تتوقف عباديته على قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره.

هذا، و قد يقال في المقام - نقلا عن المحقق الثاني تغمد الله برحمته - ان هذه الثمرة تظهر حتى مع القول بتوقف العباد على تعلق الأمر بها، و لكن ذلك في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۳۹

و به عبارت دیگر: تقرّب به مولى بوسیله چیزی که او ما را از آن دور کرده، وجهی ندارد، و فرض این است که نهی تبعی، نهی ای مولوی است. و اینکه نهی تبعی است، آن را از اینکه زجر و تنفیر (ایجاد نفرت) و تبعید (دور کردن) از انجام فعل است، خارج نمی‌کند گرچه این تبعید به خاطر مفسده‌ای در غیر و یا به خاطر فوت مصلحتی در غیر باشد. آری اگر قائل شویم که نهی از ضد، نهی مولوی نیست، بلکه نهی ای است که مقتضای عقل است و از آن حکم شرع بدست نمی‌آید، کما اینکه ما در مسئله ضد همین رأی را اختیار کردیم، در این صورت این نهی عقلی اقتضای تبعید (دور کردن) از جانب مولى را ندارد مگر اینکه کاشف از مفسده‌ای باشد که مبعوض مولى است. و این، امر دیگری است که حکم عقل فی نفسه، آن را اقتضاء نمی‌کند.

(دوم) - صحت عبادت و تقرّب متوقف بر وجود امر فعلی بر عبادت نیست، بلکه برای تقرّب بوسیله عبادت، کافی است که محبوبيّت ذاتی آن عبادت برای مولى، احراز شود و لو اینکه به خاطر وجود مانعی، امر فعلی ای روی آن عبادت نرفته باشد.

اما اگر گفتیم که عبادیت عبادت محقق نمی‌شود مگر اینکه با امری بالفعل، مأمور به شود، دیگر این ثمره ابدا ظهوری پیدا نمی‌کند. چون قبلا گذشت که ضد عبادی - خواه مندوب (مستحب) باشد و خواه واجبی باشد که اهمیت کمتری دارد، یا موسع و یا مخیر باشد - به خاطر مزاحمتی که بین دو امر هست، مأمور به فعلی نیست و بنابراین اگر امر روی آن نباشد، بصورت عبادت صحیح واقع نمی‌شود و لو اینکه قائل به عدم نهی از ضد باشیم.

و قول حق، اولی است، یعنی عبادیت عبادت متوقف بر تعلق امر بالفعل به آن نیست، بلکه همین که احراز شود که آن عبادت فی نفسه برای مولى محبوب و مرغوب است، می‌توان با آن بسوی مولى تقرّب جست و لو اینکه به خاطر مانعی، امر فعلی روی آن نباشد. زیرا - چنانکه در بحث مقدمه واجب ص ۲۸۵ عربی بدان اشاره کردیم - در عبادیت یک فعل، ارتباط آن با مولى و انجام آن به قصد قربت کافی است البته در صورتی که مانعی از تعبد بوسیله آن فعل در کار نباشد مثل اینکه انجام آن به منزله تشریع باشد و یا آن فعل مورد نهی باشد (که این دو مثل برای وجود مانع است).

و عبادیت چنین فعلی (که مستلزم تشریع و منهی عنه نیست) متوقف بر قصد امتثال امر - چنانکه صاحب جواهر بدان متمایل شده (و گفته است قصد امتثال لازم است) - نیست.

با این همه، گاهی به نقل از محقق ثانی (المحقق الکرکی یعنی علی بن عبد العالی الکرکی العاملی) گفته می‌شود: این ثمره (یعنی صحت ضد عبادی بنا بر عدم نهی از ضد و عدم صحت آن در صورت نهی از ضد) حتی در صورتی که قائل شویم عبادت متوقف بر تعلق امر است، ظهور

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۰

خصوص التراحم بین الواجبين الموسع و المضيق و نحوهما، دون التراحم بين الأهم و المهم المضيقين.

و السر فی ذلك: ان الأمر فی الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة على ان يأتي به المكلف في أى وقت شاء من الوقت الواسع المحدد له، اما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأمورا بها بخصوصها، و الأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهى 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 امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها على هذا الفرد المزاحم قهرى فيتحقق به الامتثال قهرا و يكون مجزيا عقلا عن امتثال الطبيعة في فرد آخر، لأنه 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 أفرادها 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 الثمرة، و لكن الأمر ليس كذلك، فانه ليس في الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير ان الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها على كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيرا عقلا بين الأفراد، أى يكون مخيرا بين ان يأتي بالفعل في أول الوقت أو ثانيه أو ثالثه و هكذا إلى آخر الوقت، و ما يختاره من الفعل في أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به و ان امتنع ان يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط ان يكون المانع من غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شئ خارج عنه و هو المزاحمة مع المضيق في المقام.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۱

می‌کند [۱۸۷] و لكن این ظهور مخصوص آنجاست که تراحم بین دو واجبى باشد که یکی موسّع و دیگری مضیق و یا امثال این دو باشد، نه در آنجا که دو واجب، از قبیل اهم و مهم مضیق باشند.

و سرّ این مطلب این است که: امر در واجب موسّع به صرف وجود طبیعت (ماهیت) تعلّق می‌گیرد به گونه‌ای که مکلف می‌تواند در هر پاره‌ای از وقت و سعی که برای آن واجب تعیین شده، آن را انجام دهد. اما هریک از افراد آن طبیعت (ماهیت) با لحاظ خصوصیت وقت خاصی که دارند، به صورت خاص متعلّق امر نیستند. و اگر امر به مضیق، مقتضی نهی از ضدّش نباشد، پس فردی (یعنی مصداق) از میان افراد واجب ضد آن واجب مضیق، به خاطر مزاحمت با واجب مضیق، قطعاً مأمور به نخواهد بود و لكن چنین فردی، به خاطر این مزاحمت، از اینکه فردی از طبیعت متعلّق امر است، خارج نمی‌شود. و همین کافی است برای اینکه بگوئیم امتثال امر به طبیعت حاصل شده است زیرا انطباق طبیعت بر این فرد مزاحم، قهری است و لذا قهرا بوسیله آن امتثال صورت می‌گیرد و عقلا مجزی است و از امتثال طبیعت در ضمن فردی دیگر کفایت می‌کند، چون از جهت انطباق طبیعت مأمور به، فرقی بین این فرد و آن فرد وجود ندارد.

و با عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: اگر چنین است که وجوب در واجب موسّع منحلّ به وجوب‌های متعدد می‌شود و این تعدّد، به تعداد افراد طولی آن واجب است که در مدت وقتی که برای واجب لحاظ شده، امکان تحقق دارند به گونه‌ای که تخییر بین افراد، شرعی است؛ پس به ناچار امری برای فردی که مزاحم واجب مضیق است وجود ندارد و هیچ امر دیگری هم نیست که مصحّح فرد مزاحم باشد و لذا ثمره مورد بحث، ظاهر نمی‌شود. و لكن قضیه این گونه نیست چرا که در واجب موسّع یک وجوب بیشتر وجود ندارد و آن وجوب هم به صرف وجود طبیعت (ماهیت) تعلّق می‌گیرد، منتها چون طبیعت دارای افراد (مصادیق) طولی متعددی است که انطباق ماهیت بر هریک از آنها ممکن است، پس ضرورتاً مکلف در بین این افراد (مصادیق) عقلا مخیر است. یعنی مخیر است که تکلیف را در اوّل وقت انجام دهد یا در وقت دوم یا سوّم و همین‌طور تا آخر وقت. و آنچه که مکلف آن را برگزیند و در هر وقتی

باشد، همانست که مأمور به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۲

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثاني في المقام، و لكن شيخنا المحقق النائيني لم يرتضه، لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلى نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعني انه يرى انه الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها لا تنطبق على الفرد المزاحم ولا تشملها، و انطباق الطبيعة لا بما هي مأمور بها على الفرد المزاحم لا ينفع و لا يكفي في امتثال الأمر بالطبيعة.

و السر في ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلي نقول ان التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هي مأمور بها، فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التي بينها التخيير.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها فلان الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هي مقدورة، لآن القدرة شرط في المأمور به مأخوذة في الخطاب، الا- انها شرط عقلي محض و الخطاب في نفسه عام شامل في إطلاقه للأفراد المقدورة و غير المقدورة.

بيان ذلك: ان الأمر إنما هو لجعل الداعي في نفس المكلف، و هذا المعنى بنفسه يقتضي كون متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعي إلى ما هو ممتنع؛ فيعلم من هذا ان القدرة مأخوذة في متعلق الأمر و يفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضي القدرة على متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق على قدر سعة دائرة القدرة عليه لا تزيد و لا تنقص، أي تدور سعته و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها.

و على هذا فلا يكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هي مقدورة و الفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هي مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهي شرط عقلي لا يوجب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۳

بر آن منطبق می گردد گرچه به خاطر وجود مانعی، تعلق امر به آن محال باشد، البته بشرط اینکه مانع از غیر جهت خود شمول امر- که متعلق به طبیعت است- نسبت به آن فرد خاص باشد، یعنی مانع به خاطر چیزی خارج از خود امر باشد که در اینجا همان مزاحمت با واجب مضیق است.

این بود خلاصه توجیهی که در این مقام، به محقق ثانی (ره) نسبت داده شده است و لکن، شیخ ما آقای نائینی (ره) با آن موفق نیست، زیرا بنظر ایشان، مانع تعلق امر به فرد مزاحم، به خود شمول امری که متعلق به طبیعت است نسبت به آن فرد، باز می گردد، یعنی بنظر ایشان، طبیعت مأمور به از آن حیث که مأمور به است، منطبق بر فرد مزاحم نمی شود و شامل آن نمی گردد، و از سوی دیگر انطباق طبیعت- نه از آن حیث که مأمور به است- بر فرد مزاحم، در امتثال امر به طبیعت، نافع و کافی نیست. و سر این مطلب واضح است، زیرا اگر پذیرفتیم که تخيير بين افراد طبیعت، تخيير عقلي است، می گوئیم این تخيير فقط در بين افراد طبیعت مأمور به- از آن حیث که مأمور به است- برقرار می باشد، پس فرد مزاحم از دایره افرادی که بين آنها تخيير برقرار است، خارج می شود.

اما اینکه فرد مزاحم، از دایره افراد طبیعت مأمور به- از آن حیث که مأمور به است- خارج می باشد بدین خاطر است که امر به طبیعت (ماهیت)، صرفا از آن حیث که مقدور مکلف است، تعلق می گیرد چرا که قدرت به عنوان شرط در مأمور به و مأخوذ در خطاب است، نه اینکه شرط عقلي محض باشد و (نه اینکه) خطاب فی نفسه عام باشد و اطلاقش شامل افراد مقدور و غیر مقدور (هر دو) باشد! بیان این مطلب این است که: امر صرفا برای جعل داعی (انگیزه) در نفس مکلف است و خود همین معنا، اقتضا می کند که متعلق امر مقدور باشد، زیرا جعل انگیزه برای کاری که ممتنع است، محال می باشد.

پس از اینجا معلوم می شود که قدرت در متعلق امر، مأخوذ است و این نکته، از خود خطاب فهمیده می شود. بدین معنی که اگر

خطاب اقتضای اخذ قدرت در متعلق خطاب را دارد، پس وسعت دائره متعلق، به اندازه وسعت دائره قدرت بر آن است، نه بیشتر و نه کمتر. یعنی میزان وسعت و ضیق متعلق، دائر مدار وسعت و ضیق قدرت است.

و بنابراین امر شامل آن افراد که ممتنع هستند نمی‌شود زیرا آنچه مطلوب بوسیله امر است، طبیعت مقدور است و حال آنکه فرد غیر مقدور، خارج از افراد طبیعت مأمور به است.

آری اگر اعتبار قدرت براساس قبح تکلیف عاجز باشد، در این صورت قدرت، شرط عقلی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۴

تقیید متعلق الخطاب لآنکه لیس من اقتضاء نفس الخطاب، فیکون متعلق الأمر هی الطبیعة بما هی لا بما هی مقدوره، و ان کان بمقتضی حکم العقل لا بد ان یقید الوجوب بها، فالفرد المزاحم - علی هذا - هو أحد أفراد الطبیعة بما هی التی تعلق بها كذلك.

و تشدید ما أفاده استاذنا و مناقشته یحتاج إلى بحث أوسع لسنا بصددہ الآن، راجع عنه تقریرات تلامذته.

الترتب

و إذا امتد البحث إلى هنا، فهناك مشكله فقهیه تنشأ من الخلاف المتقدم لا بد من التعرض لها بما یلیق بهذه الرساله.

و هی ان كثيرا من الناس نجدهم یحرصون - بحسب تهاونهم - علی فعل بعض العبادات المندوبه فی ظرف وجوب شیء هو ضد للمندوب، فیترون الواجب و یفعلون المندوب، کمن یدهب للزیاره أو یقیم مأتم الحسین علیه السلام و علیه دین واجب الأداء. کما نجدهم یفعلون بعض الواجبات العبادیه فی حین ان هناك علیهم واجبا أهم فیترونه، أو واجبا مضیق الوقت مع ان الأول موسع فیکدمون الموسع علی المضیق، أو واجبا معینا مع ان الأول مخیر فیکدمون المخیر علی المعین ... و هكذا.

و یجمع الكل تقدیم فعل المهم 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).

فإذا قلنا بأن صحه العباده لا - تتوقف علی وجود أمر فعلی متعلق بها و قلنا بانه لا نهی عن الضد أو النهی عنه لا یقتضی الفساد، فلا إشکال و لا مشكله، لأن فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۵

است و موجب مقید کردن متعلق خطاب به قید قدرت نمی‌شود زیرا این تقیید به مقتضای نفس خطاب نیست. و لذا متعلق امر، طبیعت - از آن حیث که طبیعت است - خواهد بود نه از آن حیث که مقدور است، و لو اینکه به مقتضای حکم عقل، بایستی وجوب با قید قدرت، مقید شود. پس فرد مزاحم بنابراین، یکی از افراد طبیعت - از آن حیث که امر بدون قید قدرت به آن تعلق گرفته - خواهد بود. و تحکیم آنچه استاد ما فرموده و مناقشه در آن، محتاج بحثی مفصل تر است که ما فعلا در صدد آن نیستیم، به تقریرات شاگردان ایشان در این زمینه مراجعه نمائید.

ترتّب

و چون بحث بدین جا کشیده شد، مسئله‌ای فقهی مطرح می‌شود که ناشی از اختلاف پیشین (در مسئله ضدّ) است و ضرورتا می‌بایست به مقداری که مناسب این کتاب است، متعرض آن شویم.

این مسئله این است که بسیاری از افراد - بسبب سهل‌انگاری و تسامح - حرص و ولع دارند که برخی عبادات مستحب را در زمان وجوب چیزی که ضدّ آن مستحب است، انجام دهند و در نتیجه واجب را ترک می‌کنند و مستحب را انجام می‌دهند. مثل کسی که بقصد زیارت می‌رود و یا مجلس عزای حسین علیه السلام برگزار می‌کند، درحالی که قرض واجب، بر گردن اوست. کما اینکه می‌بینیم مردم بعضی واجبات عبادی را انجام می‌دهند درحالی که واجب دیگری که مهم‌تر است بر گردن دارند و آن را ترک

می‌کنند. یا واجبی است که مضیق است و واجب اول، موسع است و مردم موسع را بر مضیق مقدم می‌کنند. یا واجبی است معین درحالی که واجب اول، مخیر است ولی مردم واجب مخیر را بر معین مقدم می‌دارند ... و همین‌طور در مثالهای دیگر.

و جامع همه این موارد این است که مردم کار مهم عبادی را بر اهم مقدم می‌کنند، چون می‌دانیم که مضیق، اهم از موسع - و معین اهم از مخیر است، کما اینکه واجب، اهم از مستحب است. (و از این پس، ما تعبیر اهم و مهم را بکار می‌بریم و مقصود ما، اهم و مهم در همه موارد مزبور است).

حال اگر قائل شدیم که صحت عبادت، متوقف بر وجود امر فعلی متعلق به آن عبادت نیست و گفتیم که نهی از ضد وجود ندارد و یا نهی از ضد، مقتضی فساد نیست، در این صورت هیچ اشکال و مشکلی (در موارد گذشته از افعال مردم) وجود نخواهد داشت زیرا انجام

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۶

المهم العبادی يقع صحيحا حتى مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصيا بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك على صحة ما فعله من العبادّة.

و إنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهي عن الضد و ان النهي يقتضي الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادّة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سرّه، فان أعمالهم هذه كلها باطلة و لا يستحقون عليها ثوابا، لأنه اما منهي عنها و النهي يقتضي الفساد، و اما لا أمر بها و صحتها تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادی مع وجود الأمر بالأهم؟

ذهب جماعة إلى تصحيح العبادّة في المهم بنحو الترتب بين الأمرين: الأمر بالأهم و الأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهي عن الضد و ان صحة العبادّة تتوقف على وجود الأمر [۱۸۸].

و الظاهر ان أول من أسس هذه الفكرة و تنبه لها المحقق الثاني و شیدار كانها السيد الميرزا الشيرازی، كما أحكمها و نقّحها شيخنا المحقق النائینی قدس سرّه. و هذه الفكرة و تحقیقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولی تصویرا و عمقا.

و خلاصه فکرة الترتب: انه لا مانع عقلا من ان يكون الأمر بالمهم فعليا عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف و ترك الأهم فلا محذور في ان يفرض الأمر بالمهم حينئذ، إذ لا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى 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، ففكرة الترتب و تصحيحها يتوقف على شيئين رئيسين في الباب،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۷

مهم عبادی، حتی در صورت فعلیت داشتن امر به اهم، صحیح خواهد بود. نهایت امر این است که مکلف به خاطر ترک اهم، گناهکار محسوب می‌شود، ولی این عصیان تأثیری در صحت عبادتی که انجام داده نمی‌گذارد.

فقط مشکل آنجاست که قائل به نهی از ضد بشویم و بگوئیم نهی، مقتضی فساد است. و یا بگوئیم صحت عبادت، متوقف بر امر به آن است، کما اینکه این قول از صاحب جواهر (قدس سرّه) معروف است. در این صورت این گونه اعمال مردم، تماما باطل بوده، استحقاق هیچ گونه ثوابی را ندارند زیرا این اعمال یا مورد نهی است و نهی هم مقتضی فساد است. و یا چون امری متوجه آنها نیست و از طرفی صحت آنها متوقف بر امر است (هیچ ثوابی نمی‌برند).

اینک سؤال این است که آیا راهی برای تصحیح انجام عبادت مهم در فرض وجود امر به اهم هست یا نه؟

گروهی از علما برای تصحیح عبادت در کار مهم، از طریق ترتب بین دو امر وارد شده‌اند:

یعنی ترتب بین امر به اهمّ و امر به مهم، با فرض اینکه قائل به نهی از ضد نشویم و صحت عبادت را متوقف بر وجود امر ندانیم. [۱۸۹]

ظاهراً اولین کسی که این اندیشه (ترتب) را تأسیس کرده و متوجه آن گردیده، محقق ثانی است و سپس سید میرزای شیرازی پایه‌های آن را مستحکم ساخت، کما اینکه شیخ ما محقق نائینی نیز در اتقان و تنقیح آن کوشید، خداوند جایگاه همه آنان را خوش قرار دهد.

و این ایده و تحقیق در اطراف آن از جالب‌ترین دستاوردهای پژوهشهای اصولی از حیث تبیین و ژرف‌نگری است. و خلاصه ایده «ترتب» برقرار زیر است: عقلاً مانعی ندارد که در فرض عصیان امر به اهمّ، امر به مهم، فعلیت پیدا کند. بنابراین وقتی مکلف عصیان کند و اهمّ را ترک نماید، در این صورت محذوری ندارد که امر به مهم فرض گردد، چرا که درخواست جمع بین ضدین (از جانب مولی) لازم نمی‌آید، کما اینکه توضیحش بزودی خواهد آمد.

و حال که مانعی عقلی برای این ترتب وجود ندارد، دلیل هم بر وقوع آن، مساعد است و این دلیل، همان دو دلیلی است که امر به مهم و امر به اهمّ را در بردارند و همین دو دلیل، برای اثبات وقوع ترتب کافی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۸

أحدهما إمكان الترتب فی نفسه، و ثانيهما الدلیل علی وقوعه.

اما الأول، و هو إمكانه فی نفسه فیه: ان أقصى ما یقال فی إبطال الترتب و استحالته، هو دعوی لزوم المحال منه، و هو فعلیة الأمر بالضدین فی آن واحد، لأن القائل بالترتب یقول بإطلاق الأمر بالأهم و شموله لصورتی فعل الأهم و ترکه، ففی حال فعلیة الأمر بالمهم، و هو حال ترک الأهم، یكون الأمر بالأهم فعلیاً علی قوله، و الأمر بالضدین فی آن واحد محال.

و لكن هذه الدعوی - عند القائل بالترتب - باطله، لأن قوله «الأمر بالضدین فی آن واحد محال» فیه مغالطه ظاهرة فان قید «فی آن واحد» یوهم انه راجع إلى الضدین فیکون محالاً، إذ یستحيل الجمع بین الضدین، بینما هو فی الحقیقة راجع إلى الأمر، و لا استحالة فی ان یأمر المولی فی آن واحد بالضدین إذا لم یکن المطلوب الجمع بینهما فی آن واحد، لأن المحال هو الجمع بین الضدین لا الأمر بهما فی آن واحد و ان لم یستلزم الجمع بینهما.

اما أن قید «فی آن واحد» راجع إلى الأمر، لا - إلى الضدین فواضح، لأن المفروض ان الأمر بالمهم مشروط بترک الأهم فالخطاب الترتبی لیس فقط لا یقتضی الجمع بین الضدین بل یقتضی عکس ذلك، لأنه فی حال انشغال المكلف بامثال الأمر بالأهم و إطاعته لا أمر فی هذا الحال الا بالأهم و نسبة المهم إليه حیثئذ کنسبة المباحات إليه، و اما فی حال ترک الأهم و الانشغال بالمهم فان الأمر بالأهم نسلم انه یكون فعلیاً و كذلك الأمر بالمهم، و لكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترک الأهم و خلو الزمان منه، ففی هذا الحال المفروض یكون الأمر بالمهم داعیاً للمكلف الی فعل المهم فی حال ترک الأهم، فكیف یكون داعیاً إلى الجمع بین الأهم و المهم فی آن واحد؟

و بعبارة أوضح: ان ایجاب الجمع لا یمكن ان یتصور الا إذا كان هناك مطلوبان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۴۹

بنابراین ایده ترتب و تصحیح آن متوقف بر دو شیء اصلی در این باب است: یکی امکان ذاتی ترتب است و دیگری، دلیل بر وقوع ترتب است.

امّا (اولی) یعنی امکان ذاتی ترتب، بیانش از این قرار است: نهایت چیزی که در ابطال ترتب و محال بودن آن گفته می‌شود این است که از وقوع آن، محال لازم می‌آید و این محال، فعلیت یافتن امر به دو ضد در آن واحد است. زیرا قائل به ترتب می‌گوید امر

به اهمّ مطلق است و لذا شامل دو صورت انجام یا ترک مهم می‌شود. پس در حالت فعلیت امر به مهم که همان حالت ترک اهم است، طبق قول قائل به ترتب، امر به اهم فعلیت دارد؛ و حال آنکه امر به دو ضدّ در آن واحد، محال است.

و لکن این ادعا- در نزد قائل به ترتب- باطل است، زیرا این سخن که «امر به دو ضدّ در آن واحد محال است» مشتمل بر مغالطه‌ای آشکار است. چون قید (در آن واحد) موهم این معنا است که به دو ضدّ برمی‌گردد و لذا محال است چرا که جمع دو ضدّ محال است! درحالی که این قید در حقیقت به امر برمی‌گردد و هیچ استحاله‌ای ندارد که مولی در آن واحد به دو ضدّ امر کند آنجا که مطلوب، جمع بین دو ضدّ در آن واحد نباشد. زیرا آنچه محال است جمع بین ضدّین است نه امر به آن دو در آن واحد، و لو اینکه مستلزم جمع بین ضدّین نباشد!

و اما اینکه قید (در آن واحد) به امر برمی‌گردد نه به ضدّین، مطلبی روشن است، زیرا مفروض این است که امر به مهم، مشروط به ترک اهمّ است. پس خطاب ترتبی نه تنها مقتضی جمع بین ضدّین نیست بلکه مقتضی عکس آن (عدم جمع) است. زیرا درحالی که مکلف به امتثال امر به اهمّ و اطاعت آن مشغول است، در این حال هیچ امری نیست مگر به اهمّ. و رابطه مهمّ با اهم در این حالت مثل رابطه مباحات با اهمّ است. و اما در حال ترک اهمّ و مشغول شدن به مهمّ، گرچه می‌پذیریم که امر به اهمّ و همچنین امر به مهمّ فعلیت دارند، اما فرض بر این است که خطاب مهم مشروط به ترک اهمّ و خالی بودن زمان از اهمّ است. پس در این حال مفروض، امر به مهمّ برای مکلف داعی می‌شود که در حال ترک اهم، مهم را انجام دهد. پس چگونه می‌توان گفت که امر به مهم داعی برای جمع بین اهم و مهم در آن واحد می‌شود؟!

و به عبارت واضح‌تر می‌گوئیم: ضرورت جمع بین اهم و مهم قابل تصوّر نیست مگر آنجا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۰

فی عرض واحد، علی وجه لو فرض امکان الجمع بینهما لکان کل منهما مطلوباً، و فی الترتب لو فرض محالاً- إمكان الجمع بین الضدین فانه لا- یكون المطلوب الا الأهم و لا یقع المهم فی هذا الحال علی صفه المطلوبیه أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لا یكون مطلوباً.

و اما الثانی، و هو الدلیل علی وقوع الترتب و ان الدلیل هو نفس دلیلی الأمرین، فیبانه: ان المفروض ان لكل من الأهم و المهم- حسب دلیل كل منهما- حکماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بینهما، كما ان المفروض ان دلیل كل منهما مطلق بالقیاس إلی صورتی فعل الآخر و عدمه.

فاذا وقع التراحم بینهما اتفاقاً، فبحسب إطلاقهما یقتضیان ایجاب الجمع بینهما، و لكن ذلك محال، فلا بد ان ترفع الید عن إطلاق أحدهما، و لكن المفروض ان الأهم أولى و ارجح و لا یعقل تقدیم المرجوح علی الراجح و المهم علی الأهم فیتعین رفع الید عن إطلاق دلیل الأمر بالمهم فقط، و لا یقتضی ذلك رفع الید عن أصل دلیل المهم، لأنه إنما نرفع الید عنه من جهة تقدیم إطلاق الأهم، لمكان المزاحمة بینهما و ارجحیه الأهم، و الضرورات إنما تقدر بقدرها.

و إذا رفعنا الید عن إطلاق دلیل المهم مع بقاء أصل الدلیل فان معنی ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. و هذا هو معنی الترتب المقصود.

و الحاصل: ان معنی الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، و هذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضی الدلیلین، مع ضم حکم العقل بعدم إمكان الجمع بین امتثالهما، معاً، و بتقدیم الراجح علی المرجوح الذی لا یرفع الا إطلاق دلیل المهم، فببقی أصل دلیل الأمر المهم علی حاله فی صورة ترك الأهم، فیکون الأمر الذی یتضمنه الدلیل مشروطاً بترك الأهم.

و بعبارة أوضح: ان دلیل المهم فی أصله مطلق یشمل صورتین: صورة فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۱

دو مطلوب در عرض هم باشند بگونه‌ای که اگر فرضاً جمع بین آن دو ممکن شد، هریک از آن دو مطلوب باشند. و حال آنکه در ترتب، بر فرض محال اگر جمع بین ضدین ممکن باشد، مطلوب جز اهم نیست و در این حال، مهم صفت مطلوبیت را به هیچ وجه ندارد. زیرا طلب مهم بحسب فرض، مشروط به ترك اهم است، پس در فرض انجام اهم، مهم دیگر مطلوب نمی‌باشد.

و اما (دومی) یعنی دلیل بر وقوع ترتب و اینکه این دلیل، همان دلیل دو امر است، بدین صورت بیان می‌شود که: فرض بر این است که هریک از اهم و مهم - بحسب دلیلشان - با قطع نظر از وقوع مزاحمت بین آن دو، حکمی مستقل دارند. کما اینکه فرض بر این است که دلیل هریک از این دو، نسبت به دو صورت انجام یا ترك دیگری، اطلاق دارد (و شامل هر دو حالت می‌شود).

حال اگر بین این دو اتفاقاً تراحمی پدید آید، بحسب اطلاق آنها، اقتضا دارند که ضرورتاً بین هر دو جمع شود و حال آنکه این امر محال است. پس بایستی از اطلاق یکی از آن دو، دست کشید. و لکن فرض این است که اهم، اولی و ارجح است و معقول نیست که مرجوح بر راجح و مهم بر اهم مقدم گردد. پس مشخص است که باید از اطلاق دلیل امر به مهم - فقط - دست کشید. و این، اقتضای دست کشیدن از اصل دلیل مهم را ندارد. چون ما فقط به خاطر تقدیم اطلاق اهم از آن دست می‌کشیم، چرا که بین آن دو تراحم است و اهم، ارجحیت دارد و می‌دانیم که ضرورت‌ها فقط به اندازه خودشان، ضروری هستند.

و اگر از اطلاق دلیل مهم دست برداریم و اصل دلیل همچنان باقی باشد، معنایش این است که خطاب مهم، مشروط به ترك اهم است. و آنچه از معنای ترتب، مقصود است همین است.

حاصل آنکه: معنای ترتب مورد نظر این است که امر به مهم، مشروط به ترك اهم است. و این اشتراط، به مقتضای دو دلیل، بالفعل حاصل است، با این ضمیمه که عقل حکم می‌کند که جمع بین امثال هر دو با هم ممکن نیست و بایستی راجح بر مرجوح مقدم شود و این تقدیم، فقط اطلاق دلیل مهم را برمی‌دارد و در نتیجه اصل دلیل امر به مهم، در صورت ترك اهم، بحال خودش باقی است. پس امری که دلیل مهم مشتمل بر آن است، مشروط به ترك اهم است.

و با عبارت روشن‌تر می‌گوییم: دلیل مهم در اصل مطلق است و شامل دو صورت می‌شود:

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۲

الأهم و صورة تركه، و لما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم - لمكان المزاحمة و تقديم الراجح - فبقي شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، و هذا معنى اشتراطه بترك الأهم. فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معا بضميمة حكم العقل، و لكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة.

هذه خلاصة فكرة الترتب على علاقتها، و هناك فيها جوانب تحتاج إلى مناقشة و إيضاح تركناها إلى المطولات، و قد وضع لها شيخنا المحقق النائيني خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر و النهي تحرير محل النزاع

و اختلف الاصوليون من القديم في انه هل يجوز اجتماع الأمر و النهي في واحد أو لا يجوز؟ ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة و جملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان، على ما هو المعروف عنه، و عليه جماعة من محققى المتأخرين، و ذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة و أكثر أصحابنا.

و كأن المسألة - فيما يبدو من عنوانها - من الأبحاث التأهية، إذ لا يمكن ان تصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر و النهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن التكليف هنا نفسه محال، و هو الأمر و النهي بشيء واحد. و امتناع ذلك من أوضح الواضحات، و هو محل وفاق بين الجميع. إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ و ما معناه؟

و الجواب: ان التعبير باجتماع الأمر و النهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان، و هي كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغي ان نبحت أيضاً عن قيد آخر لتصحيح

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۳

صورت انجام اهم و صورت ترک اهم. و اگر ما از شمول آن نسبت به صورت انجام اهم به خاطر مزاحمت (بین اهم و مهم) و به خاطر تقدیم راجح (اهم) دست بکشیم، شمول آن نسبت به صورت ترک اهم، بدون مزاحمت باقی است. و معنای مشروط بودن آن به ترک اهم، همین است.

پس این اشتراط، مدلول دو دلیل اهم و مهم بضمیمه حکم عقل است. و لکن این دلالت، از نوع دلالت اشاره است [برای توضیح دلالت اشاره به ص ۱۳۵ جزء اول از این کتاب (عربی) مراجعه نما].

این بود خلاصه‌ای از اندیشه و ایده (ترتیب) با همه بلندی و اتقان. لکن جوانب مختلفی در این بحث وجود دارد که محتاج مناقشه و توضیح است، اما آنها را به کتابهای مفصل وامی گذاریم.

و شیخ ما محقق نائینی پنج مقدمه برای استحکام اندیشه ترتیب و پاسخگویی از مناقشات آن بیان نموده است که برای آگاهی از آنها می‌توانید به تقریرات شاگردان ایشان مراجعه کنید.

مسئله چهارم: اجتماع امر و نهی

تحریر محل نزاع

از دیرباز علماء اصول در این مسئله اختلاف نظر داشته‌اند که آیا اجتماع امر و نهی در یک چیز ممکن است یا نه؟ اغلب اشاعره و برخی از اصحاب ما (امامیه) - که اولین آنها چنانکه معروف شده فضل بن شاذان است - قائل به جواز شده‌اند و جمعی از محققان متأخر نیز این رأی را پذیرفته‌اند. و اما اکثر معتزله و امامیه، قائل به امتناع شده‌اند.

و گویا این مسئله - با توجه به آنچه از عنوانش پیداست - از بحثهای بی‌فائده است، زیرا اینکه بر سر امکان اجتماع امر و نهی در یک چیز نزاع در بگیرد، قابل تصور نیست و لو اینکه همچون اشاعره قائل باشیم که تکلیف به محال، ممتنع نیست. چون در بحث فعلی، خود تکلیف یعنی امر کردن و نهی کردن در شیء واحد، محال است. و این امتناع، از واضح‌ترین واضحات است و از مسائلی است که محل وفاق همه علماست. پس نزاع فوق در بین علما چگونه ممکن و صحیح است و معنای آن چیست؟

جواب: تعبیر اجتماع امر و نهی، از عناوین فریبنده است و لذا لازم است که مقصود علما از این بحث را توضیح دهیم و این امر با توضیح کلماتی که در عنوان این بحث آمده یعنی کلمات:

اجتماع، واحد و جواز حاصل می‌شود. و نیز بجاست از یک قید دیگری که برای تصحیح نزاع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۴

النزاع، و هو قید «المندوحة» الذی اضافه بعض المؤلفین، و هو علی حق. و علیه نقول:

۱- الاجتماع، و المقصود منه: هو الالتقاء الاتفاقی بین المأمور به والمنهى عنه فی شیء واحد. و لا يفرض ذلك الا حیث يفرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق النهی بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، و لكن قد يتفق نادرا ان يلتقى العنوانان فی شیء واحد و یجتمعاً فیهِ، و حیثند یجتمع - أى يلتقى - الأمر و النهی.

و لكن هذا الاجتماع و الالتقاء بین العنوانین علی نحوین:

أ- ان يكون اجتماعاً موردياً، یعنی انه لا يكون هنا فعل واحد مطابقاً لكل من العنوانین، بل يكون هنا فعلان تقارنا و تجاوزا فی وقت واحد، أحدهما يكون مطابقاً لعنوان الواجب و ثانيهما مطابقاً لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبیة فی أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة و لا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبیة، و لا هما ينطبقان علی 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 الاجنبية في أثناء الصلاة فقد عصي و أطاع في آن واحد و لا تفسد صلاته.

ب- ان يكون اجتماعا حقيقيا- و ان كان ذلك في النظر العرفي و في بادئ الرأي- يعني 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 انه لا ربط لعنوان الصلاة بالمأمور به بعنوان الغصب المنهي عنه؛ و لكن قد يتفق للمكلف صدفة ان يجمع بينهما بأن يصلي في مكان مغصوب، فيلتقي العنوان المأمور به و هو الصلاة مع العنوان المنهي عنه و هو الغصب و ذلك في الصلاة المأتى بها في

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۵

گفته شده بحث کنیم و آن قید (مندوحه: راه چاره) است که برخی مؤلفین اضافه کرده‌اند و این قید، حق و لازم است. و بنابراین می‌گوئیم:

۱- (اجتماع)- مقصود از اجتماع، تلاقی اتفاقی بین مأمور به و منهی عنه در شیء واحد است. و این اجتماع، فرض ندارد مگر در جایی که امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگری تعلق گیرد که هیچ ربطی به عنوان اول نداشته باشد و لكن گاهی به ندرت این دو عنوان در شیء واحد تلاقی و اجتماع کنند، در این صورت است که امر و نهی اجتماع و تلاقی می‌کنند. و لكن این اجتماع و تلاقی بین دو عنوان، به دو گونه است:

أ- گاهی اجتماع موردی است یعنی یک فعل واحد نیست که مصداق هر دو عنوان باشد بلکه دو فعل است که در وقت واحد تقارن و مجاورت پیدا می‌کنند و یکی از این دو مصداق، عنوان واجب و دیگری مصداق عنوان حرام است. مثل نگاه کردن به زن نامحرم در بین نماز، که در این مثال نه نگاه کردن مصداق عنوان نماز است و نه نماز مصداق عنوان نظر به اجنبیه است، و نه چنین است که این دو عنوان بر فعل واحد منطبق شوند.

در مثل چنین مواردی از اجتماع، هیچ کس قائل به امتناع نشده است و اصلا این گونه موارد داخل در بحث اجتماع امر و نهی نیست. بنابراین اگر مکلف بین هر دو جمع کند یعنی در بین نماز به اجنبیه نظر کند، هم عصیان کرده و هم اطاعت، و نمازش فاسد نمی‌شود.

ب- گاهی اجتماع حقیقی است گرچه این اجتماع بنظر عرفی و در نظر بدوی است. یعنی یک فعل، مطابق دو عنوان است همانند مثال معروف که (نماز در مکان غصبی) است.

مثل چنین موردی در مسئله اجتماع امر و نهی، محل نزاع است و فرض بر این است که در این مثال، عنوان نماز که مأمور به است، هیچ ربطی به عنوان غصب که منهی عنه است ندارد. و لكن گاهی بطور تصادفی برای مکلف اتفاق می‌افتد که بین این دو جمع کند یعنی در مکان غصبی نماز بخواند. در این صورت عنوان مأمور به که نماز است با عنوان منهی عنه که غصب است تلاقی می‌کند. و این تلاقی در صورتی است که نماز در مکان غصبی اقامه شود. در این صورت یک فعل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۶

مکان مغصوب فیکون 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 ان يكون المكلف مطيعا للأمر ممثلا، و داخلا فيما هو منهي عنه من جهة اخرى فيقتضى ان يكون المكلف عاصيا به مخالفا.

۲- الواحد، و المقصود منه: الفعل الواحد باعتبار أنّ له وجودا واحدا يكون ملتقى و مجمعا للعنوانين، في مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية و الصلاة فان وجود أحدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع في مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردي» كما

تقدم.

و الفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتحقاً للعنوانين، فإن التقاء العناوين فيه لا يخلو من حالتين: إحداهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية و ثانيهما أن يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلي نفسه مجعاً للعنوانين، كالكون الكلي الذي ينطبق عليه أنه صلاة و غضب.

و عليه، فالمقصود من الواحد في المقام: الواحد في الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصي.

و بما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، و المراد به ما إذا كان المأمور به و المنهى عنه متغايرين وجوداً و لكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود لله و السجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار أن كلا منهما داخل تحت عنوان السجود. و لا شك في خروج ذلك عن محل النزاع.

۳- الجواز، و المقصود منه الجواز العقلي، أي الامكان المقابل للامتناع و هو واضح، و يصح أن يراد منه الجواز العقلي المقابل للقيح العقلي، و هو قد يرجع إلى الأول باعتبار أن القبيح ممتنع على الله تعالى.

و الجواز له معانٍ آخر كالجواز المقابل للوجوب و الحرمة الشرعيين، و الجواز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۷

هم مطابق عنوان نماز است و هم مطابق عنوان غضب، و در این صورت اگر مکلف چنین نمازی را بخواند، این فعل از جهتی داخل در عنوان مأمور به است و لذا مقتضی است که مکلف، مطیع امر مولی و ممثل تلقی شود. و همین فعل از جهت دیگری داخل در عنوان منهی عنه است و لذا مقتضی است که مکلف عاصی و مخالف امر مولی بحساب آید.

۲- (واحد)- و مقصود از واحد، فعل واحد است باعتبار اینکه یک وجود واحد دارد که ملتحق و مجمع دو عنوان است، و در مقابل متعدد بحسب وجود، مطرح می شود مثل نظر به اجنبیه و نماز که وجود یکی غیر از وجود دیگری است. و اجتماع در مثل چنین مثالهایی (دو وجود) چنانچه گفتیم، اجتماع موردی نامیده می شود. و فعل واحد چون دارای یک وجود است، وقتی محل تلاقی دو عنوان باشد، این تلاقی از دو حال بیرون نیست: یک حالت این است که این التقاء، بسبب ماهیت شخصی آن فعل واحد باشد. و حالت دوم این است که التقاء بسبب ماهیت کلی آن واحد باشد، مثل اینکه خود کلی مجمع دو عنوان باشد، نظیر هستی کلی که هم نماز و هم غضب بر آن منطبق است. و بنابراین مقصود از واحد در این مقام، واحد در وجود است و لذا معنا ندارد که نزاع را منحصر در واحد شخصی کنیم (یعنی بحث در- مثلاً- نماز و وجود شخصی زید در باغ غصبی همسایه اش نیست، بلکه بحث در کلی نماز در مکان غصبی است).

و با توجه به آنچه گفتیم روشن می شود که واحد جنسی از محل کلام ما خارج است و مراد از واحد جنسی آن است که مأمور به و منهی عنه از نظر وجودی متغایر باشند اما هر دو تحت ماهیت واحدی داخل باشند مثل سجده برای خدا و سجده برای بت. این دو به لحاظ اینکه هر دو داخل در عنوان سجود هستند واحد جنسی هستند. و بدون شک این مورد از محل نزاع بیرون است (یعنی کسی نمی گوید این دو سجده مصداق اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و لذا سجده در آن واحد، هم واجب است و هم حرام!)

۳- (جواز)- واضح است که مقصود از جواز، جواز عقلی یعنی امکان در مقابل امتناع است و البته می توان گفت مراد از آن، جواز عقلی مقابل با قبح عقلی است و البته این معنای دوم، گاهی به معنای اول برمی گردد چرا که قبیح، بر خداوند ممتنع است.

و جواز معانی دیگری هم دارد مثل جواز در مقابل وجوب و حرمت شرعی، و جواز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۸

بمعنی الاحتمال. و کلها غیر مراده قطعا.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة في عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فإن حاصل النزاع في المسألة

یکون انه فی مورد التقاء عنوانی المأمور به و المنهی عنه فی واحد وجودا هل يجوز اجتماع الأمر و النهی؟ و معنی ذلك: انه هل یصح ان یتقی الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق علی ذلك الواحد و یتقی النهی كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق علی ذلك الواحد، فیکون المكلف مطيعا و عاصيا معا فی الفعل الواحد.

أو انه یمتنع ذلك و لا- يجوز، فیکون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأمورا به فقط أو منهيًا عنه فقط، أي انه اما ان یتقی الأمر علی فعليته فقط فیکون المكلف مطيعا لا غیر، أو یتقی النهی علی فعليته فقط فیکون المكلف عاصيا لا غیر.

و القائل بالجواز لا بد ان یستند فی قوله إلى أحد رأین:

أ- ان یری انّ العنوان بنفسه هو متعلق التکلیف و لا- یسری الحكم إلى المعنوی، فانطبق عنوانین علی فعل واحد لا یلزم منه ان یکون ذلك الواحد متعلقا للحکمین، فلا- یمتنع الاجتماع، أي اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهی عنه فی واحد، لأنه لا یلزم منه اجتماع نفس الأمر و النهی فی واحد.

ب- ان یری ان المعنوی علی تقدیر تسلیم انه هو متعلق الحكم حقیقه لا العنوان، یکون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان یوجب تعدد المعنوی بالنظر الدقیق الفلسفی، ففی الحقیقه- و ان کان فعل واحد فی ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانین- هناك معنویان کل واحد منهما مطابق لأحد العنوانین، فیرجع اجتماع الوجوب و الحرمة بالدقه العقلیه إلى الاجتماع الموردي الذی قلنا: إنه لا بأس فیهِ من الاجتماع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۵۹

به معنای احتمال. ولی قطعا هیچیک از این معانی دیگر مراد نیست.

حال که تفسیر کلمات سه گانه وارد در عنوان مسئله را دانستی، به خوبی تحریر محل نزاع برایت روشن می شود. حاصل نزاع در این مسئله این است که در مورد تلاقی دو عنوان مأمور به و منهی عنه در یک وجود واحد، آیا اجتماع امر و نهی ممکن است؟ و معنای این سؤال این است که: آیا صحیح است که امر همچنان بر همان عنوانی که منطبق بر فعل واحد است باقی بماند و نهی نیز همچنان بر عنوانی که منطبق بر همان فعل است، باقی باشد و در نتیجه مکلف در فعل واحد، هم مطیع باشد و هم عاصی؟! یا چنین چیزی ممتنع است و جایز نمی باشد. یعنی آن فعلی که مجمع دو عنوان است یا فقط مأمور به است و یا فقط منهی عنه است. یعنی یا امر فقط بر فعلیت خود باقی می ماند و در نتیجه مکلف فقط مطیع خواهد بود نه چیز دیگر، و یا فقط نهی بر فعلیت خود باقی می ماند و در مکلف فقط عاصی خواهد بود نه چیز دیگر؟

و کسی که قائل به جواز اجتماع است به ناچار بایستی در قول خود به یکی از دو رأی زیر استناد کند:

۱- یا باید معتقد شود که: خود عنوان فی نفسه متعلق تکلیف است و حکم به معنوی سرایت نمی کند و در نتیجه انطباق دو عنوان بر فعل واحد، مستلزم این نیست که آن فعل واحد، متعلق دو حکم باشد و لذا اجتماع ممتنع نیست. یعنی اجتماع عنوان مأمور به با عنوان منهی عنه در یک فعل واحد محال نمی باشد، زیرا از این اجتماع لازم نمی آید که خود امر و خود نهی در یک چیز اجتماع کنند.

۲- و یا باید معتقد شود: بفرض اینکه بگوئیم حقیقتا خود معنوی متعلق حکم است نه عنوان، اگر عنوان متعدد باشد، در واقع معنوی نیز متعدد خواهد بود، زیرا با نظر دقیق فلسفی تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود. پس در حقیقت- گرچه در ظاهر یک فعل است که مطابق دو عنوان است ولی- دو معنوی مطرح است که هریک مطابق یکی از عناوین است. پس با دقت عقلی، اجتماع وجوب و حرمت به اجتماع موردی بازمی گردد که گفتیم اشکالی در آن نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۰

و علی هذا، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين في الحقيقة، بل ما هو مأمور به في وجوده غير ما هو منهى عنه في وجوده. ولا- تلزم سراية الأمر إلى ما تعلق به النهي ولا- سراية النهي إلى ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف في جمعه بين العنوانين مطيعا و عاصيا في آن واحد كالنظر إلى الاجنبية في أثناء الصلاة.

و بهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، و في الحقيقة ليس هو قولاً باجتماع الأمر و النهي في واحد، بل اما انه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به و المنهى عنه في واحد دون ان يكون هناك اجتماع بين الأمر و النهي، و اما ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردي فقط، فلا يكون اجتماع بين الأمر و النهي و لا بين المأمور به و المنهى عنه.

و اما القائل بالامتناع فلا بد ان يذهب إلى ان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. فانه لا يمكن حينئذ بقاء الأمر و النهي معا و توجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر و النهي في واحد، و هو مستحيل، فاما ان يبقى الأمر و لا نهى أو يبقى النهي و لا أمر.

و لقد أحسن صاحب المعالم في تحرير النزاع إذ عبر بكلمة «التوجه» بدلا عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر و النهي إلى شيء واحد...».

المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة

و من التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف ان المسألة هذه ينبغي ان تدخل في الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد حقيقي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۱

و بنابراین در حقیقت یک وجود واحد نیست که مجمع دو عنوان باشد، بلکه آنچه که وجوداً مأمور به است غیر از آن است که وجوداً منهی عنه، است. و لازم نمی‌آید که امر به چیزی سرایت کند که نهی بدان تعلق گرفته و نیز لازم نمی‌آید که نهی به چیزی سرایت کند که امر بدان تعلق گرفته است. پس در نتیجه مکلف در جمع بین دو عنوان، در آن واحد هم مطیع است و هم عاصی، همانند کسی که در بین نماز به اجنبیه نظر می‌کند. و با این بیان، معنای قول به جواز اجتماع امر و نهی روشن می‌شود. و در حقیقت، این قول به معنای اجتماع امر و نهی در یک چیز نیست.

بلکه یا بازگشت آن به این است که عنوان مأمور به و عنوان منهی عنه در یک چیز جمع می‌شود بدون اینکه خود امر و نهی اجتماع کنند. و یا بازگشت آن فقط به اجتماع موردی است. و بنابراین نه اجتماع بین امر و نهی است و نه بین مأمور به و منهی عنه. و اما کسی که قائل به امتناع است ضرورتاً باید بگوید که حکم از عنوان به معنون سرایت می‌کند و تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی‌شود. در این صورت امکان ندارد که امر و نهی هر دو باقی باشند و هر دو به معنون واحدی که یک وجود بیشتر ندارد، تعلق گیرند. چون این امر مستلزم این است که خود امر و نهی در یک شیء واحد اجتماع کنند و این محال است. پس یا باید امر باقی باشد و نهی نباشد و یا نهی باقی باشد و امر نباشد.

و حقا صاحب معالم در تحریر محل نزاع تعبیر نیکویی بکار برده، زیرا بجای کلمه (اجتماع) از کلمه (توجه) استفاده نموده، گفته است: «حق این است که توجه امر و نهی به شیء واحد محال است...».

مسئله (اجتماع امر و نهی) از ملازمات عقلیه غیر مستقل است:

از تقریر فوق برای بیان محل نزاع روشن می‌شود که چگونه بجاست این مسئله در بحث ملازمات عقلی غیر مستقل داخل شود. چرا که معنای قول به امتناع، تنقیح (روشن و محقق ساختن) صغریایی است برای این کبرای عقلی که می‌گوید اجتماع امر و نهی در شیء

واحد حقیقی محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۲

توضیح ذلک: انه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون و ان تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضوع اجتماع الأمر و النهی فی واحد الثابتین شرعا فيقال على نهج القياس الاستثنائي هكذا: إذا التقى عنوان المأمور به و المنهى عنه فی واحد بسوء الاختیار فان بقى الأمر و النهی فعلیین معا فقد اجتمع الأمر و النهی فی واحد. (و هذه هي الصغرى).

و مستند هذه الملازمة فی الصغرى هو سראیه الحكم من العنوان إلى المعنون و أنّ تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون. و إنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر و النهی شرعا بعنوانیهما.

ثم نقول: و لكنه يستحيل اجتماع الأمر و النهی فی واحد. (و هذه هي الكبرى).

و هذه الكبرى عقلیة تثبت فی غیر هذه المسألة.

و هذا القياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي فيثبت به نقيض المقدم، و هو عدم بقاء الأمر و النهی فعلیین معا.

و اما بناء على الجواز فيخرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلیة. و لا يجب فی كون المسألة اصولیة من المستقلات العقلیة و غيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلیة على تقدير جميع الأقوال، بل يكفي ان تقع صغرى على أحد الأقوال فقط. فان هذا شأن جميع المسائل الاصولیة المتقدمة اللفظیة و العقلیة، الا ترى ان المباحث اللفظیة كلها لتتنقح صغرى أصالة الظهور، مع ان المسألة لا- تقع صغرى لأصالة الظهور على جميع الأقوال فيها، كمسألة دلالة صیغہ افعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظی أو المعنوی لا يبقى لها ظهور فی الوجوب أو غیره.

و لا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهیة أو كلامیة أو اصولیة لفظیة. و هو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع و بعد ما ذكرناه سابقا فی أول هذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۳

توضیح مطلب از این قرار است: اگر بگوئیم حکم از عنوان به معنون سرایت می کند و تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود، در این صورت موضوع اجتماع امر و نهی شرعی در یک شیء برای ما منقح (محرز) می شود و در این صورت در قالب قیاس استثنایی می توان چنین گفت:

اگر در اثر سوء اختیار مکلف، دو عنوان مأمور به و منهی عنه در یک شیء تلاقی کنند، در صورتی که امر و نهی هر دو بالفعل بمانند، قطعا اجتماع امر و نهی در شیء واحد خواهد بود (این مقدمه، صغری است).

و مستند این ملازمه در صغری، یکی سرایت حکم از عنوان به معنون است و دیگری اینکه تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. و این ملازمه فقط وقتی فرض دارد که امر و نهی با همان عنوان خود امر و نهی ثابت باشند.

سپس می گوئیم: لکن اجتماع امر و نهی در یک شیء واحد محال است (این مقدمه کبری است). و این کبری، عقلی است و در غیر این مسئله نیز ثابت است.

و در این قیاس استثنایی، نقيض تالی مورد استثناء واقع شده و در نتیجه، نقيض مقدم اثبات می شود یعنی اینکه امر و نهی بصورت بالفعل هر دو باقی نمی مانند.

و اما اگر بنا بر جواز اجتماع باشد، این مورد (مورد تلاقی) از اینکه صغرای این کبرای کلی عقلی باشد، خارج می شود. و برای اینکه این مسئله، اصولی و از مستقلات عقلیه یا غیر آن باشد، لازم نیست که طبق جميع اقوال، صغرای این کبرای عقلی باشد، بلکه کافی است که فقط طبق یکی از اقوال صغرای کبرای مذکور واقع شود.

و این نکته در جمیع مسائل اصولیه گذشته، چه لفظی و چه عقلی، مطرح است. مگر نمی‌بینید که مباحث لفظیه تماماً برای تنقیح صغرای اصالت ظهور است؟ با اینکه برخی از مسائل بعنوان صغرای اصالت ظهور طبق جمیع اقوال واقع نمی‌شود: مثل دلالت صیغه افعال بر وجوب، چرا که اگر قائل به اشتراک لفظی (بین وجوب و ندب) یا معنوی (در مطلق طلب) بشویم، دیگر ظهوری در وجوب یا غیر وجوب برای آن باقی نمی‌ماند. و وجهی ندارد که توهم کنیم این مسئله اجتماع امر و نهی، از مسائل فقهی یا کلامی یا اصولی لفظی است. و پس از شرح و تحریر محل نزاع و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۴

الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

مناقشة الكفاية في تحرير النزاع

و بعد ما حررناه من بیان النزاع فی المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها على أحد رأيين: اما القول بأن متعلق الأحكام هي نفس العنوانات دون معنواتها، و اما القول بأن تعدد العنوان يستدعي تعدد المعنونات.

فتكون مسألة تعدد المعنونات بتعدد العنوان و عدم تعدده حيثية تعليلية في مسألتنا و من المبادئ التصديقية لها على أحد احتمالين، لا انها هي نفس محل النزاع في الباب، فإن البحث هنا ليس الا- عن نفس الجواز و عدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

و من هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده في كفاية الاصول في رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان لتعدد المعنونات و عدمه. فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع و بين ما يبتنى عليه النزاع في أحد احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما و ارجاع أحدهما إلى الآخر، و ان كان في هذه المسألة لا بد للاصولي من البحث عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنونات، باعتبار ان هذا البحث ليس مما يذكر في موضع آخر.

قيد المندوحة

ذكرنا فيما سبق ان بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة في مقام الامتثال. و معنى المندوحة ان يكون المكلف متمكناً من امتثال الأمر في مورد آخر غير مورد الاجتماع. و نظر إلى ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۵

پس از بیان مناط- در ابتداء این جزء- برای اینکه مسئله اصولی از باب غیر مستقلات عقلیه باشد، آنچه گفتیم واضح است.

مناقشه در قول صاحب کفایه در تحریر نزاع

و پس از آنچه در بیان محل نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی گفتیم روشن می‌شود که قول به جواز اجتماع بر یکی از دو رأی زیر مبتنی است: یا باید متعلق احکام، خود عناوین باشد نه معنونات، و یا باید قائل شد که تعدد عنوان، موجب تعدد معنونات می‌شود.

پس مسئله تعدد یا عدم تعدد معنونات به خاطر تعدد عنوان، در مسئله اجتماع امر و نهی روی یکی از دو احتمال (جواز اجتماع یا عدم جواز اجتماع) حیثیت تعلیلیه و از مبادی تصدیقیه مسئله است [اگر معنونات متعدد باشد، اجتماع جایز است و اگر متعدد نباشد، اجتماع جایز نیست].

نه اینکه مسئله تعدد معنونات، خودش محل نزاع در این باب باشد. چرا که بحث در اینجا جز بر سر جواز و عدم جواز نیست که اینک همه کسانی که از این مسئله از قدیم الایام بحث کرده‌اند، همین گونه تعبیر کرده‌اند (جواز یا عدم جواز اجتماع).

و از اینجا مناقشه در آنچه صاحب کفایه الأصول آورده، روشن می‌شود. ایشان می‌گویند بازگشت این بحث به این است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه. ولی فرق عظیمی است بین آنچه که محل نزاع است و آنچه که نزاع طبق یک احتمال بر آن مبتنی است. بنابراین وجهی ندارد که بین این دو خلط کنم و یکی را به دیگری ارجاع دهیم. گرچه در این مسئله، عالم اصولی مجبور است بحث کند که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه، چرا که این بحث در جای دیگری مطرح نمی‌شود.

قید مندوحه (راه چاره)

قبلاً گفتیم برخی از علما قید کرده‌اند که این نزاع در جایی است که راه چاره‌ای در مقام امتثال برای مکلف باشد. و معنای مندوحه (چاره) این است که مکلف بتواند امر را در مورد دیگری غیر از مورد اجتماع، امتثال کند. و همه کسانی که موضع نزاع را مقید کرده‌اند به آنجا که جمع بین دو عنوان در اثر سوء اختیار مکلف باشد، نظر به همین نکته دارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۶

و إنما قید بها موضع النزاع للاتفاق بین الطرفين علی عدم جواز الاجتماع فی صورة عدم وجود المندوحه، و ذلك فیما إذا انحصر امتثال الأمر فی مورد الاجتماع لا بسوء اختیار المكلف. و السر واضح، فانه عند الانحصار تستحیل فعلیه التکلیفین، لاستحالة امتثالهما معاً، لأنه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصی النهی، و ان ترکة فقد عصی الأمر، فیکع التراحم حینئذ بین الأمر و النهی.

و ظاهر ان اعتبار قید المندوحه لازم لما ذکرناه، إذ لیس النزاع جهتياً- كما ذهب إليه صاحب الکفایه- أی من جهة کفایه تعدد العنوان فی تعدد المعنون و عدمه و ان لم یجز الاجتماع من جهة اخرى، حتی لا نحتاج إلى هذا القید.

بل النزاع- كما تقدم- هو فی جواز الاجتماع و عدمه من أیه جهة فرضت و لیس جهتياً. و علیه فما دام النزاع غیر واقع فی الجواز فی صورة عدم المندوحه فهذه الصورة لا تدخل فی محل النزاع فی مسألتنا. فوجب- إذن- تقييد عنوان المسألة بقید المندوحه كما صنع بعضهم.

الفرق بین بابی التعارض و التراحم و مسألة الاجتماع

من المسائل العویصه مشکله التفرقه بین باب التعارض و باب التراحم، ثم بینهما و بین مسألة الاجتماع. و لا بد من بیان الفرق بینها لتتکشف جیدا حقیقه النزاع فی مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشکال فی التفرقه: انه لا شبهه فی ان من موارد التعارض بین الدلیلین ما إذا کان بین دلیلی الأمر و النهی عموم و خصوص من وجه، و ذلك من أجل العموم من وجه بین متعلقی الأمر و النهی، أی العموم من وجه الذی یقع بین عنوان المأمور به و عنوان المنهی عنه، بینما ان التراحم بین الوجوب و الحرمة من موارد أيضاً العموم من وجه بین الأمر و النهی من هذه الجهة. و كذلك مسألة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۷

و اینکه موضع نزاع چنین قیدی دارد برای این است که طرفین بحث اتفاق دارند که در صورت عدم وجود راه چاره، اجتماع امر و نهی ممکن نیست، و این در صورتی است که امتثال امر- نه از روی سوء اختیار مکلف- منحصر به مورد اجتماع شود. و سرّ این عدم امکان روشن است چرا که در صورت منحصر شدن، فعلیت هر دو تکلیف محال است چون هر دو قابل امتثال نیست. زیرا اگر مأمور به را انجام دهد، نهی را عصیان کرده و اگر مأمور به را ترک کند، امر را عصیان نموده و بنابراین در این صورت بین امر و نهی تراحم واقع می‌شود.

و روشن است که لحاظ قید مندوحه، بنا بر آنچه گفتیم، لازم است. زیرا- برخلاف آنچه صاحب کفایه معتقد شده است- نزاع جهتی نیست. یعنی نزاع از این جهت نیست که تعدّد عنوان در تعدّد معنون کفایت می‌کند یا نه، گرچه اجتماع امر و نهی از جهت دیگری جایز نیست، تا اینکه بگوئیم احتیاجی به قید مندوحه نداریم. بلکه نزاع- چنانکه گذشت- در جواز و عدم جواز اجتماع

است از هر جهتی که فرض شود، و نزاع جهتی نیست. و بنابراین در صورت عدم راه چاره، چون نزاعی در جواز اجتماع واقع نمی‌شود، پس این صورت در محل نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی داخل نمی‌شود. بنابراین واجب است، همان‌طور که برخی علما گفته‌اند، عنوان مسئله اجتماع را با قید مندوحة (راه چاره) مقید کنیم.

فرق بین دو باب تعارض و تراحم با مسئله اجتماع

یکی از مسائل پیچیده، فرق بین دو باب تعارض و تراحم و سپس فرق بین این دو و مسئله اجتماع است. و لازم است فرق بین این‌ها بیان شود تا به خوبی حقیقت نزاع در مسئله اجتماع امر و نهی روشن شود.

وجه اشکال در فرق‌گذاری: بدون شک یکی از موارد تعارض بین دو دلیل، آنجاست که بین دلیل امر و دلیل نهی، عموم و خصوص من وجه باشد. و این تعارض به خاطر عموم من وجه بین دو متعلق امر و نهی می‌باشد، یعنی عموم من وجهی که بین عنوان مأمور به و عنوان منهی عنه واقع می‌شود. درحالی که یکی از موارد تراحم بین وجوب و حرمت نیز، عموم من وجه بین امر ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۸

الاجتماع موردها منحصر فیما إذا كان بین عنوانی المأمور به و المنهی عنه عموم من وجه. فیوضح انه مورد واحد- و هو مورد العموم من وجه بین متعلقی الأمر و النهی- یصح ان یکون مورد للتعارض و باب التراحم و مسألة الاجتماع، فما المائز و الفارق؟

فنقول: ان العموم من وجه إنما يفرض بین متعلقی الأمر و النهی فیما إذا كان العنوانان يلتقيان فی فعل واحد، سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبیل العنوان و معنونه أو من قبیل الکلی و فردہ [۱۹۰]. و هذا بدیهی. و لكن العنوان المأخوذ فی متعلق الخطاب من جهة عمومہ علی نحوین:

۱- ان یکون ملحوظا فی الخطاب فانیاً فی مصادیقہ علی وجه یسع جمیع الأفراد بما لها من الکثرات و المميزات، فیکون شاملاً فی سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحکوم بالحکم الآخر، فیعده فی حکم المتعرض لحکم خصوص ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۶۹

و نهی از همین جهت متعلق است. و همین‌طور مورد مسئله اجتماع منحصر است در آنجا که بین دو عنوان مأمور به و منهی عنه، نسبت عموم من وجه باشد.

پس روشن می‌شود که تنها یک مورد است- و آن مورد عموم من وجه بین دو متعلق امر و نهی می‌باشد- که می‌تواند مورد برای تعارض و باب تراحم و مسئله اجتماع باشد. پس فرق و ممیز بین این‌ها چیست؟ می‌گوئیم: نسبت عموم من وجه در بین متعلق امر و نهی، فقط در صورتی است که این دو عنوان در فعل واحد تلاقی کنند، خواه این عنوان نسبت به فعل از قبیل عنوان و معنونه باشد یا از قبیل کلی و فردش باشد [۱۹۱]، و این نکته، بدیهی است.

و اما عنوانی که در متعلق خطاب اخذ می‌شود از جهت عمومش بر دو گونه است:

۱- یک صورت این است که عنوان به نحوی در خطاب لحاظ گردد که فانی در مصادیق شود به گونه‌ای که همه افرادش را با همه کثرت و تمایزاتی که دارند، شامل شود. در این صورت شامل موردی که تلاقی دارد با عنوان دیگری که دارای حکم دیگری است نیز خواهد شد، و لذا در زمره حکمی شمرده می‌شود که حکم خصوص مورد تلاقی را بیان می‌کند و لو اینکه چنین

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۰

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 الأفراد بما لها من الکثرات و المميزات لهذا الغرض من التنبیه و نحوه.

و لا نضایقک ان تسمى مثل هذا العموم: العموم الاستغراقی، كما صنع بعضهم.

و المقصود ان العنوان إذا أخذ فی الخطاب علی وجه یسع جمیع الأفراد بما لها من الکثرات و المميزات یكون فی حکم المتعرض لحکم کل فرد من أفرادہ، فیکون نافیا بالدلالة الالتزامیة لکل حکم مناف لحکمہ.

۲- ان یكون العنوان ملحوظا فی الخطاب فانیاً فی مطلق الوجود المضاف إلى طبیعة العنوان من دون ملاحظه كونه علی وجه یسع جمیع الأفراد، أی لم تلحظ فیہ الکثرات و المميزات فی مقام الأمر بوجود الطبیعة و لا- فی مقام النهی عن وجود الطبیعة الأخری، فیکون المطلوب فی الأمر، و المنهی عنه فی النهی صرف وجود الطبیعة. و لتسم مثل هذا العموم: العموم البدلی، كما صنع بعضهم. فان كان العنوان مأخوذاً فی الخطاب علی النحو الأول، فان موضع الالتقاء یكون العام حجة فیہ کسائر الأفراد الأخری، بمعنی ان یكون متعرضاً بالدلالة الالتزامیة لنفی أی حکم آخر مناف لحکم العام بالنسبة إلى الأفراد و خصوصیات المصادیق.

و فی هذه الصورة لا بد ان یقع التعارض بین دلیلی الأمر و النهی فی مقام الجعل و التشریع لأنهما 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 إنما یقع بسبب دلالة کل منهما بالدلالة الالتزامیة علی انتفاء حکم الآخر، و من اجلها یتکاذبان. و الا فالدلتان المطابقتان بانفسهما فی العامین من وجه لا یتکاذبان، فلا یتعارضان ما لم یلزم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۱

موردی در آینده قرار باشد اتفاق افتد، اما به گونه‌ای است که شأنیت دارد متکلم در خطاب خود نسبت به آن مورد، هشدار و تنبیه بدهد. و لذاست که عنوان بگونه‌ای اخذ می‌شود که جمیع افراد و موارد را با همه کثرات و ممیزاتی که دارند شامل بشود تا این غرض یعنی تنبیه و امثال آن حاصل گردد. و ما مضایقه‌ای نداریم که شما مثل چنین عمومی را «عموم استغراقی» بنامید کما اینکه برخی از علما چنین کرده‌اند.

مقصود این است که اگر عنوان در خطاب بگونه‌ای اخذ شود که شامل جمیع افراد با تمام کثرت و اختلافی که دارند بشود، این عنوان در حکم این است که بیانگر حکم هر فردی از افراد می‌باشد و بنابراین براساس دلالت التزامی، هر حکمی را که با خودش منافی باشد، نفی می‌کند.

۲- صورت دوم این است که عنوان در خطاب به نحوی لحاظ شود که فانی در مطلق وجودی بشود که به طبیعت (ماهیت) عنوان اضافه شده است بدون اینکه شمول آن نسبت به جمیع افراد، لحاظ گردد. یعنی نه در مقام امر به وجود طبیعت (ماهیت) و نه در مقام نهی از وجود طبیعت دیگر، کثرتها و اختلافات در آن خطاب لحاظ نمی‌شود. و لذا آنچه که در امر مطلوب است و در نهی، منهی عنه است، صرف وجود طبیعت است. و لازم است چنین عمومی را «عموم بدلی» بنامید کما اینکه بعضی چنین کرده‌اند.

حال اگر عنوان در خطاب به گونه اول (عموم استغراقی) اخذ شده است، عام در مورد تلاقی [مثل نماز در مکان غصبی] همانند سایر موارد حجت است. یعنی عام به دلالت التزامی بیانگر نفی هر حکم دیگری است که نسبت به افراد و در خصوص مصادیق با حکم عام منافی باشد. و در چنین صورتی بین دلیل امر و دلیل نهی در مقام جعل و تشریع حتماً تعارض واقع می‌شود چون این دو دلیل نسبت به مورد تلاقی از جهت اینکه هریک با دلالت التزامی حکم دیگر را نفی می‌کند، همدیگر را تکذیب می‌کنند (و با هم تعارض دارند).

و تحقیق مسئله این است که تعارض بین دو عام من وجه، سبب این است که هریک از آنها با دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری دلالت دارد و لذا یکدیگر را تکذیب می‌کنند. و الا دو دلالت مطابقی در دو عام من وجه، فی نفسه همدیگر را نفی نمی‌کنند و لذا مادام که از ثبوت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۲

من ثبوت مدلول احدهما نفی مدلول الاخری، فلیس التنافی بین المدلولین المطابقین الا تنافیا بالعرض لا بالذات.

و من هنا یعلم ان هذا الفرض - و هو فرض كون العنوان مأخوذاً في الخطاب على النحو الأول، ینحصر فی كونه مورداً للتعارض بین الدلیلین، و لا- تصل النبوة إلى فرض التراحم بین الحكمین فیہ، و لا إلى النزاع فی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه، لأن مقتضى القاعدة فی باب التعارض هو تساقط الدلیلین عن حجیتہما بالنسبة إلى مورد الالتقاء، فلا يجوز فیہ الوجوب و لا الحرمة. و لا يفرض التراحم أو مسألة النزاع فی جواز الاجتماع الا حیث يفرض شمول الدلیلین لمورد الالتقاء و بقاء حجیتہما بالنسبة إلیہ، أى انه لم یکن تعارض بین الدلیلین فی مقام الجعل و التشریع.

و ان كان العنوان مأخوذاً على النحو الثانی، فهو مورد التراحم أو مسألة الاجتماع و لا یقع بین الدلیلین تعارض حیثی، و ذلك مثل قوله: «صل»، و قوله:

«لا- تغضب»، باعتبار انه لم یلاحظ فی کل من خطاب الأمر و النهی الکثرات و المميزات على وجه یسع العنوان جمیع الأفراد و ان كان نفس العنوان فی حد ذاته و إطلاقه شاملاً لجمیع الأفراد، فانه فی مثله یكون الأمر متعلقاً بصرف وجود الطبیعة للصلاة و امتثاله یكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم یکن ظاهراً فی وجوب الصلاة حتی فی مورد الغضب على وجه یكون دالاً بالدلالة الالتزامیة على انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لحرمة الغضب فی المورد. و كذلك النهی یكون متعلقاً بصرف طبیعة الغضب فلم یکن ظاهراً فی حرمة الغضب حتی فی مورد الصلاة على وجه یكون دالاً- بالدلالة الالتزامیة على انتفاء حکم آخر فی هذا المورد لیكون نافياً لوجوب الصلاة.

و فی مثل هذین الدلیلین إذا كانا على هذا النحو یكون کل منهما اجنبیاً فی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۳

مدلول یکی، نفی مدلول دیگری لازم نیاید، با هم تعارضی ندارند. پس تنافی بین دو مدلول مطابقی، تنافی بالعرض است نه بالذات. و از اینجا روشن می شود که این فرض - یعنی فرض اینکه عنوان در خطاب به گونه اول (عموم استغراقی) مأخوذ باشد- منحصر در جایی است که تعارض بین دو دلیل باشد و دیگر در این فرض نوبت به فرض تراحم بین دو حکم نمی رسد. و نیز نوبت به نزاع در باب جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز آن نمی رسد. زیرا مقتضای قاعده در باب تعارض این است که حجیت هر دو دلیل نسبت به مورد تلاقی تساقط کند و در نتیجه نه وجوب و نه حرمت هیچیک ممکن نباشد. و از طرفی تراحم یا مسئله نزاع در جواز اجتماع فرض نمی شود مگر در جایی که فرض کنیم هر دو دلیل شامل مورد تلاقی شده و حجیت هر دو نسبت به آن مورد، باقی باشد: یعنی در مقام جعل و تشریع، تعارض بین دو دلیل وجود نداشته باشد.

و امّا اگر عنوان به گونه دوم (عموم بدلی) اخذ شده باشد از موارد تراحم یا مسئله اجتماع امر و نهی محسوب می شود و در این صورت بین دو دلیل تعارض نیست. نمونه این مورد در قول شارع: «نماز بگذار» و «غضب نکن» است. در این دو دستور که یکی امر است و یکی نهی، کثرت‌ها و تفاوت‌ها مورد لحاظ نیستند بگونه‌ای که عنوان همه افراد را شامل شود، گرچه خود عنوان فی حد نفسه مطلق است و شامل جمیع افراد می شود. در مثل چنین موردی، امر متعلق به صرف ماهیت نماز است و امتثال آن با انجام هر فردی از افراد طبیعت (ماهیت نماز) محقق می شود. بنابراین در وجوب نماز حتی در مورد غصب ظهوری ندارد بگونه‌ای که با دلالت التزامی دال بر نفی هر حکم دیگری در این مورد باشد تا در نتیجه نافی حرمت غصب در مورد مزبور باشد.

در مثل چنین دو دلیلی که بدین گونه هستند، از حیث عمومیت عنوان متعلق حکم، هریک از دیگری منفک و جداست. یعنی هیچیک با دلالت التزامی، متعارض نفی حکم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۴

عموم عنوان متعلق حکم فیہ عن عنوان متعلق حکم الآخر، أى انه غیر متعارض بدلالته الالتزامیة لنفی حکم الآخر، فلا یتکاذبان فی

مقام الجعل و التشریع.

فلا يقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما على نفى الحكم الآخر في مورد الالتقاء، و لا تعارض بين الدالتين المتطابقتين بما هما، لأن المفروض ان المدلول المطابق من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبی في نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

و حينئذ إذا صادف ان ابتلى المكلف بجمعهما على نحو الاتفاق فحاله لا يخلو عن أحد أمرين: اما أن تكون له مندوحة من الجمع بينهما، و لكنه هو الذي جمع بينهما بسوء اختياره و تصرفه، و اما ان لا تكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان الأول، فان المكلف حينئذ يكون قادرا على امثال كل من التكليفين فيصلی و يترك الغصب، و قد يصلی و يغصب في فعل آخر. فإذا جمع بينهما بسوء اختياره بان صلی في مكان مغضوب، فهنا يقع النزاع في جواز الاجتماع بين الأمر و النهی، فان قلنا بالجواز كان مطيعا و عاصيا في آن واحد، و ان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعا لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصيا لا غير إذا رجحنا جانب النهی، لأنه حينئذ يقع التراحم بين التكليفين فيرجع فيه إلى أقوى الملاکين.

و ان كان الثاني، فانه لا- محالة يقع التراحم بين التكليفين الفعليين، لأنه- حسب الفرض- لا معارضة بين الدليلين في مقام الجعل و الإنشاء، بل المنافاة وقعت من عدم قدرة المكلف على التفريق بين الامثالين، فيدور- حينئذ- بين امثال الأمر و بين امثال النهی، إذ لا يمكنه من امثالهما معا من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفريق بين بابي التعارض و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۵

دیگر نیست و لذا در مقام جعل و تشریع یکدیگر را تکذیب نمی کنند.

بنابراین تعارضی بین دو دلیل فوق وجود ندارد زیرا برای هیچیک، دلالت التزامی ای بر نفی حکم دیگری در مورد تلاقی وجود ندارد. و نیز تعارضی بین دو دلالت مطابقی آنها برقرار نیست، زیرا فرض بر این است که در مدلول مطابقی هر کدام، حکمی است متعلق به یک عنوانی که فی نفسه با عنوان متعلق حکم دیگر، اجنبی و بیگانه است. (یعنی وجوب نماز و حرمت غصب با یکدیگر بیگانه هستند).

حال اگر بنحو تصادفی، مکلف گرفتار هر دو شد، از دو حال بیرون نیست: یا بجای جمع بین هر دو (خواندن نماز در مکان غصبی) راه چاره‌ای دارد و در عین حال بسوء اختیار و اراده خودش بین هر دو جمع می‌کند، و یا راه چاره‌ای ندارد و مجبور است که بین آنها جمع کند.

اگر (حالت اول) پیش آید، مکلف قدرت دارد که هریک از دو تکلیف را امثال کند بدین صورت که نماز بگذارد و غصب را ترک کند و گاهی می‌تواند نماز را (در مکان غیر غصبی) بخواند و غصب را در فعل دیگری (غیر از نماز مثل خوردن و آشامیدن و خوابیدن و ...) مرتکب شود. حال اگر بسوء اختیار خودش، جمع بین هر دو کند یعنی نماز را در مکان غصبی بخواند، اینجاست که در جواز اجتماع امر و نهی اختلاف و نزاع پدید می‌آید. و اگر قائل به عدم جواز اجتماع بشویم، شخص مکلف یا فقط مطیع است و این در صورتیست که جانب امر را ترجیح بدهیم. و یا فقط عاصی (گناهکار) است، و این در صورتیست که جانب نهی را ترجیح بدهیم.

چرا که در این صورت تراحم بین دو تکلیف برقرار است و بایستی به ملاک قوی‌تر مراجعه کرد (باید دید ملاک وجوب نماز قوی‌تر است یا ملاک حرمت غصب، هر کدام اقوی است، مقدم می‌شود).

و امّا اگر (حالت دوم) پیش آید، به ناچار بین دو تکلیف فعلی تراحم پیش می‌آید، زیرا- بحسب فرض- در مقام جعل و انشاء تعارضی بین دو دلیل وجود ندارد، بلکه منافات ناشی از این است که مکلف قدرت ندارد بین دو امثال جدایی بیفکند. لذا در این

صورت امر دائر است بین اینکه امر را امتثال کند یا نهی را، چرا که بدون وجود راه چاره، امتثال هر دو برای مکلف امکان‌پذیر نیست.

آنچه گفتیم حق در مسئله است که برای فرق بین دو باب تعارض و تراحم از یک طرف و نیز

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۶

التراحم و بینهما و بین مسألة الاجتماع فی مورد العموم من وجه بین متعلقی الخطابین خطاب الوجوب و الحرمة، و لعله يمكن استفادته من مطاوی کلماتهم و ان كانت عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت کلمات أعلام أساتذتنا رضوان الله عليهم فی وجه التفریق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلى: «انه لا يكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز فی كل واحد من متعلقی الايجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى فی مورد التصادق و الاجتماع، و اما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين فی مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالرورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافی بينهما عرضا».

هذا خلاصة رأيه رحمه الله، فجعل إحراز مناط الحكمين فی مورد الاجتماع و عدمه هو المناط فی التفرقة بین مسألة الاجتماع و باب التعارض، بينما ان المناط عندنا فی التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية علی نفی الحكم الآخر و عدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بین الدليلين فيتعارضان و بدونها لا تعارض فيدخل المورد فی مسألة الاجتماع.

و يمكن دعوى التلازم بین المسلكين فی الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين، من ناحية دلالتها الالتزامية لا يحرز وجود مناط الحكمين فی مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين فی مورد الاجتماع، بل لا بد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين فی مدلولهما المطابق.

و اما شيخنا النائني، فقد ذهب إلى: «ان مناط دخول المورد فی باب التعارض أن تكون الحثيثان فی العامين من وجه حثيثتين تعليليتين، لأنه حينئذ يتعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۷

فرق بین این دو با مسئله اجتماع امر و نهی در مورد عموم من وجه بین دو متعلق خطاب وجوب و خطاب حرمت، می‌توان بر آن تکیه کرد. و شاید این مطلب را بتوان از لابلای کلمات علما بدست آورد گرچه عبارتشان چندان تصریح به این مطلب ندارد، بلکه کلمات بزرگان اساتید ما (رضوان الله عليهم) در نحوه فرق گذاری بین موارد فوق مختلف است:

نظر صاحب کفایه در این زمینه این است که: «چنین مواردی از باب اجتماع امر و نهی نیست مگر اینکه مناط حکم در هریک از دو متعلق ایجاب و تحریم بنحو مطلق- حتی در مورد تصادق و اجتماع- احراز شود. و اما اگر مناط هریک از دو حکم در مورد تصادق احراز نشود و فقط علم به مناط یکی از دو حکم بدون تعیین حاصل باشد، این مورد از باب تعارض خواهد بود زیرا در این صورت علم اجمالی خواهیم داشت که یکی از دو دلیل کاذب است و این علم اجمالی موجب می‌شود که این دو دلیل در عرض هم تعارض پیدا کنند».[۱۹۲]

این بود خلاصه رأی صاحب کفایه (ره) و در این نظر، ایشان احراز و عدم احراز مناط دو حکم را در باب اجتماع، ملاک جدا کردن مسئله اجتماع از باب تعارض می‌داند، درحالی که بنظر ما ملاک تفرقه بین این دو، وجود و عدم دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری است. اگر این دلالت وجود داشته باشد، تکاذب بین دو دلیل محقق می‌شود و در نتیجه این دو دلیل با هم متعارض می‌شوند. و اگر این دلالت وجود نداشته باشد، تعارضی نیست و مورد مزبور در مسئله اجتماع داخل شود.

و اجمالا- می‌توان بین دو مسلک (مسلک ما و مسلک صاحب کفایه) نوعی تلازم را ادعا نمود. چون اگر دو دلیل از جهت دلالت التزامی شان همدیگر را تکذیب کنند، وجود مناط هر دو حکم در مورد اجتماع احراز نمی‌شود. کما اینکه اگر با یکدیگر تکاذب

نداشته باشند، می‌توان در مورد اجتماع وجود مناط برای هر دو حکم را احراز کرد، بلکه احراز مناط هر دو حکم به مقتضای اطلاق دو دلیل در مدلول مطابقی‌شان ضروری است.

و اما شیخ ما مرحوم نائینی (ره) فرموده است: «مناط دخول مورد در باب تعارض این است که دو حیثیت در دو عام من وجه، حیثیت تعلیلیه باشد [یعنی حیثیت نماز، علت تامه وجوب و حیثیت غضب، علت تأمه حرمت باشد] چون در این صورت حکم در هریک از این دو به همان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۸

الحکم فی کل منهما بنفس ما يتعلق به فیتکاذبان، و اما إذا کانتا تقييديتين فلا- يقع التعارض بينهما و یدخلان حیثاً فی مسألة الاجتماع مع المندوحة و فی باب التزاحم مع عدم المندوحة».

و نحن نقول: فی الحیثیتین التقييديتين إذا کان بین الدلالتین تکاذب من أجل دلالتهما الالتزامیة علی نفی الحکم الآخر، علی نحو ما فصلناه، فان التعارض بينهما لا محالة واقع و لا تصل النوبة فی هذا المورد للدخول فی مسألة الاجتماع. و لنا مناقشة معه فی صورة الحیثیة التعلیلیة يطول شرحها و لا- یهم التعرض لها الآن و فیما ذکرناه الکفایة و فوق الکفایة للطالب المبتدی.

الحق فی المسألة [۱۹۳]

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۵۷۸

بعد ما قدمنا من توضیح تحریر النزاع و بیان موضع النزاع نقول: ان الحق فی المسألة هو الجواز. و قد ذهب إلى ذلك جمع من المحققین المتأخرین. و سندنا یبتنی علی توضیح و اختیار ثلاثه امور مترتبة: أولاً- ان متعلق التکلیف سواء کان أمراً أو نهياً لیس هو المعنون، أى الفرد الخارجی للعنوان بما له من الوجود الخارجی، فانه یتستحیل ذلك، بل متعلق التکلیف دائماً و أبداً هو العنوان، علی ما سیأتی توضیحه.

و اعتبر ذلك بالشوق فان الشوق یتستحیل ان یتعلق بالمعنون، لأنه اما ان یتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، و کل منهما لا یکون، اما الأول فیلزم تقوم الوجود بالمعدوم و تحقق المعدوم بما هو معدوم- لأن المشتاق إلیه له نوع من التحقق بالشوق إلیه- و هو محال واضح، و اما الثانی فلانه یکون الاشتیاق إلیه تحصیلاً للحاصل و هو محال. فاذن لا یتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده و لا حال عدمه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۷۹

چیزی تعلّق می‌گیرد که حکم دیگر به آن تعلّق گرفته و لذا یکدیگر را تکذیب می‌کنند. و اما اگر حیثیت‌ها، تقييدیه باشند [یعنی فعل مورد بحث، با قید نماز بودن واجب باشد و همان فعل با قید غضبیت حرام باشد] در این صورت اگر راه چاره‌ای باشد، در مسئله اجتماع داخل می‌شود. و اگر راه چاره‌ای نباشد در باب تزاحم داخل می‌شود.

و ما می‌گوئیم: اگر بین دو دلیل از جهت دلالت التزامی بر نفی حکم دیگر، تکاذب برقرار باشد- چنانکه بتفصیل بیان کردیم- بین دو حیثیت تقييدیه ضرورتاً تعارض واقع می‌شود و در این مورد، دیگر نوبت به این نمی‌رسد که داخل در مسئله اجتماع شود.

و البته ما مناقشاتی با مرحوم نائینی (ره) در صورت حیثیت تعلیلیه هم داریم که شرح آنها بطول می‌انجامد و خیلی مهم نیست که الآن متعرض آنها شویم و همین مقدار که گفتیم کافی است و برای طلاب مبتدی، فراتر از حد کفایت است.

قول حق در مسئله

پس از توضیح و تحریر نزاع و بیان موضع نزاع می‌گوئیم: حق در مسئله، جواز اجتماع امر و نهی است. و جمعی از محققین متأخر نیز رأیشان همین است. و دلیل ما بر این نظر، مبتنی بر توضیح و اختیار سه امر مترتب بر یکدیگر است:

(اولاً) متعلقی تکلیف - چه امر باشد و چه نهی - معنون - یعنی فرد خارجی عنوان از آن حیث که وجود خارجی دارد - نیست، زیرا چنین چیزی محال است. بلکه متعلق تکلیف دائماً و ابداً خود عنوان است، چنانکه توضیحش خواهد آمد.

این استحاله در مسئله شوق قابل ملاحظه است چرا که محال است شوق به معنون تعلق بگیرد زیرا شوق به معنون یا در حال عدمش تعلق می‌گیرد و یا در حال وجودش، و هیچیک از این دو امکان وقوع ندارد. زیرا در فرض اول (تعلق در حال عدم) لازم می‌آید که یک امر موجود (یعنی شوق) مقوم به یک امر معدوم (متعلق شوق که همان معنون است) باشد و (لازم می‌آید) چیزی که معدوم است از همان حیث که معدوم است تحقق یابد زیرا چیزی که مورد اشتیاق است بخاطر همین شوقی که نسبت به آن وجود دارد، برخورد از نوعی تحقق است، درحالی که این هر دو امر (تقوم موجود به معدوم - تحقق معدوم) محال واضح است. و اما در فرض دوم (تعلق در حال وجود) لازم می‌آید که اشتیاق به یک امر محقق، به منزله تحصیل حاصل باشد که محال است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۰

مضافاً إلى ان الشوق من الامور النفسية، ولا يعقل ان يتشخص ما في النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة ونحوها ولا يعقل ان يتشخص بما هو خارج عن افق النفس من الامور العينية. فلا بد ان يتشخص بالشئ المشتاق إليه بما له من الوجود العنواني الفرضي، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك و مرآة عما في الخارج - أي عن المعنون - فان المعنون يكون مشتاقاً إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل انه يتشخص بالأمر الخارجي، والمعلوم بالذات دائماً و أبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك و مرآة عن المعنون، و اما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

و في الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشئ إذا كان له جهة وجدان وجهه فقدان، فلا يتعلق بالمعدوم من جميع الجهات و لا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان في المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق في افق النفس باعتبار ما له من وجود عنواني فرضي. وجهة فقدان في المشتاق إليه هو عدمه الحقيقي في الخارج، و معنى الشوق إليه هو الرغبة في إخراجة من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

و إذا كان الشوق على هذا النحو فكذلك حال الطلب و البعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشئ هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض و التقدير إلى حد الفعلية و التحقيق.

ثانياً - انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لا نعني ان العنوان بما له من الوجود الذهني يكون متعلقاً للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار و متعلق الغرض و الذي تترتب عليه المصلحة و المفسدة هو المعنون لا العنوان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۱

بنابراین شوق هرگز به معنون تعلق نمی‌گیرد نه در حال وجودش و نه در حال عدمش.

مضافاً اینکه شوق از امور نفسانی است و معقول نیست که آنچه در نفس است بدون هیچ متعلقی تشخیص پیدا کند نظیر تمامی امور نفسانی دیگر همچون علم و خیال و وهم و اراده و امثال این‌ها. و نیز معقول نیست که این امور نفسانی، با چیزی که خارج از دایره نفس و از امور عینی‌اند، تشخیص پیدا کنند. پس بایستی تشخیص این شوق با وجود عنوانی و فرض شیء مورد اشتیاق باشد و همان

است که اولاً- و بالذات متعلق اشتیاق است و با وجود خود شوق موجود می‌شود نه با وجود دیگری غیر از شوق. و لکن چون عنوان به منزله حاکی و مرآت از خارج- یعنی معنون- است، خود معنون نیز ثانیاً و بالعرض متعلق اشتیاق است. نظیر «علم» که معقول نیست تشخیص آن با یک امر خارجی باشد، بلکه معلوم بالذات (یعنی صورت علمیه موجود در نفس) دائماً و همیشه همان عنوانی است که با وجود خود علم، موجود است و لکن از آن حیث که حاکی و مرآت برای معنون است (نه از آن حیث که خودش وجودی مستقل و عینی است). و اما معنون این عنوان، بلحاظ فانی بودن عنوان در آن، معلوم بالعرض است. [۱۹۴]

و در حقیقت، شوق به چیزی تعلّق می‌گیرد که دارای دو جهت وجدان و فقدان باشد و لذا به چیزی که از همه جهات معدوم است و یا به چیزی که از همه جهات موجود است تعلّق نمی‌گیرد.

و آن جهت وجدان که در مشتاق الیه وجود دارد، همان عنوان است که با وجود شوق در ظرف نفس موجود است و برخوردار از وجودی عنوانی و فرضی است. و جهت فقدان در مشتاق الیه همان عدم حقیقی‌اش در خارج است. و معنای شوق به مشتاق الیه عبارتست از میل به خارج کردن آن از حد فرض و تقدیر به حد فعلیت و تحقق خارجی.

و چون وضعیت شوق بدین گونه است، حالت طلب و بعث نیز بدون هیچ گونه تفاوتی، همین‌طور است. پس حقیقت طلب یک شیء عبارتست از تعلّق طلب به آن شیء برای اخراج آن شیء از حد فرض و تقدیر به حد فعلیت و تحقق.

(ثانیاً) وقتی گفتیم که متعلق تکلیف، عنوان است نه معنون، مقصودمان این نیست که عنوان از آن حیث که وجود ذهنی دارد متعلق طلب است. زیرا چنین چیزی بالبداهه باطل است، چون مرکز و محل آثار و متعلق غرض و آنچه که مصلحت و مفسدت بر آن بار می‌شود معنون است نه عنوان.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۲

بل نغنی ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهني لا- انه بما له من الوجود الذهني أو بما هو مفهوم، و معنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهني انه يتعلق به نفسه باعتبار انه مرآة عن المعنون و فان فيه، فتكون التخليه فيه عن الوجود الذهني عين التحليه به.

ثالثاً- انا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون و فان فيه- لا- نغنی ان المتعلق الحقيقي للتكليف هو المعنون و ان التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فناء فيه- كما قيل- فان ذلك باطل بالضرورة ايضاً، لما تقدم ان المعنون يستحيل ان يكون متعلقاً للتكليف بأى حال من الأحوال، و هو محال حتى لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لا يخرج عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نغنی و نقول: ان الصحيح ان متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة و فان في المعنون على ان يكون فناءه في المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ ان الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى في، لا ان الفناء يجعل التكليف سارياً إلى المعنون و متعلقاً به. و فرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء و بين ما هو بنفسه متعلق التكليف. و عدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه، و لا- يزال هذا الخلط بين ما هو بالذات و ما هو بالعرض مشار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الاصول و الفلسفه. و الفناء و الآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه و الخلط، فيعطى ما للعنوان للمعنون و بالعكس.

و إذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بانه لا يخبر عنه، فان عنوان الحرف و مفهومه اسم يخبر عنه، كيف و قد اخبر بانه لا يخبر عنه، و لكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فناءه فى المعنون،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۳

پس مقصود ما این است که متعلق تکلیف، عنوان در حال وجود ذهنی‌اش می‌باشد نه اینکه وجود ذهنی‌اش از آن جهت که مفهوم است، متعلق باشد. و معنای متعلق تکلیف به عنوان در حال وجود ذهنی آن، این است که تکلیف به عنوان از آن حیث که مرآت

معنون و فانی در آن است، تعلّق می‌گیرد. پس تخلیه متعلّق از وجود ذهنی عین تخلیه آن به وجود ذهنی است (یعنی متعلّق در عین حال که وجود ذهنی نیست ولی دارای وجود ذهنی است).

(ثالثا) ما وقتی می‌گوئیم: متعلّق تکلیف، عنوان است از آن حیث که مرآت از معنون و فانی در آن می‌باشد، منظورمان این نیست که متعلّق حقیقی تکلیف، معنون است بدین معنی که تکلیف از عنوان به معنون - بلحاظ فناء عنوان در معنون - سرایت می‌کند، چه اینکه چنین گفته‌اند، خیر چنین سخنی بالبداهه باطل است. چون قبلا گذشت که معنون در هر حالتی باشد محال است که متعلّق تکلیف باشد. و این استحاله حتی در صورتی است که بواسطه عنوان بخواند متعلّق تکلیف باشد، زیرا واسطه شدن عنوان نمی‌تواند استحاله تعلّق تکلیف به معنون را رفع کند. پس منظور و قول ما این است: متعلّق تکلیف همان عنوان است البته از آن حیث که مرآت و فانی در معنون است. بدین صورت که همین فناء در معنون، مصحّح و مجوّز این است که تکلیف به آن عنوان تعلّق گیرد. زیرا غرض قائم به معنونی است که عنوان فانی در آن است، نه اینکه فنا موجب شود که تکلیف از عنوان به معنون سرایت کند و به آن تعلّق گیرد. و فرق زیادی است بین آنچه که مصحّح تعلّق تکلیف به چیزی است و آنچه که خودش متعلّق تکلیف است. و فرق نگذاشتن بین این دو موجب توهم کسانی شده که می‌گویند تکلیف از عنوان - بخاطر اینکه فانی در معنون است - به معنون سرایت می‌کند. و همواره همین خلط بین ما بالذات و ما بالعرض، منشأ بسیاری از خطاهایی است که در علم اصول و فلسفه صورت می‌گیرد. یعنی فناء و ابزاری بودن صورت ذهنی در هنگام ملاحظات موجب اشتباه و خلط می‌شود و در نتیجه احکامی که مربوط به عنوان است به معنون داده می‌شود و بالعکس احکام معنون به عنوان سرایت می‌کند.

و اگر فهم آنچه مراد ماست بر شما سخت است، مثال «حرف» را در نظر بگیرید: ما حکم می‌کنیم که از حرف نمی‌توان خبر داد. در اینجا عنوان و مفهوم حرف، اسمی است که از آن خبر داده شده است پس چگونه می‌گوئیم از حرف خبر داده نمی‌شود؟ پاسخ این است که صحت اخبار از حرف باعتبار این است که این عنوان فانی در معنون است و در حقیقت خود معنون است

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۴

لأنه هو الذی له هذه الخاصیة و یقوم به الغرض من الحكم، و مع ذلك لا- یجعل ذلك کون المعنون- و هو الحرف الحقیقی- موضوعا للحکم حقیقه أولا و بالذات، فان الحرف الحقیقی یستحیل ان یكون موضوعا للحکم و طرفا للنسبة بأی حال من الأحوال و لو بتوسط شیء، کیف و حقیقته بالنسبة و الربط و خاصته انه لا یخبر عنه. و علیه فالمخبر عنه أولا و بالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود فی الذهن، فانه بهذا الاعتبار یخبر عنه، بل بما هو فان فی المعنون و حاک عنه، فالمصحح للاخبار عنه بانه لا یخبر عنه هو فئاؤه فی معنونه، فیکون الحرف الحقیقی المعنون مخبرا عنه ثانیة و بالعرض، و ان کان الغرض من الحكم إنما یقوم بالمفنی فیه و هو الحرف الحقیقی.

و علی هذا یتضح جلیا کیف ان دعوی سرایة الحكم أولا و بالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بین ما هو المصحح للحکم علی موضوع باعتبار قیام الغرض بذلك المصحح فیجعل الموضوع عنوانا حاکیا عنه، و بین ما هو الموضوع للحکم القائم به الغرض. فالمصحح للحکم شیء و المحکوم علیه و المجعول موضوعا شیء آخر. و من العجیب ان تصدر مثل هذه الغفلة من بعض اهل الفن فی المعقول.

نعم إذا کان القائل بالسرایة یقصد ان العنوان یؤخذ فانیاً فی المعنون و حاکیا عنه و ان الغرض إنما یقوم بالمعنون فذلك حق، و نحن نقول به، و لكن ذلك لا ینفعه فی الغرض الذی یهدف إلیه، لأننا نقول بذلك من دون ان نجعل متعلق التکلیف نفس المعنون و إنما یكون متعلقا له ثانیاً و بالعرض، کالمعلوم بالعرض کما اشرنا إلیه فیما سبق. فان العلم إنما یتعلق بالمعلوم بالذات و یتقوم به، و لیس هو الا- العنوان الموجود بوجود علمی، و لكن باعتبار فئاؤه فی معنونه، یقال للمعنون انه معلوم و لكنه فی الحقیقه هو معلوم بالعرض لا بالذات، و هذا الفناء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۵

که این خاصیت را دارد (که نمی‌توان از آن خبر داد) و غرض از حکم هم قائم به همان معنون است. و در عین حال که غرض اصلی، خود معنون است، ولی این موجب نمی‌شود که معنون - یعنی حرف حقیقی - حقیقتا و اولاً و بالذات، موضوع حکم باشد زیرا محال است که حرف حقیقی در هیچ حالی از احوال و لو بواسطه چیز دیگر، موضوع حکم و طرف نسبت قرار بگیرد.

چون چیزی که حقیقت خودش نسبت و ربط است و خاصیتش این است که نمی‌توان از آن خبر داد، چگونه می‌خواهد طرف نسبت باشد؟! و بنابراین مخبر عنه - اولاً - و بالذات - عنوان حرف است ولی نه از آن جهت که مفهومی موجود در ذهن است - چون اگر باین لحاظ در نظر گرفته شود می‌توان از آن خبر داد - بلکه بعنوان اینکه فانی در معنون و حاکی از آن است. پس آنچه مصحح اخبار از حرف به اینکه «نمی‌توان از آن خبر داد» می‌باشد این است که عنوان حرف فانی در معنون خود است و لذا حرف حقیقی یعنی معنون، ثانیاً و بالعرض مخبر عنه است. گرچه غرض از حکم، قائم به مفنی فیه یعنی حرف حقیقی است (یعنی خود حرف حقیقی است که نمی‌توان از آن خبر داد). [۱۹۵]

و با توجه به آنچه گفتیم به خوبی روشن می‌شود که چگونه ادعای اینکه حکم اولاً - و بالذات از عنوان به معنون سرایت می‌کند، ناشی از این غفلت است که فرق گذاشته نشده بین چیزی که مصحح حکم برای موضوع است باعتبار اینکه غرض قائم به آن مصحح است و لذا موضوع، عنوان و حاکی از آن غرض قرار می‌گیرد، و بین آنچه که موضوع حکم است و غرض به آن موضوع قائم است. پس مصحح حکم یک چیز است و محکوم علیه و آنچه که بعنوان موضوع جعل می‌شود، چیز دیگری است. و عجیب است که چنین غفلتی از ناحیه برخی از اهل فن در معقول، واقع شود.

آری کسی که قائل به سرایت است اگر منظورش این است که عنوان در معنون فانی شده و حاکی از آن است و غرض قائم به معنون است، این مطلب حقیقی است و ما هم بدان قائلیم. ولی این، در غرضی که او بدنبال آن است، نافع نیست. چون ما هم همین قول را می‌گوئیم بدون اینکه متعلق تکلیف را خود معنون قرار دهیم، بلکه می‌گوئیم معنون ثانیاً و بالعرض متعلق تکلیف است همانند معلوم بالعرض که قبلاً - بدان اشاره کردیم. چون علم منحصر به معلوم بالذات (صورت ذهنی) تعلق می‌گیرد و قائم به آن است و معلوم بالذات چیزی جز عنوان که وجود علمی دارد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۶

هو الذی یخیل للنظر ان المتعلق الحقیقی للعلم هو المعنون. و لقد أحسنوا فی تعریف العلم بأنه حصول صورة الشیء لدى العقل، لا حصول نفس الشیء، فالمعلوم بالذات هو الصورة و المعلوم بالعرض نفس الشیء الذی حصلت صورته لدى العقل.

و إذا ثبت ما تقدم و اتضح ما رمینا إلیه من ان متعلق التکلیف أولاً و بالذات هو العنوان و ان المعنون متعلق له بالعرض، يتضح لك الحق جلیا فی مسائلنا «مسألة اجتماع الأمر و النهی» و هو: ان الحق جواز الاجتماع.

و معنی جواز الاجتماع انه لا - مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان و يتعلق التحريم بعنوان آخر، و إذا جمع المکلف بينهما صدفه بسوء اختیاره فان ذلك لا يجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقا للايجاب و التحريم الا بالعرض، و ليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو ان يكون الشیء الواحد بذاته متعلقا للايجاب و التحريم.

و علیه، فیصح ان يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به علیه و عصياناً للنهی من جهة أخرى باعتبار انطباق عنوان المنهی عنه. و لا محذور فی ذلك ما دام ان ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه و بذاته يكون متعلقاً للأمر و للنهی لیكون ذلك محالاً، بل العنوانان الفانیان هما المتعلقان للأمر و النهی. غایه الأمر ان تطبیق العنوان المأمور به علی هذا الفعل يكون هو الداعی إلی اتیان الفعل، و لا فرق بین فرد و فرد فی انطباق العنوان علیه، فالفرد الذی ينطبق علیه العنوان المنهی عنه کالفرد الخالی من ذلك فی کون کل منهما ينطبق علیه العنوان المأمور به بلا - جهة خلل فی الانطباق. و لا فرق فی ذلك بین ان يكون تعدد العنوان موجبا

لتعدد المعنون أو لم يكن ما دام ان المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۷

نیست ولی بلحاظ فنائش در معنون گفته می‌شود که معنون معلوم است درحالی که معنون در حقیقت، معلوم بالعرض است نه بالذات. و همین فناء است که ناظر (عالم) را به این تخیل می‌کشانند که گویا متعلق حقیقی علم، خود معنون است! و علما چه نیکو در تعریف علم گفته‌اند که: علم حصول صورت شیء در عقل است نه حصول خود شیء. پس معلوم بالذات، صورت است و معلوم بالعرض خود شیء است که صورت آن در نزد عقل موجود است.

*** پس از اثبات آنچه گذشت و روشن شدن آنچه مقصود ماست یعنی اینکه متعلق تکلیف اولاً و بالذات عنوان است و معنون، بالعرض متعلق تکلیف است، اینک حق در مسئله اجتماع امر و نهی به خوبی برایت روشن می‌شود و آن، «جواز اجتماع» است. و معنای جواز اجتماع این است که مانعی وجود ندارد که ایجاب به یک عنوان تعلق گیرد و تحریم به عنوان دیگری. و اگر بطور اتفاقی مکلف بسوء اختیار خودش بین این دو جمع کرد؛ این کار، فعل واحد معنون به هر دو عنوان را متعلق ایجاب و تحریم قرار نمی‌دهد مگر بالعرض. و چنین چیزی محال نیست زیرا آنچه محال است این است که یک شیء واحد ذاتاً متعلق ایجاب و تحریم باشد.

و بنابراین، ممکن است یک فعل واحد از جهتی امثال امر باشد بلحاظ اینکه عنوان مأمور به بر آن منطبق است. و از جهت دیگری عصیان نهی باشد بلحاظ اینکه عنوان منهی عنه بر آن منطبق است. و چنین چیزی - مادام که فعل واحد بنفسه و ذاتاً متعلق امر و نهی نیست تا محال باشد، بلکه دو عنوان فانی هستند که متعلق امر و نهی می‌باشند - محذوری ندارد. نهایت امر این است که تطبیق عنوان مأمور به بر این فعل، داعی برای انجام آن توسط مکلف شده است. و در انطباق عنوان مأمور به بر افراد، فرقی بین این فرد یا آن فرد نیست. پس فردی که عنوان منهی عنه بر آن منطبق است، مانند فرد دیگری است که خالی از عنوان منهی عنه است و بر هر دو عنوان مأمور به بدون هیچ گونه اشکالی منطبق است. و در این مسئله - مادام که خود معنون بالذات متعلق تکلیف نیست - فرقی نمی‌کند که بگوئیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نمی‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۸

نعم لو كان العنوان مأخوذاً في الأمور به و المنهى عنه على وجه يسهل جميع الأفراد حتى موضع الاجتماع، و هو الفرد الذي ينطبق عليه العنوانان و لو كان ذلك من جهة إطلاق 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 مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة في متعلق الأمر على وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذ لا يسهل و لا يعم الفرد غير المقدور، فلا ينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به على موضع الاجتماع و لا يكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هي مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدوراً عليه و لو بالقدرة على فرد واحد من أفراد. و لهذا قلنا إنه لو انحصر تطبيق المأمور به في خصوص موضع الاجتماع - كما في مورد عدم المندوحة - يقع التراحم بين الحكمين في موضع الاجتماع، لأنه لا يصح تطبيق المأمور به على هذا الفرد - و هو موضع الاجتماع - الا إذا لم يكن النهي فعلياً، كما لا يصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه الا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين و تقديم الأهم منهما. و لقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلى ان القدرة مأخوذة في متعلق التكليف باعتبار ان الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل على ان يصدر منه بالاختيار، و هذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً، لا متناع جعل الداعي

نحو الممتنع و ان كان الامتناع من ناحية شرعية.

و لكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لا تتوقف

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۸۹

آری اگر عنوان در مأمور به و منهی عنه بگونه‌ای اخذ شده که شامل همه افراد- حتی در مورد اجتماع و تلاقی- می‌شود یعنی شامل فردی می‌شود که دو عنوان بر آن منطبق است و لو اینکه این شمول از جهت اطلاق دلیل باشد؛ در این صورت هریک از دو دلیل، با دلالت التزامی بر نفی حکم دیگری در مورد تلاقی دلالت خواهد داشت و در نتیجه یکدیگر را نفی و تکذیب می‌کنند و لذا بین آنها تعارض واقع می‌شود و این مسئله از باب اجتماع امر و نهی خارج می‌شود، کما اینکه توضیح این مطلب سابقا بتفصیل گذشت. همچنین اگر قدرت بر فعل، در متعلق امر اخذ شود بگونه‌ای که واجب، عنوان مقدور از آن حیث که مقدور است باشد، در این صورت عنوان مأمور به شامل فرد غیر مقدور نمی‌شود و لذا عنوان مأمور به از آن حیث که مأمور به است بر مورد تلاقی منطبق نخواهد شد. و این فرد که شرعا غیر مقدور است از افراد ماهیت از آن حیث که مأمور به است، نخواهد بود.

برخلاف آنجا که قدرت، فقط مصحح تعلق تکلیف به عنوان باشد، در این صورت عنوان مأمور به- و لو بخاطر قدرت بر انجام یک فرد از افراد آن- مقدور علیه خواهد بود.

و بخاطر همین گفتیم که اگر تطبیق مأمور به منحصر در مورد تلاقی و موضع اجتماع باشد مثل آنجا که راه چاره‌ای وجود ندارد، در این صورت بین دو حکم در موضع اجتماع، تزامم پدید می‌آید. چون تطبیق مأمور به بر این فرد که موضع اجتماع است، صحیح و ممکن نیست مگر اینکه نهی فعلیت نداشته باشد. پس بایستی از فعلیت یکی از دو حکم دست برداشت و اهم را بر مهم مقدم نمود. بعضی از بزرگان اساتید ما بر این عقیده‌اند که قدرت در متعلق تکلیف مأخوذ است چرا که خود خطاب تکلیفی، مقتضی چنین چیزی است. زیرا امر صرفا برای تحریک مکلف بسوی انجام اختیاری فعل است و خود همین، مقتضی این است که متعلق آن مقدور باشد چون جعل انگیزه برای فعل ممتنع محال است و لو اینکه این امتناع فعل، از جهت شرعی باشد (نه امتناع تکوینی).

و لکن ما به صحت چنین ادعایی نرسیده‌ایم زیرا صحت تکلیف به ماهیت فعل، متوقف بر

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۰

على أكثر من القدرة على صرف وجود الطبيعة و لو بالقدرة على فرد من أفرادها، فالعقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة فى متعلق التكليف، و ذلك لا يقتضى على كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولا و بالذات. و قد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من ان التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفرادها لا بنفس الأفراد، فان القول بالجواز لا يتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك لا يرتبط بمسألتنا نفيا و إثباتا ما دام ان المعنون ليس متعلقا للتكليف أبدا. و على كل حال فالحق هو الجواز، تعدد المعنون أو لم يتعدد.

و لو سلمنا جدلا بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق انه لا يجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد و قد لا يتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقتضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعظم مشايخنا، و كأن نظره الشريف یرمى إلى ان العامین من وجه یمتنع صدقهما على شىء واحد من جهة واحدة و الا- لما كانا عامین من وجه، فلا بد ان يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع احدهما هو الواجب و ثانیتهما هو المحرم، فیکون التركيب بين الحیثیتین ترکیبا انضمامیا لا اتحادیا الا إذا كانت الحیثیتان المفروضتان تعلیلیتین لا تقيیدیتین،

فان الواجب و المحرم على هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً و هو ذات المحيث بهاتين الحثيتين، و حينئذ يقع التعارض

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۱

بیش از این نیست که بایستی قدرت بر صرف وجود طبیعت موجود باشد و لو این قدرت بر یک فرد از افراد طبیعت باشد. پس این عقل است که به لزوم قدرت در متعلق تکلیف حکم می‌کند و این حکم عقلی، اقتضای قدرت بر هر فردی از افراد طبیعت (ماهیت) را ندارد. مگر اینکه بگوئیم تکلیف اولاً و بالذات به خود افراد تعلق می‌گیرد، و فساد و بطلان این توهم نیز قبلاً توضیح داده شد.

تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی‌شود:

پس از بیان اینکه تکلیف صرفاً به عنوان از آن جهت که مرآت افراد است تعلق می‌گیرد نه به خود افراد، روشن است که قول به جواز اجتماع امر و نهی متوقف بر این نیست که بگوئیم تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، کما اینکه قبلاً بدین نکته اشاره کردیم. چون چه معنون بخاطر تعدد عنوان متعدد باشد و چه نباشد- مادام که خود معنون هرگز متعلق تکلیف نیست- نفیاً و اثباتاً ربطی به مسئله ما پیدا نمی‌کند. و در هر حال قول حق جواز اجتماع است، خواه معنون متعدد باشد و خواه غیر متعدد. و اگر در مقام جدل باعتبار اینکه تکلیف از عنوان به معنون سرایت می‌کند، بپذیریم که تکلیف به معنون تعلق می‌گیرد- کما اینکه همین رأی معروف است- حق این است که تعدد معنون بواسطه تعدد عنوان ضروری نیست بلکه گاهی معنون متعدد می‌شود و گاهی نمی‌شود.

بنابراین یک قاعده عامی وجود ندارد که اقتضا کند ما حتماً حکم کنیم که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود، چنانکه بعضی از بزرگان مشایخ ما برای تثبیت چنین قاعده‌ای دچار تکلف شده‌اند و گویا نظرشان این است که صدق دو عام من وجه بر شیء واحد از جهت واحد ممتنع است و الا آن دو عام من وجه نبودند. پس ضرورتاً باید در محل اجتماع، دو جهت وجود داشته باشد که یکی واجب و دیگری محرم باشد. بنابراین ترکیب بین دو حیثیت مزبور، ترکیب انضمامی (مثل ترکیب آب و نمک) خواهد بود نه ترکیب اتحادی (مثل ترکیب جنس و فصل).

مگر اینکه دو حیثیت مفروض، تعلیلی باشند نه تقییدی. در این فرض واجب و حرام یک چیز می‌شوند و آن چیز همان ذاتی است که دارای دو حیثیت تعلیلی است. و در این صورت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۲

بین دلیلی العامین و یخرج المورد عن مسألتنا.

و فی هذا التقرير ما لا يخفى على الفطن. اما أولاً، فان العنوان بالنسبة إلى معنونه تارة يكون منتزعا منه باعتبار ضمّ حیثیه زائده على الذات مباینه لها ماهیه و وجوداً کالابیض بالقیاس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفه البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، و اخرى يكون منتزعا منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حیثیه زائده على الذات کالابیض بالقیاس إلى نفس البياض فان نفس البياض ذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا- حاجة إلى ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته ابيض لا بياض آخر. و مثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حیثیه اخرى زائده على الذات. و عليه فلا يجب في كل عنوان منتزع ان يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حیثیه زائده على الذات.

و اما ثانياً، فان العنوان لا يجب فيه ان يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة على وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلّی على فرد، بل من العناوين ما هو مجعول و معتبر لدى العقل لصرف الحکایه و الكشف عن المعنون من دون ان يكون بإزائه فی الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم و الممتنع، بل مثل عنوان الحرف و النسبة، فانه لا يجب فی مثله فرض حیثیه متأصلة ينتزع منها العنوان. و مثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه على حقائق متعددة من دون ان يكون بإزائه حیثیه واقعیه غیر تلك

الحقائق المتأصلة. و لعل عنوان الغضب من هذا الباب في انطباقه على الصلاة التي تتألف من حقائق متباينة و على غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف في مال الغير بدون رضاه غضب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف و من أية مقولة كانت.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۳

بین دو دلیل عام، تعارض واقع می‌شود و از مسئله ما (اجتماع امر و نهی) خارج می‌شود. و در این تقریر نکاتی است که بر افراد هوشیار مخفی نیست.

(اولاً): عنوان در مقایسه با معنوی گاهی بدین گونه است که باعتبار ضمّ حیثیتی زائد بر ذات که ماهیتاً و وجوداً با آن مباین است، از آن انتزاع می‌شود مثل ایض نسبت به جسم. چرا که صدق ایض بر جسم باعتبار عروض صفت بیاض بر جسم است که خارج از مقام ذات آن است. و گاهی عنوان از خود ذات معنوی بدون ضمیمه کردن حیثیتی زائد بر ذات انتزاع می‌شود مثل ایض در مقایسه با خود بیاض. چون بیاض ذاتاً منشأ انتزاع ایض است و نیازی به ضمّ بیاض دیگر ندارد، چون بیاض خودش ذاتاً ایض است نه بوسیله بیاض دیگر. و نمونه دیگر صفات کمالیه واجب الوجود است که از مقام خود ذات واجب انتزاع می‌شوند و ضمیمه دیگری زائد بر ذات لازم نیست. و بنابراین لازم نیست در هر عنوانی که از ذاتی انتزاع می‌شود، حتماً حیثیتی زائد بر ذات به آن ضمیمه شود. (ثانیاً): لازم نیست که عنوان همیشه کاشف از یک حقیقت متأصل (دارای اصالت و وجود خارجی) باشد بگونه‌ای که انطباق عنوان یا مبدأ انتزاع عنوان بر آن مصداق، از باب انطباق کلی بر فردش باشد. بلکه گاهی برخی از عناوین هستند که در عقل صرفاً برای حکایت و کشف از معنوی جعل و اعتبار می‌شوند بدون اینکه در خارج مابازائی حقیقی و متأصل داشته باشند، مثل عنوان عدم و عنوان ممتنع، بلکه مثل عنوان حرف و نسبت. چرا که در این‌ها لازم نیست حتماً یک حیثیت متأصل و حقیقی فرض شود که عنوان از آن انتزاع گردد. و مثل چنین عناوین اعتباری‌ای، گاهی عام است و می‌توان آن را بر حقائق متعدد منطبق کرد بدون اینکه بازاء آن در خارج واقعی غیر از همان حقایق اصیل متعدد (مصادیق) وجود داشته باشد.

و شاید عنوان غضب که بر نماز- که مرکب از حقائق متباین (مثل ذکر و رکن و ...) است- و بر غیر نماز از سائر تصرفات منطبق می‌شود از همین باب محسوب گردد (یعنی غضب حقیقی متأصل نیست). و لذا هر تصرفی در مال دیگری بدن رضایت وی، غضب است. حال حقیقت این تصرف چیست و از کدامیک از مقولات [۱۹۶] است، دخیلی در بحث ما ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۴

ثمره المسألة

من الواضح ظهور ثمره النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فانه بناء على القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي كما هو المعروف- تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة و العمد بالجمع بين المأمور به و المنهى عنه كما هو المفروض في المسألة، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهي، و ليس هناك في ذات المأتمني به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهي الفعلي لامتناع التقرب بالمبعد و ان كان ذات المأتمني به مشتملاً على المصلحة الذاتية و قلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية في صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به و المنهى عنه عن جهل بالحرمة قصوراً لا- تقصيراً أو عن نسيان و كان قد اتى بالفعل على وجه القربة- فالمشهور ان العبادة تقع صحيحة، و لعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتي و اشتغالها على المصلحة الذاتية في التقرب بها مع قصد ذلك و ان لم يكن الأمر فعلياً. و قيل: إنه لا يبقى مصحح في هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلى ان دليلي الوجوب و الحرمة على القول بالامتناع يصحان متعارضين و ان لم يكونا في حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهي، فكما لا يبقى أمر كذلك لا يحرز وجود المقتضى له- و هو المصلحة الذاتية- في المجمع، إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا المجمع يجوز ان يكون لوجود المانع في المجمع عن شمول الأمر له، و يجوز ان يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلا يحرز وجود المقتضى.

هذا بناء على الامتناع و تقديم جانب النهی، و اما بناء على الامتناع و تقديم جانب الأمر فلا شبهة فی وقوع العبادة صحيحة، إذ لا نهی حتى يمنع من صحتها، لا سيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناء على الامتناع، فانه لا يحرز معه المفسدة الذاتية فی المجمع.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۵

ثمره مسئله

واضح است که ثمره نزاع در جایی ظهور می‌کند که مأمور به عبادت باشد. چون بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب نهی - کما اینکه معروف است - اگر مکلف علم به حرمت داشته باشد و عمدا بین مأمور به و منهی عنه جمع کند، چه اینکه مفروض در مسئله همین است؛ در این صورت عبادت فاسد خواهد بود. چون با ترجیح جانب نهی دیگر امری در کار نیست. و با فرض نهی فعلی، در ذات عمل عنصری که صلاحیت تقرب جستن را دارا باشد وجود ندارد چون تقرب جستن با چیزی که مبعّد (دورکننده) است امکان ندارد. و لو اینکه ذات عمل مشتمل بر مصلحت ذاتیه باشد و ما هم قائل باشیم که قصد مصلحت ذاتی در صحت عبادت کافی است (ولی در اینجا چون نهی بالفعل موجود است، عبادت فاسد است). آری اگر جمع بین مأمور به و منهی عنه ناشی از قصور در جهل به حرمت باشد و یا ناشی از فراموشی باشد نه از روی تقصیر، در این صورت اگر مکلف فعل را با قصد قربت انجام دهد، مشهور گفته‌اند که این عبادت صحیح است. و شاید وجه صحت این باشد که می‌گویند رجحان ذاتی فعل و اشتغال آن بر مصلحت ذاتی همراه با قصد تقرب در تقرب جستن بوسیله آن کفایت می‌کند، گرچه امر بالفعل موجود نباشد. و گفته شده است که: خیر در این صورت مصححی برای عبادت نیست و لذا این عبادت فاسد است.

چرا که بنا بر قول به امتناع اجتماع، دو دلیل وجوب و حرمت متعارض می‌شوند، گرچه فی نفسه متعارض نباشند. حال اگر جانب نهی مقدّم شود، همان‌طور که امری باقی نمی‌ماند، نیز وجود مقتضی یعنی مصلحت ذاتی در مورد اجتماع برای امر احراز نمی‌شود. زیرا ممکن است بخاطر وجود مانع در مورد اجتماع، دلیل امر به غیر مورد اجتماع اختصاص پیدا کند. و همچنین ممکن است این اختصاص بخاطر انتفاء مقتضی برای امر در مجمع (مورد اجتماع) باشد و بنابراین وجود مقتضی (مصلحت ذاتی) احراز نخواهد شد. آنچه گفتیم مبتنی بر امتناع و مقدم داشتن جانب نهی بود. و اما اگر بنا را بر امتناع و تقديم جانب امر بگذاریم، شکی نیست که عبادت صحیح واقع می‌شود. زیرا نهی‌ای نیست تا مانع صحت عبادت باشد.

بخصوص اگر بنا بر امتناع، قائل به تعارض دو دلیل باشیم، چرا که در این صورت مفسده ذاتی در مجمع، محرز نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۶

و كذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الأمر و النهی إلى عنوانين مختلفين مع التقائهما في المجمع قلنا بجواز الاجتماع في مقام التشريع، فكذلك نقول لا- مانع من الاجتماع في مقام الامتثال أيضا كما اشرنا إليه في تحرير محل النزاع، حتى لو كان المعنون للعنوانين واحدا وجودا و لم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقا من ان المعنون لا- يقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده و لا بعد وجوده، و إنما يكون الداعي إلى اتیان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذي ليس بمنهى عنه، لا ان الداعي إلى اتیان تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف في فعل واحد بالجمع بين عنواني الأمر و النهی مطيعا للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به و عاصيا من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردي، كما تقدم توضيحه في تحرير محل النزاع.

و قيل: ان الثمرة في مسائلنا هو اجراء أحكام المتعارضين على دليلي الأمر و النهی بناء على الامتناع، و اجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز. و لكن اجراء أحكام التراحم بينهما بناء على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل و الإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، و حينئذ لا محالة يقع التراحم بين الامر و النهی، اما اذا قلنا بالجواز في

مقام الامتثال أيضا كما أوضحناه فلا- موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعا عاصيا في فعل واحد كالاجتماع الموردي بلا فرق، إذ لا دوران حينئذ بين امتثال الأمر و امتثال النهي.

اجتماع الأمر و النهي مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر و النهي فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به و المنهى عنه، و قد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۷

و همین طور اگر قائل به جواز باشیم حق این است که عبادت صحیح است. چون همان طور که ممکن است امر و نهی را متوجه دو عنوان مختلف کنیم- با اینکه در مجمع با هم تلاقی دارند- و قائل به جواز اجتماع در مقام تشریع بشویم، همین طور می گوئیم مانعی از اجتماع امتثال نیست کما اینکه در تحریر محل نزاع بدان اشاره کردیم. حتی اگر معنوی دو عنوان، یک وجود واحد باشد و تعدد عنوان هم موجب تعدد معنوی نشود، باز هم اجتماع ممکن است. چون قبلا- دانستی که خود معنوی بنفسه- نه قبل از وجودش و نه بعد از وجودش- متعلق تکلیف واقع نمی شود (چون قبل از وجود، معدوم است و بعد از وجود، تحصیل حاصل است). و داعی بر انجام فعل، صرفا تطبیق عنوان مأمور به بر فعل است که این تطبیق هم منهی عنه نیست، نه اینکه داعی بر انجام فعل، تعلق امر بذات فعل باشد. پس مکلف در یک فعل واحد، اگر بین دو عنوان امر و نهی جمع کند، از جهت انطباق عنوان مأمور به مطیع است و از جهت انطباق عنوان منهی عنه گناهکار است مثل اجتماع موردی که توضیحش در تحریر محل نزاع گذشت.

در قول دیگری گفته شده است: «ثمره» در مسئله اجتماع امر و نهی این است که اگر بنا بر امتناع باشد، بر دو دلیل امر و نهی احکام تعارض بار می شود و اگر بنا بر جواز باشد، بر آنها احکام تزاحم بار می شود.

ولی بنظر ما اجراء احکام تزاحم بنا بر جواز، وقتی لازم می آید که قائل به جواز، در مقام جعل و انشاء قائل به جواز باشد نه در مقام امتثال. و الا- اگر در مقام امتثال قائل به امتناع باشد، قطعا بین امر و نهی تزاحم پیش می آید. اما اگر در مقام امتثال نیز قائل به جواز شویم، کما اینکه آن را به خوبی توضیح دادیم، در صورت وجود راه چاره، دیگر چیزی موجب تزاحم بین دو حکم نخواهد شد. بلکه مکلف در فعل واحد، هم مطیع است و هم عاصی همانند اجتماع موردی و هیچ فرقی با آن ندارد. چون در این صورت دورانی بین امتثال امر و امتثال نهی وجود نخواهد داشت.

اجتماع امر و نهی در فرض عدم راه چاره

سخن در اجتماع امر و نهی گذشت، و این در فرضی بود که راه گریزی از جمع بین مأمور به و منهی عنه وجود دارد ولی (مکلف) در اثر سوء اختیار، بین امر و نهی در یک فعل واحد جمع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۸

اختیاره. و يلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو 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 الاضطراب على نحوين:

الأول- ان يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع، كمن اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجبا من جهة انقاذ الغريق و حراما من جهة التصرف في المغصوب. فانه في هذا الفرض لا بد ان يقع التزاحم بين الواجب و الحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام إطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين ان يعصى الأمر او يعصى النهي.

و فی مثله یرجع الی اقوی الملاکین، فان کان ملاک الامر اقوی - كما فی المثال المذكور - قدم جانب الأمر و یسقط النهی عن الفعلیة، و ان کان ملاک النهی اقوی قدم جانب النهی، کمن انحصر عنده انقاذ حیوان محترم من الهلکة بهلاک انسان.

تنبيه - مما یلحق بهذا الباب و یتفرع علیه ما لو اضطر الی ارتکاب فعل محرم لا بسوء اختیاره، ثم اضطر الی الإتيان بالعبادة علی وجه یكون ذلک الفعل المحرم مصداقا لتلک العبادة، بمعنی انه اضطر الی الإتيان بالعبادة مجتمعاً مع فعل الحرام الذی قد اضطر الیه. و مثاله: المحبوس فی مکان مغضوب فیضیق علیه وقت الصلاة و لا یسعه الإتيان بها خارج المکان المغضوب.

فهل فی هذا الفرض یربب علیه الإتيان بالعبادة و تقع صحیحته، أو لا؟ نقول:

لا ینبغی الشک فی ان عبادته علی هذا التقدير تقع صحیحته، لأنه مع الاضطرار الی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۵۹۹

می‌کند. و بحث در صورتی که جمع بین آنها از روی غفلت یا جهل باشد نیز ملحق به فرض فوق می‌شود. و ما قائل به جواز اجتماع در مقام جعل و امتثال شدیم.

و اما سخن در اجتماع امر و نهی با فرض عدم مندوحة (راه چاره) باقی مانده است. یعنی اگر مکلف مضطر شود که بین آن دو جمع کند، چه باید گفت. و اضطرار دو گونه است.

(اول) گاهی اضطرار مسبوق به اختیار مکلف در جمع بین امر و نهی نیست. مثل کسی که مضطر می‌شود برای نجات غریق، در زمین غصبی تصرف کند که در این فرض تصرف وی در زمین برای نجات غریق واجب است و در عین حال از جهت تصرف در مال غصبی حرام است.

در چنین فرضی قطعاً بین دو واجب و حرام در مقام امتثال تراحم پیش می‌آید. چون فرض بر این است که مکلف چاره‌ای ندارد و لذا در مقام اطاعت امر به نجات دادن غریق، بایستی بین امر و نهی جمع کند. زیرا امتثال واجب منحصر در این فرد محرم (تصرف در مال غصبی) است و لذا امر دائر است بین اینکه امر را عصیان کند (و تصرف نکند) و یا نهی را عصیان کند (و غریق را نجات دهد).

و در مثل این موارد باید به ملاک اقوی رجوع شود و لذا اگر ملاک امر قوی‌تر باشد - كما اینکه در مثال مذکور همین‌طور است - جانب امر مقدم می‌شود و نهی از فعلیت ساقط می‌گردد. و اگر ملاک نهی قوی‌تر باشد جانب نهی مقدم می‌شود مثل آنجا که نجات دادن جان یک حیوان محترم از هلاکت، منحصراً [۱۹۷] از راه هلاکت یک انسان باشد.

(تنبيه) - از بحثهای الحاقی و متفرع بر این باب، آنجاست که مکلف - نه بسوء اختیار خودش - مضطر به ارتکاب حرامی شود و همچنین هم‌زمان مضطر به انجام عبادتی شود که همین فعل حرام مصداق آن عبادت باشد. یعنی مضطر به انجام عبادتی شود که با همان فعل حرام اضطراری ضرورتاً جمع می‌شود. و مثالش: کسی است که در مکان مغضوبی او را حبس کرده‌اند و وقت نماز بر او تنگ می‌شود و فرصت ندارد که نماز را خارج از مکان مغضوب بخواند. حال سؤال این است که آیا بر او در چنین فرضی، واجب است که عبادت را انجام دهد و آیا عبادت او صحیح است یا نه؟

می‌گوئیم: بدون شک عبادت مکلف در فرض فوق، صحیح است. زیرا با وجود اضطرار به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۰

فعل الحرام لا تبقی فعلیه للنهی لاشرط القدرة فی التکلیف فالأمر لا مزاحم لفعلیه، فیجب علیه أداء الصلاة، و لا بد ان تقع حینئذ صحیحته.

نعم یستثنی من ذلک ما لو کان دلیل الأمر و دلیل النهی متعارضین بانفسهما من أول الأمر، و قد رجحنا جانب النهی باحد مرجحات باب التعارض، فانه فی هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحیحته، لأن العبادة لا تقع صحیحته الا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلی بها -

ان كان - أو قصد بها الرجحان الذاتی قربةً إلى الله تعالى. و المفروض انه هنا لا أمر فعلى، لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع، لأن المفروض تقديم جانب النهی. و قيل: ان النهی إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر. و هذه غفلة ظاهرة. فان دليل الأمر بما هو حجة لا يكون شاملا لمورد الاجتماع، لمكان التعارض بين الدليلين و تقديم دليل النهی، فإذا اضطر المكلف إلى فعل المنهى عنه لا يلزم منه ان يعود دليل الأمر حجة في مورد الاجتماع مرة ثانية. و إنما يتصور ان يعود الأمر فعليا إذا كان تقديم النهی من باب التراحم. فإذا زال التراحم عاد الأمر فعليا.

و اما الرجحان الذاتی، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين و تقديم جانب النهی لا يكون الرجحان محرزاً في مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، و انتفاء مقتضى و هو الملاك، فلا يحرز وجود الملاك حتى يصح قصده متقرباً به إلى الله تعالى.

الثاني - ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغضب، فان هذا التصرف بالمنزل في الخروج لا شك في انه تصرف غصبى أيضاً، و هو مضطر إلى ارتكابه للتخلص

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۱

انجام حرام، فعلیتی برای نهی باقی نمی ماند چرا که قدرت، شرط تکلیف است. بنابراین فعلیت امر بدون مزاحم است و لذا انجام نماز بر مکلف واجب می باشد و ضرورتاً بایستی نمازش صحیح واقع شود.

آری یک مورد استثناء می شود و آن، در فرضی است که از ابتداء دلیل امر و دلیل نهی ذاتاً با هم تعارض داشته باشند و ما بموجب یکی از مرجحات باب تعارض، جانب نهی را ترجیح بدهیم. در این صورت وجهی برای صحت عبادت وجود ندارد. چون عبادت صحیح واقع نمی شود مگر اینکه مقصود از آن امتثال امر فعلی به عبادت - در فرض تحقق امر - باشد و یا رجحان ذاتی عبادت بقصد تقرب بسوی خدا، مقصود باشد. و در اینجا فرض این است که امر فعلی ای وجود ندارد زیرا دلیل امر بعنوان حجت شرعی شامل مورد اجتماع نشده است چرا که علی الفرض جانب نهی مقدم است. و گفته شده که: وقتی فعلیت نهی بخاطر اضطرار زائل شود، مانعی ندارد که به عموم امر تمسک شود!

اما این، غفلی آشکار است. چرا که دلیل امر بعنوان حجت به علت تعارض دو دلیل و تقديم دليل نهی شامل مورد اجتماع نمی شود. پس در فرضی که مکلف مضطر به انجام فعل منهی عنه می شود، لازم نمی آید که دوباره دلیل امر در مورد اجتماع حجت شرعی بشود. و فعلیت یافتن دوباره امر فقط وقتی قابل تصور است که تقديم جانب نهی از باب تراحم باشد و لذا اگر تراحم برطرف شود، دوباره امر فعلی می شود.

و اما در مورد رجحان ذاتی (می گوئیم): پس از فرض تعارض بین دو دلیل و مقدم کردن جانب نهی، دیگر رجحان ذاتی در مورد اجتماع محرز و یقینی نیست. زیرا در عدم شمول دلیل امر بعنوان حجت شرعی نسبت به مورد اجتماع، دو وجه محتمل است: وجود مانع با بقاء ملاک - انتفاء مقتضى که همان ملاک است. بنابراین وجود ملاک (در این فرض) محرز نیست تا برای تقرب بسوی خدا بتوان آن را قصد کرد.

*** (دوم) گاهی اضطرار سبب سوء اختیار است، مثل کسی که عمداً داخل منزل غصبی می شود و سپس برای فرار از استمرار غضب، مبادرت به خروج می کند. در این صورت بدون شک همین تصرف در منزل برای خروج نیز تصرفی غصبی است. در عین حال شخص برای خلاص شدن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۲

من استمرار فعل الحرام و كان اضطراره إليه بمحض اختياره، إذ دخل المنزل غاصبا باختياره.

و تعرف هذه المسألة في لسان المتأخرين بمسألة «التوسط في المغصوب»، و الكلام يقع فيها من ناحيتين:

۱- فی حرمة هذا التصرف الخروجی أو وجوبه.

۲- فی صحه الصلاة المأتی بها حال الخروج.

حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

اما الناحیه الاولى - فقد تعددت الأقوال فيها، فقیل: بحرمة التصرف الخروجی فقط، و قیل: بوجوبه فقط و لكن يعاقب فاعله، و قیل: بوجوبه فقط و لا يعاقب فاعله، و قیل: بحرمة و وجوبه معا، و قیل: لا هذا و لا ذاك و مع ذلك يعاقب عليه.

فینبغی ان نبحت عن وجه القول بالحرمة، و عن وجه القول بالوجوب لیتضح الحق فی المسألة و هو القول الأول.

و اما وجه الحرمة - فمبنی علی ان التصرف فی الغصب بأی نحو من انحاء التصرف (دخولا و بقاء و خروجا) محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان یدخل منهی عن كل تصرف فی المغصوب حتی هذا التصرف الخروجی، لأنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

و من يقول بعدم حرمة فانه يقول به لأنه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقي فيمتنع عليه تركه. و مع فرض امتناع تركه كيف يبقى على صفة الحرمة؟

و لكننا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذي أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، و كان متمكنا من تركه بترك الدخول، و الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۳

از استمرار فعل حرام (غصب) چاره‌ای ندارد که آن را مرتکب شود. و این اضطرار - البته - با اختیار خود فرد حاصل شده زیرا با اختیار خودش داخل منزل غصبی شده است.

مسئله فوق در زبان متأخرین بنام مسئله «توسط در مغصوب» معروف است و از دو جهت باید درباره آن سخن گفت:

۱- یکی در حرمت این تصرف خروجی یا وجوب آن.

۲- و دیگر در صحت نمازی که در حال خروج انجام شود.

حرمت یا وجوب خروج از مغصوب

و اما در باب جهت اول (یعنی حرمت یا وجوب خروج) اقوال متعددی گفته شده است: یک قول فقط حرمت تصرف خروجی است. قول دیگر این است که خروج واجب است ولی فاعل عقاب می‌شود. قول دیگر این است که خروج واجب است ولی فاعل عقاب نمی‌شود. قول دیگر این است که خروج هم حرام است و هم واجب.

و قول دیگر این است که خروج نه حرام است و نه واجب و در عین حال فاعل عقاب می‌شود.

بنابراین جا دارد که ما از وجه قول به حرمت و وجه قول به وجوب بحث کنیم تا حق در مسئله که همان قول اول (حرمت تصرف خروجی، فقط) است روشن گردد:

و امّا (وجه حرمت) - مبنی بر این است که تصرف در مغصوب به هر نحوی که باشد از ابتدا یعنی قبل از دخول در مغصوب حرام بوده است یعنی مکلف قبل از اینکه داخل در مکان غصبی شود، از هر گونه تصرفی، حتی از همین تصرف خروجی، نهی شده است. زیرا می‌توانسته است با ترک دخول، تصرف خروجی را نیز ترک کند. و کسی که قائل به عدم حرمت است دلیلش این است که این مقدار از تصرف را اضطراری می‌بیند چه غاصب خارج شود و چه در غصب باقی بماند، پس ترک این مقدار بر غاصب ممتنع است. و با فرض امتناع ترک، چگونه این تصرف (خروجی) بر صفت حرمت باقی است؟

و لكن ما می‌گوئیم: این امتناع، امتناعی است که خود غاصب بسوء اختیار خودش، در آن واقع شده است و می‌توانست با ترک

دخول، این امتناع را نیز ترك كند. و از طرفی امتناع اختیاری،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۴

مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتى يخرج، فالخروج في نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر في أفراد العنوان المنهي عنه، أي ان العنوان المنهي عنه و هو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع في عمومته 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 المعنونة بنفسه هو متعلق الخطاب حتى يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالمتنوع تركه و ان كان الامتناع بسوء الاختيار.

و اما وجه الوجوب - فقد قيل: ان الخروج واجب نفسی باعتبار ان الخروج معنونة بعنوان التخلص عن الحرام، و التخلص عن الحرام في نفسه عنوان حسن عقلا و واجب شرعا. و قد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره على ما يظهر من تقريرات درسه. و قيل: ان الخروج واجب غيری - كما يظهر من بعض التعبيرات في تقريرات الشيخ أيضا - باعتبار انه مقدمه للتخلص من الحرام، و هو الغصب الزائد الذي كان يتحقق لو لم يخرج.

و الحق: انه ليس بواجب نفسی و لا غيری. اما أنه ليس بواجب نفسی فلائنه:

أولا - ان التخلص عن الشيء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لا يجتمعان، و هما من قبيل الملكة و عدمها. و هذا واضح. و حينئذ نقول له: ما مرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟

ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج - أى الحركات الخروجية - مبتل بالغصب، لا انه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

و ان كان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج، فهو لا ينطبق على الحركات الخروجية، و ذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له - كما قدمنا - فالزمان الذى يصلح ان يكون زمانا للابتلاء لا بد ان يكون

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۵

منافاتی با اختیار ندارد. پس غاصب از اول دخول تا هنگام خروج مخاطب است که تصرف را ترك كند. پس خود خروج از آن حیث که خودش تصرفی است، از ابتدای امر در زمره افراد عنوان منهي عنه (غصب) داخل است.

یعنی عنوان منهي عنه که همان تصرف در مال غیر بدون رضایت اوست، با عمومیت خود هر گونه تصرفی که امکان ترك دارد، حتی خروج را شامل می شود. و امتناع ترك این تصرف (:)

خروج) که بسبب سوء اختیار پیش آمده، آن را از شمول عنوان خارج نمی كند. و ما - چنانکه قبلا گذشت - قائل نیستیم که خود معنونة، متعلق خطاب است تا اینکه کسی بما بگوید تعلق خطاب به چیزی که تركش ممتنع است، محال است و لو اینکه امتناع در اثر سوء اختیار باشد.

و اما در (وجه وجوب) گفته شده است: خروج واجب نفسی است چرا که خروج معنونة به عنوان تخلص از حرام است و تخلص از حرام خودش عنوانی است که عقلا - حسن و شرعا واجب است. و این وجه به شیخ اعظم انصاری اعلى الله مقامه - بنا بر آنچه از تقريرات درس ایشان پیدا است - منسوب است. و قول دیگر این است که: خروج واجب غیری است - چنانکه از برخی تعبیرات در تقريرات شیخ انصاری نیز بدست می آید - چرا که مقدمه تخلص از حرام است. و حرام، همان غصب زائد (یعنی غصب بیشتر در صورتی که خارج نشود) است که اگر خارج نشود مستمر می شود.

و حق این است که خروج نه واجب نفسی است و نه واجب غیری.

اما اینکه واجب نفسی نیست بدلائل زیر است:

(اولا) - تخلص و رهایی از یک شیء به هر معنی که فرض شود، عنوانی مقابل با عنوان ابتلاء به آن شیء و بديل آن است و با

یکدیگر جمع نمی‌شوند و از قبیل ملکه و عدم ملکه هستند، و این مطلب واضح است.

و در این صورت می‌پرسیم: مراد شما از تخلّصی که حکم می‌کنید و می‌گوئید عنوانی حسن است، چیست؟

اگر مراد، تخلص از اصل غضب باشد، خود این تخلص بوسیله خروج- یعنی حرکات هنگام خروج- مبتلا به غضب است، نه اینکه رهایی از آن باشد زیرا خود خروج، تصرف در مغضوب است.

و اگر مراد، تخلص از غضب بیشتر، که در صورت عدم خروج واقع می‌شود، است، این تخلص بر حرکات خروجی منطبق نمی‌شود. زیرا- چنانکه گفتیم تخلص در مقابل ابتلاء و بدیل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۶

هو الذی یصدق علیه عنوان التخلّص، مع ان 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 یصدق علیه انه متخلص من الغضب.

و ثانيا- ان التخلص لو كان عنوانا یصدق على الخروج، فلا- ینبغی ان یراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل على تقديره ینبغی ان یراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة؛ فلا ینطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغضوب المحرم كما یرید ان یحققه هذا القائل.

و السر واضح، فان الخروج یقابل الدخول و لما كان الدخول عنوانا للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد ان یكون الخروج بمقتضى المقابلة عنوانا للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغضوب بالحركات الخروجية التي منها یكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه؛

و ثالثا- لو سلمنا ان التخلص عنوان ینطبق على الحركات الخروجية فلا- نسلم بوجوبه النفسی، لأن التخلص عن الحرام لیس هو إلا عبارة اخرى عن ترك الحرام، و ترك الحرام لیس واجبا نفسيا على وجه یكون ذا مصلحة نفسية في مقابل المفسدة النفسية في الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهی عن الفعل، و قد تقدم ذلك في مبحث النواهی في الجزء الأول و فی مسألة الضد فی الجزء الثاني، فکما ان الأمر بالشئ لا یقتضی النهی عن ضده العام، أى نقيضه و هو الترك، كذلك ان النهی عن الشئ لا یقتضی الأمر بضده العام، أى نقيضه و هو الترك. و لذا قلنا فی مبحث النواهی: ان تفسیر النهی بطلب الترك- كما وقع للقوم- لیس فی محله و إنما هو تفسیر للشئ بل لازم المعنى العقلی، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلا لا على ان یكون الترك ذا مصلحة نفسية في مقابل مفسدة الفعل.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۷

آن است. پس آن زمانی که صلاحیت دارد که زمان ابتلاء باشد بایستی عنوان تخلص نیز بر همان زمان صدق کند. با اینکه زمان حرکات خروجی، نه مبتلای به غضب زائد است و نه از آن رهاست. بلکه غاصب از زمان دخولش تا زمان خروجش مبتلای به غضب است و بعد از خروجش بر وی صدق می‌کند که از غضب رها شده است.

و (ثانیا) اگر تخلّص عنوانی باشد که بر خروج صدق کند، پس نباید مراد از خروج، خود حرکات خروجی باشد. بلکه طبق این فرض بایستی مراد از خروج، چیزی باشد که حرکات خروجی مقدمه آن یا به منزله مقدمه برای آن باشد. بنابراین عنوان تخلص بر تصرف در مغضوب حرام (در حال خروج)- آن‌چنان‌که این قائل درصدد آن است- منطبق نمی‌شود.

و سرّ این نکته واضح است، چرا که خروج مقابل دخول است. پس اگر دخول عنوانی برای «در داخل خانه بودن مسبوق به عدم» باشد، به مقتضای مقابله بایستی خروج عنوانی برای «در خارج خانه بودن مسبوق به عدم» باشد. اما خود تصرف در مغضوب با

حرکات خروجی‌ای که خروج با آنها تحقق پیدا می‌کند، مقدمه یا شبیه مقدمه برای خروج است نه خود خروج.

و (ثالثاً) اگر بپذیریم که تخلص عنوانی است که بر حرکات خروجی منطبق می‌شود، وجوب نفسی آن (تخلص) را نمی‌پذیریم. چون تخلص از حرام، معنای دیگری جز ترک حرام ندارد. و ترک حرام واجب نفسی - بگونه‌ای که در مقابل مفسده نفسی فعل (مثل غضب) دارای مصلحت نفسی باشد - نیست. آری، به تبع نهی از فعل حرام، ترک حرام مطلوب است، و این نکته قبلاً در مبحث نواهی در جزء اول و در مسئله ضد در جزء دوم کتاب (عربی) گذشت. پس همان‌طور که امر به یک شیء، مقتضی نهی از ضد عام یعنی نقیضش که همان ترک است، نمی‌باشد. و لذا در مبحث نواهی گفتیم: نهی را به معنای طلب ترک تفسیر کردن - چنانکه از ناحیه علما واقع شده - بجا نیست. زیرا این، تفسیر یک شیء با لازمه معنای عقلی آن است. چون عقلاً مقتضای بازداشتن از یک فعل، طلب ترک آن است، البته نه به این معنا که «ترک» در مقابل مفسده «فعل» دارای مصلحت نفسی شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۸

و كذلك في الأمر فان مقتضى الدعوة إلى الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا على ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل و ليس في الأمر الا مصلحة الفعل.

و اما الخروج ليس بواجب غيري، فلانه:

أولاً - قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة على تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي.

و ثانياً - ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما 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 لازمه فان المتلازمين لا يجب ان يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد. و إذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

و ثالثاً - لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي و انه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له و ان مقدمة الواجب واجبة - لو سلمنا كل ذلك - فان مقدمة الواجب إنما 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 الواجب. و هنا الحركات الخروجية تقع على صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من أفراد الحرام و هو التصرف بالمغصوب فلا تقع على صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة إنما لا تقع على صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، و اما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها و وجوب ذیها، لأن الأمر يدور حينئذ بين امتثال الوجوب و بين امتثال الحرمة، فلو

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۰۹

و همین‌طور است در امر: یعنی مقتضای عقلی دعوت به فعل، بازداشتن از ترک آن است، البته نه به این معنا که «ترک» در مقابل مصلحت «فعل» دارای مفسده نفسی باشد. بلکه در نهی جز مفسده فعل و در امر جز مصلحت فعل، چیز دیگری نیست.

و اما اینکه خروج واجب غیري نیست، بدلائل زیر است:

(اولاً) بر فرض اینکه تخلص واجب نفسی باشد، قبلاً گذشت که مقدمه واجب، واجب نیست (پس خروج که مقدمه تخلص است، واجب نیست).

و (ثانیا) خروج که بنظر و قصد این قائل عبارت از حرکات خروجیه است، مقدمه خود تخلص از حرام نیست. بلکه با نظر تحقیقی، مقدمه بودن در خارج خانه است. و بودن در خارج خانه، ملازم با تخلص از حرام است نه خود تخلص. و از فرض وجوب تخلص، فرض وجوب ملازم آن (یعنی بودن در خارج خانه) لازم نمی‌آید. چرا که واجب نیست دو متلازم، از حیث حکم مشترک باشند،

چنانکه قبلا در مسئله ضد مطرح شد.

و وقتی بودن در خارج خانه واجب نیست، چگونه مقدمه آن واجب است!

و (ثالثا) اگر بپذیریم که تخلص واجب نفسی است و این تخلص، خود بودن در خارج خانه است، پس حرکات خروجی مقدمه تخلص است و مقدمه واجب هم واجب است. اگر همه این‌ها را بپذیریم (باید دقت کنیم که) مقدمه واجب، وقتی واجب است که مانعی برای آن نباشد. مثلاً اگر مقدمه واجب، فی نفسه حرام باشد مثل سوار شدن بر مرکب حرام (مرکب غضبی) در راه حج، در این صورت این مقدمه - گرچه برای رسیدن به واجب است، اما - صفت وجوب پیدا نمی‌کند. و در اینجا (خروج از غضب) حرکات خروجیه، صفت حرمت دارند چرا که از افراد حرام یعنی تصرف غضبی بشمار می‌روند - چنانکه گفتیم - و بنابراین از باب مقدمه، صفت وجوب پیدا نمی‌کنند.

اگر بگوئیم: مقدمه حرام تنها در صورتی صفت وجوب پیدا نمی‌کند که مقدمه منحصره نباشد. و اما اگر تنها راه رسیدن به واجب منحصر در آن مقدمه باشد، بین حرمت آن و وجوب ذی‌المقدمه اش تراحم پیش می‌آید. زیرا امر دائر بین امثال وجوب و امثال حرمت خواهد شد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۰

كان الوجوب أهم قدم على حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. و هنا الأمر 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 أول الأمر بالنهي عن الغضب مطلقا و لا دوران فيه حتى يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

و إنما الدوران وقع في مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من أول الأمر - قبل ان يدخل المكلف في المحل المغصوب - قد استوفى كل غرضه في مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تراحم في مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه ان يترك الغضب الزائد بالخروج عن المغصوب، و نفس الحركات الخروجية تكون أيضا محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهى عنه، و قد وقع في هذا المحذور و الدوران بسوء اختياره.

صحّة الصلاة حال الخروج

و اما الناحية الثانية، و هي صحّة الصلاة حال الخروج، فانها تبتنى على اختيار أحد الأقوال في الناحية الاولى.

فان قلنا: بأن الخروج يقع على صفته الوجوب فقط، فانه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، و لكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا على الحركات الخروجية، فان هذا التصرف الزائد حينئذ يقع محرما منها عنه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۱

حال اگر وجوب مهم‌تر باشد، بر حرمت مقدمه مقدم می‌شود و در نتیجه حرمت مقدمه ساقط می‌گردد. و در اینجا همین‌طور است: یعنی مقدمه منحصر است و واجب - یعنی ترک غضب بیشتر - اهم است.

می‌گویم: این سخن در صورتی صحیح است که دوران در اثر سوء اختیار مکلف بوجود نیامده باشد که در این صورت دوران در مقام تشريع خواهد بود. اما اگر دوران بسوء اختیار مکلف پدید آید - کما اینکه فرض در این مقام، همین است - در این صورت مولى در مقام تشريع با نهی کردن از غضب بطور مطلق، غرض خودش را استيفا کرده است و دیگر دورانی در مقام تشريع نیست تا گفته شود: بر مولى قبيح است که غرض اهم خودش را تفويت کند.

و تنها دورانی که هست در مقام استیفاء خارجی غرض است که آن‌هم در اثر سوء اختیار مکلف پیش آمده است. و این دوران پس از فرض این است که مولی از ابتدای امر - قبل از اینکه مکلف در محل غصبی داخل شود - همه غرض خودش در مقام تشریع را استیفاء کرده است زیرا از هرگونه تصرف غصبی نهی فرموده است. پس دیگر تراحمی در مقام تشریع وجود ندارد. پس بر مکلف واجب است که با خروج از مغضوب، غصب بیشتر (طولانی‌تر) را ترک کند. درحالی که خود حرکات خروج نیز حرام و موجب استحقاق عقابند. زیرا از افراد منهی عنه شمرده می‌شوند و این خود مکلف است که با سوء اختیارش، خود را در این محذور و دوران قرار داده است.

صحت نماز در حال خروج

و اما (ناحیه دوم) یعنی صحت نماز در حال خروج، مبتنی بر اختیار یکی از اقوال در ناحیه اول (حرمت یا وجوب تصرف خروجی) است.

اگر قائل شویم که خروج از دار غصبی فقط دارای صفت وجوب است، بنابراین مانعی برای انجام نماز در حال خروج وجود ندارد، چه وقت نماز تنگ باشد و چه نباشد. البته صحت نماز مشروط به این است که اداء نماز مستلزم تصرفاتی زائد بر حرکات خروج نباشد، چون اگر تصرفات زائد باشد حرام و منهی عنه است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۲

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا، فلا بد ان يؤدي الصلاة حال الخروج ولا بد ان يقتصر منها على أقل الواجب فيصلی ایما بدل الركوع و السجود.

و ان كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلى ما بعد الخروج.

و ان قلنا: بوقوع الخروج على صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لا بد ان يؤديها بعد الخروج سواء استلزم تصرفا زائدا 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 تصرفا زائدا فيصلی ایما للركوع و السجود و يقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب و هكذا.

و ان قلنا: بعدم وقوع الخروج على صفة الحرمة 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 النهی على الفساد تحرير محل النزاع

هذه المسألة من امهات المسائل الاصولية التي بحثت من القديم. و لأجل تحرير محل النزاع فيها و توضيحه علينا ان نشرح الألفاظ الواردة في عنوانها و هي كلمة:

الدلالة، النهی، الفساد. و لا بد من ذكر المراد من الشيء المنهى عنه أيضا، لأنه مدلول عليه بكلمة النهی، إذ النهی لا بد له من متعلق. إذن ينبغي البحث عن أربعة أمور:

۱- الدلالة: فان ظاهر اللفظة يعطى ان المراد منها الدلالة اللفظية، و لعله لأجل هذا الظهور البدوى ادرج بعضهم هذه المسألة في مباحث الألفاظ، و لكن المعروف ان مرادهم منها ما يؤدي إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۳

حال اگر انجام نماز مستلزم تصرف زائد باشد، در صورتی که وقت تنگ باشد، مکلف به ناچار بایستی نماز را در حال خروج بخواند و لازم است که به اقل واجبات نماز اکتفا کند و بجای رکوع و سجود، با اشاره آنها را انجام دهد.

و امّا در صورتی که وقت، وسیع باشد به گونه‌ای که بتواند نماز را در خارج از مغضوب انجام دهد، باید آن را تا بعد از خروج

تأخیر بیندازد.

و اگر قائل شویم که خروج از دار غصبی، صفت حرمت دارد، در صورتی که وقت وسیع باشد، لزوماً بایستی نماز را به بعد از خروج بیندازد، چه مستلزم تصرف زائد باشد و چه نباشد، و در صورتی که وقت تنگ است، بین حرام غصبی و نماز واجب تراحم پیش می‌آید. و چون نماز در هیچ حال نباید ترک بشود، باید مکلف آن را انجام بدهد و آنچه را که مستلزم تصرف زائد است ترک کند و رکوع و سجود را با اشاره بجا آورد و قرائت را در حال راه رفتن انجام دهد و طمأنینه (آرامش) واجب را ترک کند و همین طور ...

و اگر قائل شویم که خروج نه صفت حرمت دارد و نه صفت وجوب، در این صورت مانعی برای انجام صحیح نماز در حال خروج وجود ندارد، البته در صورتی که مستلزم تصرف زائد نباشد، حتی در صورت توسعه وقت بگونه‌ای که قبلاً گذشت. [۱۹۸]

مسئله پنجم دلالت نهی بر فساد

تحریر محل نزاع:

این مسئله از مهم‌ترین مسائل (مسائل مادر) در اصول است که از قدیم مورد بحث بوده است. و برای تحریر محل نزاع و توضیح آن، لازم است که نخست الفاظ وارد در عنوان فوق را تشریح کنیم که عبارتند از: دلالت، نهی، فساد. و لازم است که مراد از شیء منهی عنه نیز روشن شود، چون با کلمه نهی بر چنین شیئی دلالت می‌شود، چرا که نهی حتماً متعلقی دارد. پس باید از چهار امر بحث کنیم:

۱- (دلالت): ظاهر این کلمه چنین نشان می‌دهد که مراد از آن دلالت لفظی است و شاید بخاطر همین ظهور بدوی است که بعضی از علما این مسئله را در مباحث الفاظ مندرج کرده‌اند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۴

المسألة و جملة من الأقوال فيها، لا سيما المتأخرون من الأصوليين.

و علیه، فیکون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. و حينئذ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهی عن الشيء فساد المنهی عنه عقلاً و من هنا يعلم انه لا- يشترط فی النهی ان يكون مستفاداً من دليل لفظی. و فی الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهی عن الشيء و فساد، أو عن الممانعة و المنافرة عقلاً- بين النهی عن الشيء و صحته لا- فرق بين التعبيرين. و لأجل هذا ادرجنا نحن هذه المسألة فی قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعی بعضهم ان هذه الملازمة- على تقدير ثبوتها- من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. و حينئذ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهی دالاً بالدلالة الالتزامية على فساد المنهی عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية و العقلية.

و نحن نقول: هذا صحيح على هذا القول و لا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية و العقلية فی العنوان حينئذ، و لكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع فی الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحت معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلي. فالأولى ان يراد من الدلالة فی العنوان الاقتضاء العقلي، فانه يجمع جميع الأقوال و الاحتمالات، لا سيما ان البحث يشمل كل نهی و ان لم يكن مستفاداً من دليل لفظی.

و العبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية قدس سره بقوله: «اقتضاء النهی الفساد»، فابدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، و لكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء فی عنوان المسألة متابعه لهم.

۲- النهی: ان كلمة النهی ظاهرة- كما تقدم فی المقصد الأول- فی خصوص الحرمة، و قلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل

بمقتضی حکم العقل، اما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۵

امّا معروف این است که مراد علما از کلمه دلالت - با توجه به آنچه از بحثهای آنها و اقوالشان در این مسئله فهمیده می‌شود و بخصوص با توجه به بحثهای اصولیین متأخر معنایی معادل بالفظ «اقتضاء» است.

و بنابراین مراد از دلالت، فقط دلالت عقلیه است. در این صورت مقصود از نزاع این است که آیا نهی از یک شیء، عقلا مقتضی فساد آن است یا نه. و از اینجا معلوم می‌شود که در این نهی، شرط نشده است که حتما مستفاد از دلیل لفظی باشد. و در حقیقت نزاع در اینجا بر سر ثبوت ملازمه عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن شیء است و یا بر سر ممانعت و منافرت عقلی بین نهی از یک شیء و صحت آن است. فرقی بین این دو تعبیر نیست.

و بخاطر نکته فوق، ما این مسئله را در بخش ملازمات عقلی آورده‌ایم.

آری، برخی از علماء ادعا می‌کنند این ملازمه - بفرض که ثابت باشد - از نوع ملازمات بین بالمعنی الأخص است. و در این صورت همان لفظی که با دلالت مطابقی بر نهی دلالت می‌کند، با دلالت التزامی بر فساد هم دلالت دارد. و بنابراین می‌توان گفت مراد از دلالت، اعم از دلالت لفظی و عقلی است.

و ما می‌گوئیم: طبق این قول، مدعای فوق صحیح است و در این صورت اشکالی ندارد که دلالت، اعم از دلالت لفظی و عقلی باشد. و لکن نزاع با این قائل نیز - قبل از فرض دلالت لفظی التزامی - در ملازمه عقلی برقرار است، یعنی بحث نهایتا به بحث از اقتضاء عقلی بازمی‌گردد. پس اولی این است که مراد از دلالت در عنوان مسئله، همان اقتضاء عقلی باشد. چرا که این عنوان شامل جمیع اقوال و احتمالات می‌شود، بخصوص با توجه به اینکه بحث مزبور شامل هر نهی‌ای می‌شود و لو اینکه از دلیل لفظی استفاده نشده باشد.

و اگر بدان‌گونه که صاحب کفایه (قده) تعبیر کرده، از عنوان مسئله تعبیر به (اقتضای نهی از فساد) شود، عبارت عنوان متقن‌تر خواهد شد. ایشان کلمه «دلالت» را به «اقتضاء» تبدیل کرده است. و لکن ما به تبعیت از قدما همان تعبیری را که بین آنها عادی و جاری است، بکار بردیم.

۲- (نهی) کلمه نهی - چنانکه در جزء اول ص ۱۰۱ (عربی) آمد - ظهور در خصوص حرمت دارد. و در آنجا گفتیم این ظهور از جهت وضع نیست بلکه به مقتضای حکم عقل است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۶

نفس الکلمه من جهة الوضع فهي تشمل النهی التحريمی و النهی التنزيهي (أى الكراهة)، و لعل كلمة النهی فى مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلا ظهورها فى الحرمة، فلا بأس من تعميم النهی فى العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع فى كل منهما.

و كذلك كلمة النهی - بإطلاقها - ظاهرة فى خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، و لكن النزاع أيضا وقع فى كل منهما، فاذن ينبغى تعميم كلمة النهی فى العنوان للتحريمی و التنزيهي و للنفسى و الغيرى، كما صنع صاحب الكفاية قدس سره. و شيخنا النائينى قدس سره جزم باختصاص النهی فى عنوان المسألة بخصوص التحريمى النفسى، لأنه يجزم بأن التنزيهي لا يقتضى الفساد و كذا الغيرى.

و الذى ينبغى ان يقال له: ان الاختيار شىء و عموم النزاع فى المسألة شىء آخر، فان اختياركم بأن النهی التنزيهي و الغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل على ذلك حتى يكون النزاع فى المسألة مختصا بما عداهما، و المفروض ان هناك من يقول بأن النهی التنزيهي و الغيرى يقتضيان الفساد. فتعميم كلمة النهی فى العنوان هو الأولى.

۳- الفساد: ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، و المراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم و الملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين و لا

تقابل الضدين. و عليه فما له قابلية ان يكون صحيحا يصح ان يتصف بالفساد، و ما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

و صحة كل شيء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام اجزائها و جميع ما هو معتبر فيها [۱۹۹]، و معنى فسادها عدم مطابقتها له من

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۷

و امّا خود کلمه نهی از جهت وضع شامل نهی تحریمی و نهی تنزیهی (یعنی کراهت) هر دو می‌شود. و شاید بتوان گفت در کلمه نهی - در مثل عنوان این مسئله - چیزی که عقلا مقتضی ظهور در حرمت باشد، وجود ندارد. بنابراین اشکالی ندارد که ما نهی در عنوان مسئله را - با توجه به اینکه نزاع در هر دو واقع شده - به هر دو قسم نهی (تحریمی و تنزیهی) تعمیم دهیم.

و همچنین کلمه نهی - با اطلاقش - ظهور در خصوص حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری. و لکن نزاع در هر دو حرمت (نفسی و غیری) واقع شده و لذا بجاست که نهی در عنوان را به تحریمی و تنزیهی و به نفسی و غیری تعمیم دهیم، چنانکه صاحب کفایه (قده) تعمیم داده است.

ولی شیخ ما مرحوم نائینی (قده) بطور جزم نهی در عنوان مسئله را به خصوص تحریمی نفسی اختصاص داده است، چون ایشان معتقد است که نهی تنزیهی و نهی غیری مقتضی فساد نیست.

آنچه درباره رأی ایشان باید گفت این است که اختیار (یعنی اختیار و انتخاب رأی) یک چیز است و عمومیت نزاع در این مسئله چیز دیگری است. یعنی اینکه شما این رأی را برمی‌گزینید که نهی تنزیهی و غیری مقتضی فساد نیستند، معنایش این نیست که همه علما بر این رأی متفقاند تا اینکه نزاع در این مسئله به غیر این دو نهی، اختصاص یابد، درحالی که فرض بر این است که کسانی قائلند به اینکه نهی تنزیهی و غیری مقتضی فسادند.

بنابراین اگر کلمه نهی را در عنوان مسئله تعمیم بدهیم، اولی است.

۳- (فساد) فساد کلمه‌ای است که معنایش روشن است. و مراد از آن، مقابل صحت است و طبق قول اصح، بین این دو تقابل عدم و ملکه برقرار است، نه تقابل نقیضین و نه تقابل ضدّین. و بنابراین هرچه که قابلیت صحت دارد، می‌تواند متصف به فساد شود. و آنچه که قابلیت صفت صحت را ندارد، توصیف به فساد نیز نمی‌شود.

و صحت هر چیزی بحسب خودش می‌باشد. لذا معنای صحت عبادت، مطابقت آن است با آنچه که مأمور به است از حیث تمامیت اجزاء و همه آنچه در عبادت معتبر است. [۲۰۰] و معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۸

جهة نقصان فيها. و لازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر و عدم سقوط الأداء و القضاء.

و معنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من اجزاء و شرائط و نحوها، و معنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. و لازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل و الانتقال فى عقد البيع و الاجارة، و من نحو العلقة الزوجية فى عقد النكاح ... و هكذا.

۴- متعلق النهی: لا- شك فى ان متعلق النهی - هنا- يجب ان يكون مما يصح ان يتصف بالصحة و الفساد ليصح النزاع فيه، و الا فلا معنى لأن يقال - مثلا- ان النهی عن شرب الخمر يقتضى الفساد أو لا يقتضى. و عليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعا للنزاع فى هذه المسألة، بل خصوص ما يقبل وصفى الصحة و الفساد. و هذا واضح.

ثم ان متعلق النهی يعم العبادة و المعاملة اللتين يصح و صفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلى بعضهم. و إذا اتضح المقصود من الكلمات التى وردت فى العنوان، يتضح المقصود من النزاع و محله هنا، فانه يرجع إلى النزاع فى الملازمة العقلية بين النهی عن الشيء و فساده. فمن يقول بالاعتضاء فانما يقول بأن النهی يستلزم عقلا فساد متعلقه، و قد يقول مع ذلك بأن

اللفظ الدال على النهي دال على فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. و من يقول بعدمه إنما يقول بأن النهي عن الشيء لا يستلزم عقلا فساد.

أو فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع في وجود الممانعة و المنافرة عقلا بين كون الشيء صحيحا و بين كونه منهيّا عنه، أى انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء و النهي عنه أو لا؟ و لأجل هذا تدخل هذه المسألة في بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۱۹

فساد عبادت عدم مطابقت آن با مأمور به- از جهت نقصان عبادت- است. و لازمه عدم مطابقت عبادت با مأمور به، عدم سقوط امر و عدم سقوط اداء و قضاء است.

و معنای صحت معامله، مطابقت آن با اجزاء و شرائطی است که در معامله اعتبار شده است.

و معنای فساد معامله، عدم مطابقت آن با امور معتبر در آن است. و لازمه عدم مطابقت، عدم ترتب آثار مورد نظر بر آن معامله است از قبیل نقل و انتقال در عقد بیع و اجاره، و علقه زوجیت در عقد نکاح ... و همین طور در سایر عقود.

۴- (متعلق نهی) شک نیست که متعلق نهی- در اینجا- بایستی از اموری باشد که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را داشته باشد تا در آن نزاع واقع شود. در غیر این صورت معنا ندارد که- مثلا- گفته شود: نهی از شرب خمر مقتضی فساد است یا نه؟! و بنابراین هر آنچه که متعلق نهی است، در این مسئله مورد نزاع واقع نمی‌شود، بلکه فقط چیزهایی که قابل صحت و فسادند، مورد نزاع می‌باشند، و این مطلب واضح است.

و متعلق نهی شامل همه عبادات و معاملاتی است که متصف به وصف فساد می‌شوند، و لذا این مسئله اختصاص به عبادت- چنانکه به بعضی علما منسوب است- ندارد.

حال که مقصود از کلماتی که در عنوان وارد شده روشن شد، مقصود از نزاع و محل نزاع نیز روشن می‌گردد. یعنی [در حقیقت] نزاع به ملازمه عقلی بین نهی از یک شیء و فساد آن بازمی‌گردد. و لذا کسی که قائل به اقتضاء است می‌گوید نهی عقلا مستلزم فساد متعلق است. و گاهی علاوه بر این می‌گوید: لفظ دال بر نهی، با دلالت التزامی، بر فساد منهی عنه دلالت می‌کند. و کسی که قائل به عدم اقتضاء است می‌گوید نهی از یک شیء عقلا مستلزم فساد آن نیست.

یا بگو: نزاع در اینجا به وجود ممانعت و منافرت عقلی بین صحت یک شیء و نهی از آن شیء برمی‌گردد. یعنی آیا صحت شیء با نهی از آن شیء مانعة الجمع اند یا نه؟

و لذا این مسئله- چنانکه ما انجام داده‌ایم- باید در بحث ملازمات عقلی داخل شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۰

و لما كان البحث يختلف اختلافا كثيرا في كل واحدة من العبادات و المعاملة عقدوا البحث في موضعين: العبادات و المعاملة، فينبغي البحث عن كل منهما مستقلا في مبحثين:

المبحث الأول- النهي عن العبادات

المقصود من العبادات التي هي محل النزاع في المقام: العبادات بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط في صحتها قصد القرية، أو فقل هي خصوص الوظيفة التي شرعها الله تعالى لأجل التقرب بها إليه.

و لا يشمل النزاع العبادات بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه- و ان صح ان يقع عبادات متقربا به إلى الله تعالى- لا يتوقف حصول أثره المرغوب فيه- و هو زوال النجاسة- على وقوعه قريبا، فلو فرض وقوعه منهيّا عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال و يسقط الأمر به، فلا يتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهي به.

نعم إذا وقع محرما منهيا عنه فانه لا يقع عبادة متقربا به إلى الله تعالى؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس في أن يقال: إن النهي عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فإن من يدعى الممانعة بين الصحة و النهي يمكن أن يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحا- أى عبادة متقربا به إلى الله تعالى- و بين النهي عنه.

و ليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلا، لأنه مع فرض تعلق النهي بها فعلا لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضا، و ليس ذلك كـ «باب اجتماع الأمر و النهي» الذى فرض فيه تعلق النهي بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فانه ان جاز هناك اجتماع الأمر و النهي فلا يجوز هنا لعدم تعدد العنوان، و إنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقا للنهي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۱

و از آنجا که این بحث در دو باب عبادت و معامله، اختلافات زیادی پیدا می کند، علما این مبحث را در دو موضع عبادات و معاملات مطرح کرده اند و بجاست ما نیز در دو مبحث جداگانه از آنها بحث کنیم:

مبحث اول: نهی از عبادت

مقصود از عبادتی که در این مقام محل نزاع است، عبادت به معنای اخص است یعنی عبادتی که در صحت آن، قصد قربت شرط است. یا بگو خصوص وظیفه‌ای است که خداوند برای تقرّب به خودش آن را تشریع فرموده است. و این نزاع، عبادت به معنای اعم مثل پاک کردن و شستن نجاست از لباس را شامل نمی شود.

زیرا- این عمل گرچه می تواند بصورت عبادت و برای تقرب الهی انجام پذیرد اما- حصول اثر مورد نظر یعنی زوال نجاست لباس متوقف بر این نیست که به قصد قربت باشد. و لذا اگر فرضا این شستن منهی عنه باشد مثل شستن بوسیله آب غصبی، باز هم امثال حاصل می شود و امر به شستن نجاست، ساقط می گردد. و لذا وقوع فساد در این عمل (شستن) از حیث تعلق نهی به آن، قابل تصوّر نیست.

آری اگر بصورت حرام و منهی عنه واقع شود (مثل شستن در آب غصبی) عبادتی که با آن قرب الهی حاصل شود، نخواهد بود. پس اگر این معنا از فساد قصد شود، می توان گفت: نهی از عبادت به معنای اعم، مقتضی فساد است. و لذا کسی که ادعای ممانعت بین صحت و نهی می کند، می تواند ادعا کند که بین صحیح واقع شدن شستن لباس- یعنی بصورت عبادتی که مقرب بسوی خدا باشد- و بین نهی از آن ممانعت وجود دارد. و معنای عبادت در اینجا این نیست که فعل متعلق امر بالفعل است. زیرا با فرض تعلق نهی فعلی، معقول نیست که فرض کنیم امر نیز به آن تعلق گرفته است. و این مانند باب اجتماع امر و نهی نیست که فرض کنیم نهی به عنوانی تعلق گرفته که غیر از عنوان متعلق امر است. چون در آنجا اگر اجتماع امر و نهی ممکن بود، در اینجا ممکن نیست زیرا تعدد عنوان مطرح نیست. زیرا همان عنوانی که امر به آن تعلق گرفته، عینا متعلق نهی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۲

و علی هذا فلا بد أن يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر و أن لم تكن شاملة- بما هي مأمور بها- لما هو متعلق النهي، أو ما كانت من شأنها أن يتقرب بها لو تعلق بها أمر. و بعبارة أخرى جامعة أن يقال: إن المقصود بالعبادة هنا هي الوظيفة التي لو شرعها الشارع لشرعها لأجل التبعّد بها و أن لم يتعلّق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم إن النهي عن العبادة يتصور على أنحاء: أحدها- أن يتعلق النهي باصل العبادة، كالنهي عن صوم العيدين و صوم الوصال و صلاة الحائض و النفساء، و ثانيها- أن يتعلق بجزئها، كالنهي عن قراءة سورة من سور العزائم في الصلاة، و ثالثها- أن يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها، كالنهي عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس، و رابعها- أن يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها، كالنهي عن الجهر

بالقراءة فی موضع الاخفات و النهی عن الاخفات فی موضع الجهر.

و الحق: ان النهی عن العبادة يقتضی الفساد سواء كان نهيا عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بین العبادة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى و مرضاته و بین النهی عنها المبعد عصيانه عن الله و المثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد و الرضا بما يسخطه، و يستحيل أيضا التقرب ما يشتمل على المبعد المبعوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو 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 المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكاني بما هو مبعد مكانا كذلك يستحيل التقرب المعنوي بما هو مبعد معنوي. و نحن إذ نقول ذلك فی النهی عن الجزء و الشرط و الوصف نقول به لا لأجل ان النهی عن هذه الامور يسرى إلى أصل العبادة و ان ذلك واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض كما قيل، و لا لأجل ان جزء العبادة و شرطها عبادة فإذا فسد الجزء و الشرط استلزم فسادهما فساد المركب و المشروط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۳

و بنا براین مراد از عبادت منهی، آن است که طبیعت و ماهیتش متعلق امر است، گرچه- از آن حیث که این طبیعت مأمور به است- شامل آنچه متعلق نهی است، نمی‌شود. یا (عبادت منهی) آن است که اگر امر به آن تعلق گیرد، شأنیت تقرب را دارد. و به عبارت دیگری که جامع تر باشد می‌توان گفت: مقصود از عبادت در اینجا، آن وظیفه‌ای است که اگر شارع آن را تشریع کند، برای تعبد تشریع می‌کند و لو اینکه بخاطر خصوصیتی در مورد، امر فعلی به آن تعلق نگرفته باشد.

و نهی از عبادت به چند گونه قابل تصور است: (یکی) این است که نهی به اصل عبادت تعلق گرفته باشد مثل نهی از روزه دو عید (فطر و قربان) و نهی از روزه وصال [۲۰۱] و نهی از نماز زنی که در حال حیض یا نفاس است. (دوم) این است که نهی به جزئی از عبادت تعلق گیرد مثل نهی از قرائت سوره‌ای از سور عزائم (سوره‌هایی که در آنها سجده واجب هست) [۲۰۲] در نماز. (سوم) این است که نهی به شرط عبادت یا به شرط جزء عبادت تعلق گیرد مثل نهی از نماز با لباس غضبی یا لباس متنجس. و (چهارم) این است که نهی به وصفی ملازم با عبادت یا ملازم با جزء عبادت تعلق گیرد مثل نهی از جهر (بلند خواندن) قرائت در جای اخفات (آهسته خواندن) و نهی از اخفات در جای جهر. و حق این است که: نهی از عبادت مقتضی فساد است، خواه نهی از اصل عبادت باشد یا از جزء آن، یا از شرط آن و یا از وصف آن. چون بین عبادتی که مراد از آن تقرب به خداوند متعال و رضایت اوست و بین نهی از عبادت که عصیان آن انسان را از خدا دور می‌کند و موجب غضب خداوند می‌شود، تمایزی واضح برقرار است. و لذا نزدیک شدن به خدا با چیزی که دورکننده از خداست و کسب رضایت او با چیزی که او را به خشم می‌آورد، امکان ندارد. همچنین تقرب جستن با چیزی که مشتمل بر مبعّد مبعوض و موجب خشم خداست، یا با امری که قید مبعّد یا وصف مبعّد دارد، غیر ممکن است.

و روشن است که مراد از قرب و بعد به مولى، قرب و بعد معنوی است که شباهت به قرب و بعد مکانی دارند. و لذا همان‌طور که نزدیک شدن به یک مکان با چیزی که دورکننده از آن مکان است، امکان ندارد، نیز تقرب معنوی با آنچه که مبعّد است، ناممکن می‌باشد.

و ما اگر می‌گوئیم نهی در جزء و شرط و وصف (نیز همچون نهی از اصل عبادت) مفسد است، نه به خاطر این است که نهی در این امور به اصل عبادت سرایت می‌کند و این‌ها واسطه در ثبوت یا واسطه در عروض‌اند- کما اینکه برخی گفته‌اند- و نه به خاطر اینکه جزء و شرط عبادت، خود نیز عبادتند و لذا اگر جزء و شرط فاسد شود، مستلزم فساد مرکب و مشروط است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۴

بل نحن لا نستند في قولنا في الجزء و الشرط و الوصف إلى ذلك لأنه لا حاجة إلى مثل هذه التعليلات و لا تصل النبوة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو 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.

هذا كله في النهي النفسي، اما النهي الغيري المقدمي، فحكمه حكم النفسي بلا فرق، كما أشرنا إلى ذلك في ما تقدم. فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذي ذكره بعض أعظم مشايخنا قدس سره للفرق بينهما بأن النهي الغيري لا يكشف عن وجود مفسدة و حرازة في المنهي عنه، فيبقى المنهي 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 المنهي عنه المانعة من التقرب به. و قد ناقشناه هناك بأن التقرب و الابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة و المفسدة الذاتيتين حتى يتم هذا الكلام، بل - كما ذكرناه هناك - ان الفعل المبعد عن المولى في حال كونه مبعد الا يعقل ان يكون متقربا به إليه كالتقرب و الابتعاد المكانيين، و النهي و ان كان غيرا يوجب البعد و مبغوضيه المنهي عنه و ان لم يشتمل على مفسدة نفسية.

و يبقى الكلام في النهي التنزيهي أى الكراهة، فالحق أيضا انه يقتضى الفساد كالنهي التحريمي، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر ان مرتبة البعد في التحريمي اشد و أكثر منها في التنزيهي كاختلاف مرتبة القرب في موافقة الأمر الوجوبي و الاستحبابي. و هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في استحالة التقرب بالمبعد. و لأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة في العبادة على أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعا لو أتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۵

بلکه ما در این قول نسبت به جزء و شرط و وصف، استناد به این مطالب نمی کنیم چون نیازی به این تعلیل ها نیست. و پس از آنکه گفتیم تقرب جستن به چیزی که مشتمل بر مبعّد یا مقید به آن یا موصوف به آن است، همانند تقرب جستن به خود مبعّد محال است، دیگر نوبت به این حرفها نمی رسد.

علاوه بر اینکه در این تعلیل ها مناقشاتی هست که این کتاب مختصر گنجایش آنها را ندارد و پس از آنچه گفتیم، حاجتی هم به آن مناقشات نیست.

همه آنچه گذشت در نهی نفسی بود. اما حکم «نهی غیری» مقدمی نیز همانند حکم نهی نفسی است و هیچ فرقی با آن ندارد کما اینکه در ص ۳۰۴ (متن عربی) به این مطلب اشاره نمودیم.

در آنجا اشاره کردیم که برخی از بزرگان مشایخ ما (قدس سره) در فرق بین نهی نفسی و غیری گفته اند که نهی غیری کاشف از وجود مفسده و امر نامطلوبی در منهی عنه نیست. لذا منهی عنه بر همان مصلحت ذاتی خود بدون مزاحمت مفسده ای از جانب نهی، باقی می ماند. از این رو می توان با قصد همان مصلحت ذاتی مفروض، تقرب الهی پیدا کرد. بخلاف نهی نفسی که کاشف از مفسده و حرازت (مکروهیت و نامطلوبیت) در منهی عنه بوده و همین مفسده، مانع از تقرب است.

و ما قبل در جای خود در این سخن مناقشه کردیم و گفتیم که تقرب و دوری از خدا، دائر مدار مصلحت و مفسده ذاتی نیست تا سخن فوق، تام باشد. بلکه - چنانکه آنجا گفته ایم - فعلی که مبعّد (دور کننده) از مولى است، درحالی که مبعّد است، عقلا نمی تواند وسیله تقرب به مولى باشد کما اینکه در قرب و بعد مکانی، همین طور است. و گفتیم که نهی - گرچه غیری باشد - موجب دوری و مبغوضیت منهی عنه است، و لو مشتمل بر مفسده نفسی ذاتی نباشد.

و سخن درباره نهی (تنزیهی) یعنی کراهت باقی مانده است: حق این است که نهی تنزیهی نیز همچون نهی تحریمی مقتضی فساد است. و دلیل آن همان تعلیل سابق است که گفتیم تقرب با چیزی که مبعّد است امکان ندارد و هیچ فرقی (بین دو نهی) نیست. منتها مرتبه بعد در تحریمی، شدیدتر و بیشتر از بعد در نهی تنزیهی است، شبیه اختلاف مرتبه قرب در موافقت امر وجوبی و امر

استجابی.

ولی این فرق موجب تفاوت از جهت استحاله (غیرممکن بودن) تقرّب با مبعّد نمی‌شود. و بخاطر همین (محال بودن تقرّب با مبعّد) علما کراهت در عبادت را به معنای «اقلیت ثواب» می‌گیرند- نه کراهت حکمیه شرعی [۲۰۳] و می‌گویند اگر مکلف چنین عبادتی را انجام دهد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۶

و معنی حمل الکراهه علی اقلیه الثواب ان النهی الوارد فیها یكون مسوقا لیان هذا المعنی و بداعی الإرشاد إلی اقلیه الثواب، و لیس مسوقا لیان الحكم التکلیفی المقابل للاحکام الأربعة الباقیه بداعی الزجر عن الفعل و الردع عنه.

و علیه فلو أحرز بدلیل خاص ان النهی بداعی الزجر التنزیهی، أو لم یحرز من دلیل خاص صحه العبادۃ المکروهه، فلا محاله لا نقول بصحه العبادۃ المنهی عنها بالنهی التنزیهی.

هذا فیما إذا كان النهی التنزیهی عن نفس عنوان العبادۃ أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهی عن عنوان آخر غیر عنوان المأمور به کما لو كان بین المنهی عنه و المأمور به عموم و خصوص من وجه فان هذا المورد یدخل فی باب الاجتماع، و قد قلنا هناك بجواز الاجتماع فی الأمر و النهی التحریمی فضلا عن الأمر و النهی التنزیهی، و لیس هو من باب النهی عن العبادۃ الا إذا ذهبنا إلی امتناع الاجتماع فیدخل فی مسألتنا.

تنبيه: ان النهی الذی هو موضع النزاع- و الذی قلنا باقتضائه الفساد فی العبادۃ- هو النهی بالمعنی الظاهر من مادته و صیغته، أعنی ما یتضمن حکما تحریما أو تنزیها بأن یكون انشاؤه بداعی الردع و الزجر.

اما النهی بداع آخر کداعی بیان اقلیه الثواب، أو داعی الإرشاد إلی مانعیه الشیء مثل النهی عن لبس جلد المیتة فی الصلاة، أو 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 الإرشاد إلی مانعیه شیء فیستفاد منه ان عدم ذلك الشیء یكون شرطا فی المأمور به. و لكن هذا شیء آخر لا یرتبط بمسألتنا، فان هذا یجرى حتی فی الواجبات التوصلیه، فان فقد أحد شروطها یوجب فسادها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۷

شرعا صحیح است. و معنای حمل کراهت بر اقلیت ثواب این است که نهی وارد در این کراهت، برای بیان همین معنا و با انگیزه ارشاد به اقلیت ثواب (کمتر بودن ثواب نسبت به عبادت غیر مکروه) صادر شده و برای بیان حکم تکلیفی‌ای که در مقابل احکام چهارگانه دیگر و با انگیزه جلوگیری از فعل و بازداشتن از آن است، صادر نشده است.

و بنابراین اگر با دلیل خاصی احراز شود که نهی به انگیزه زجر تنزیهی است (نه برای بیان اقلیت ثواب) یا از دلیل خاصی احراز نشود که عبادت مکروه، شرعا صحیح است، در این صورت به ناچار ما نمی‌توانیم قائل به صحت عبادتی شویم که مورد نهی تنزیهی است.

آنچه گذشت در مورد نهی تنزیهی از خود عنوان عبادت یا جزء آن یا شرط آن و یا وصف آن بود. اما اگر نهی از عنوانی غیر از عنوان مأمور به باشد- مثل اینکه بین منهی عنه و مأمور به عموم و خصوص من وجه باشد (شبهه مسئله نماز و غضب)- در این صورت در باب اجتماع امر و نهی داخل می‌شود. و ما در آن مبحث قائل به امکان اجتماع امر و نهی تحریمی شدیم، چه رسد به امر و نهی تنزیهی. و چنین موردی از باب نهی از عبادت نیست مگر اینکه قائل به امتناع اجتماع شویم که در این صورت در مسئله ما (نهی و اقتضا فساد) داخل می‌شود.

(تنبیه): نهی‌ای که موضع نزاع است - یعنی نهی‌ای که گفتیم در عبادت مقتضی فساد است - نهی‌ای است که آشکارا و بوضوح - چه از جهت ماده و چه از جهت صیغه، ظاهر در نهی باشد یعنی مشتمل بر حکم تحریمی یا تنزیهی باشد، بدین معنا که به انگیزه ردع و زجر (منع کردن و بازداشتن) انشاء شود.

اما نهی‌ای که با انگیزه دیگری مثل بیان اقلیت ثواب، یا ارشاد به مانعیت شیء همانند نهی از پوشیدن پوست حیوان میتة (مردار) در نماز، و یا امثال این انگیزه‌ها باشد، موضع نزاع در مسئله مورد بحث نیست. و چنین نهی‌ای از آن حیث که نهی است مقتضی فساد نیست مگر اینکه متضمن چیزی (مثل شرط و جزء) در مأمور به باشد. در این صورت اگر آن چیز در عمل نباشد، فعل انجام شده منطبق با مأمور به نخواهد بود و لذا فاسد می‌شود. مثل نهی‌ای که با انگیزه ارشاد به مانعیت چیزی است که از آن (نهی) چنین استفاده می‌شود که عدم آن چیز، شرط در مأمور به است (مثلا - عدم پوست مردار، شرط لباس نمازگزار است) و لکن این امر (فقدان شرط یا جزء) مسئله دیگری است که ربطی به مسئله فعلی ما ندارد. چرا که چنین مسئله‌ای حتی در واجبات توصیلی (غیر عبادی) نیز جاری است زیرا فقدان یکی از شروط در آنها، موجب فساد آنها هم می‌شود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۸

المبحث الثاني - النهی عن المعاملة

ان النهی فی المعاملة علی نحوین - کالنهی عن العبادۃ - فانه تارةً یکون النهی بداعی بیان مانعیۃ الشیء المنهی عنه أو بداع آخر مشابه له، و اخرى یکون بداعی الردع و الزجر من أجل مبغوضیۃ ما تعلق به النهی و وجود الحزازه فیہ. فان کان الأول فهو خارج عن مسألتنا کما تقدم فی التنبيه السابق، إذ لا شک فی انه لو کان النهی بداعی الارشاد إلى مانعیۃ الشیء فی المعاملة فانه یکون دالا علی فسادها عند الاخلال، لدلالة النهی علی اعتبار عدم المانع فیها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر فی صحتها. و هذا لا ینبغی ان یختلف فیہ اثان.

و ان کان الثانی، فان النهی إما ان یکون عن ذات السبب أی عن العقد الإنشائی أو فقل عن التسیب به لایجاد المعاملة، کالنهی عن البیع وقت النداء لصلاة الجمعة فی قوله تعالى: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ... [۲۰۴]. و إما ان یکون عن ذات المسبب، أی عن نفس وجود المعاملة، کالنهی عن بیع الآبق و بیع المصحف.

فان کان النهی علی النحو الأول، أی عن ذات السبب فالمعروف انه لا یدل علی فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلا و لا عرفا بین مبغوضیۃ العقد و التسیب به و بین امضاء الشارع له بعد ان کان العقد مستوفیا لجميع الشروط المعتبرة فیہ، بل ثبت خلافها کحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر علیه من الفراق.

و ان کان النهی علی النحو الثانی، أی عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلى ان النهی فی هذا القسم یقتضی الفساد.

و أقصى ما یمکن تعلیل ذلك بما ذکره بعض أعظم مشایخنا من ان صحة کل

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۲۹

مبحث دوم: نهی از معامله

نهی در معامله - همانند نهی در عبادت - دو گونه است: گاهی نهی برای بیان مانعیت شیء منهی عنه یا با انگیزه دیگری مشابه این است. و گاهی با انگیزه منع و بازداشتن و به خاطر مبغوضیت و عدم مطلوبیت چیزی است که نهی بدان تعلق گرفته است.

اگر نهی از قبیل اول باشد از بحث ما خارج است، چنانچه در تنبیه سابق گذشت. زیرا بدون شک اگر نهی به انگیزه ارشاد به مانعیت یک چیز در معامله باشد، بر فساد معامله در فرض اخلال به آن شرط دلالت خواهد داشت. چرا که نهی دال بر اعتبار عدم مانع در معامله است. پس مخالفت با نهی به معنای تخلف در شرطی است که در صحت معامله معتبر است و هیچ کس نمی‌تواند در

این بحث با دیگری اختلاف داشته باشد.

و اما اگر نهی از قبیل دوم باشد (خود بر چند صورت است): یا نهی به خود ذات سبب یعنی به عقد انشائی یا بگو به نفس تسبیب انشاء برای ایجاد معامله تعلق گرفته است مثل نهی از بیع در هنگام اذان نماز جمعه که در آیه سوره جمعه آمده است: «آن هنگام که برای نماز در روز جمعه ندا داده می‌شود بسوی ذکر خدا بشتابید و بیع را رها کنید...». و یا نهی از ذات مسبب یعنی از وجود خود معامله است مثل نهی از فروش عبد فراری و یا فروش قرآن.

اگر نهی بصورت (اول) یعنی نهی از ذات سبب (انشاء) باشد، معروف این است که دال بر فساد معامله نیست. زیرا نه عقلا و نه عرفا منافاتی ندارد که عقد و سببیت آن مبغوض باشد و در عین حال شارع- با توجه به اینکه عقد مشتمل بر جمیع شروط معتبره شرعی است- آن را امضاء کند. بلکه خلاف آن ثابت شده است مثل حرمتظهار[۲۰۵] که منافاتی ندارد با اینکه اثر یعنی جدایی زن و شوهر بر آن مترتب گردد.

و اگر نهی به گونه (دوم) یعنی نهی از مسبب باشد گروهی از علما قائل شده‌اند که این نهی مقتضی فساد است. و بالاترین تعلیل ممکن برای این مدعا آن است که برخی از بزرگان مشایخ ما گفته‌اند و آن این است: صحت هر معامله‌ای مشروط به این است که عاقد از حیث حکم شارع، مسلط بر معامله

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳۰

معامله مشروطه بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة في حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف في العين التي تجري عليها المعاملة. و نفس النهی عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر في صحة المعاملة، فلا محالة يترتب على ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن ان يقال في بيان اقتضاء النهی عن المسبب لفساد المعاملة، و لكن التحقيق ان يقال: ان استناد الفساد إلى النهی إنما يصح ان يفرض و يتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجودا حتى بشرائط المتعاقدين و شرائط العوضين، و انه ليس في البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهی. و حينئذ يقع البحث في ان هذه المبغوضية هل تنافي صحة المعاملة أو لا تنافياها؟

اما إذا كان النهی دالا على اعتبار شيء في المتعاقدين و العوضين أو العقد، مثل النهی عن ان يبيع السفیه و المجنون و الصغير الدال على اعتبار العقل و البلوغ في البائع، و كالنهی عن بيع الخمر و المیتة و الآبق و نحوها الدال على اعتبار إباحة المبيع و التمكن من التصرف منه، و كالنهی عن العقد بغير العریة- مثلا- الدال على فساد المعاملة، لأن هذا النهی في الحقيقة يرجع إلى القسم الأول الذي ذكرناه و هو ما كان النهی بداعی الإرشاد إلى اعتبار شيء في المعاملة، و قد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافیة نفس النهی بداعی الردع و الزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام في هذه المنافیة و ليس من دلیل عليها حتى تثبت الملازمة بين النهی و فساد المعاملة، و كون النهی عن المسبب يكون معجزا مولويا للمكلف عن الفعل و رافعا لسلطنته عليه، فان معنى ذلك ان النهی في المعاملة شأنه ان يدل على اختلاف شرط في المعاملة بارتكاب المنهی عنه و هذا لا كلام لنا فيه.

و في هذا القدر من البحث في هذه المسألة الكفاية وفقنا الله تعالى لمراضيه.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۶۳۱

باشد و از جانب او، ممنوع از تصرف در عینی (چیزی) که معامله بر روی آن انجام می‌شود، نشده باشد. و حال آنکه نهی از مسبب خود به منزله چیزی است که از جانب مولی مکلف را از انجام معامله عاجز می‌کند و سلطنت او را بر انجام فعل برمی‌دارد. در نتیجه شرط معتبر در صحت معامله مختل می‌شود و ضرورتا فساد بر چنین معامله‌ای مترتب می‌شود. این، نهایت سخنی است که در بیان

اقتضای نهی نسبت به فساد معامله می‌توان گفت. اما تحقیق اقتضا می‌کند که بگوئیم:

استناد فساد به نهی در فرضی صحیح است و می‌توان در آن نزاع کرد که عقد با تمام شرائطش حتی شرائط متعاقدين (طرفین معامله) و شرائط عوض و معوض موجود باشد. و چیزی در این میان جز مسئله مبغوضیت ناشی از نهی مطرح نباشد. در این صورت است که بحث می‌شود آیا این مبغوضیت با صحت معامله منافات دارد یا ندارد؟

اما اگر نهی دال بر اعتبار چیزی در متعاقدين و یا عوضین و یا در خود عقد باشد: مثل نهی از اینکه آدم سفیه (نادان) و مجنون و صغیر بفروشد که دال بر اعتبار عقل و بلوغ در فروشنده است، و مثل نهی از فروش شراب و مردار و عبد فراری و امثال این‌ها که دال بر اعتبار مباح بودن مبیع (جنس فروخته شده) و قدرت بر تصرف در آن است، و یا مانند نهی از عقد غیر عربی - مثلاً - که دال بر اعتبار عربیت در صیغه عقد است؛ در تمام این موارد بدون شک نهی دال بر فساد معامله است. زیرا این نهی در حقیقت به قسم اول (نهی از ذات سبب) که قبلاً ذکر کردیم بازمی‌گردد، یعنی نهی‌ای که با انگیزه ارشاد به اعتبار چیزی در معامله است. و قبلاً گذشت که آن قسم محل کلام نیست. چون محل کلام این است که آیا منافاتی بین خود نهی به انگیزه منع و بازداشتن و بین صحت معامله وجود دارد یا نه؟

پس مسئله عمده، سخن در این منافات است و از طرفی دلیلی بر این منافات وجود ندارد تا ملازمه بین نهی و فساد معامله اثبات گردد. و اینکه نهی از مسبب، معجز (عاجزکننده) مولوی برای مکلف از انجام فعل است و سلطنت و سلطه او را بر معامله برمی‌دارد، معنایش این است که نهی از معامله، شأنت دالالت بر این مطلب را دارد که با ارتکاب منهی عنه شرطی از شروط معامله مختل می‌شود. و ما در این مطلب سخنی نداریم.

و همین مقدار از بحث در این مسئله، کافی است. خداوند ما را بر آنچه مورد رضایت اوست موفق بدارد.

و الحمد لله پایان ترجمه و تعلیقات جلد اول اصول الفقه دوشنبه: دهم رمضان المبارک ۱۴۲۲ ه. ق.

مطابق با: ۵/ ۹/ ۱۳۸۰ ه. ش قم المقدس / محسن غرویان

[۲۰۶]

[۱] (۱) - البقرة / ۴۳، ۸۳.

[۲] (۲) - النساء / ۱۰۳.

[۳] (۱) - و هذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهاني قدس سره المتوفى سنة ۱۳۶۱ ه. ق)، أفاده في دورة بحثه الاخيرة ... و هو التقسيم الصحيح الذي يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسألة في بابها، فمثلاً مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغي أن يعد من مباحث الألفاظ، و مقدمة الواجب و مسألة الاجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ و هي من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا. (المؤلف)

[۴] (۱) - این تقسیم‌بندی، جدید است و استاد ما شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره متوفای ۱۳۶۱ در آخرین دوره بحثهایش به آن اشاره کرده است و این، تقسیم درستی است که شامل همه مسائل اصول می‌شود و هر مسئله‌ای را در باب خودش قرار می‌دهد. مثلاً بحث مشتق قبلاً از مقدمات شمرده می‌شد و حال آنکه بایستی از مباحث الفاظ شمرده شود و بحث مقدمه واجب و مسئله اجزاء و امثال این دو قبلاً از مباحث الفاظ دانسته می‌شد، درحالی که از مباحث ملازمات عقلیه‌اند و ... همین‌طور.

[۵] (۱) - و قد وضعه المؤلف طاب ثوابه بعدئذ في أربعة أجزاء، حيث الحق مباحث التعادل و التراجع في الجزء الثالث ضمن

مباحث الحجّه، و قد أوضح أسباب ذلك في مقدمة الجزء الثالث. (الناشر)

[۶] (۱) - جنس در اینجا به معنای منطقی‌اش مراد نیست، زیرا انسان - مثلاً - نوع است نه جنس. (غ)

[۷] (۱) - ممکن است گفته شود این دلیل، عین مدعی و مصادره به مطلوب است. (غ).

[۸] (۱) - ر. ک: در آمدی بر آموزش فلسفه، محسن غرویان، انتشارات شفق، درس ۱۷.

[۹] (۱) - ینبغی ان یقال للتوضیح ان الموجودات علی أربعة أنحاء: موجود فی نفسه لنفسه بنفسه و هو واجب الوجود، و موجود فی نفسه لنفسه بغيره و هو الجوهر کالجسم و النفس، و موجود فی نفسه لغيره بغيره و هو العرض، و موجود فی غیره و هو أضعفها و هو المعنی الحرفی المعبر عنه بالرباط، فالأقسام الثلاثة الأولى الموجودات المستقلة، و الرابع، عداها الذی هو المعنی الحرفی الذی لا وجود له الا وجود طرفیه. (المؤلف)

[۱۰] (۲) - أعيان الشيعة عاملی، ۱/ ۱۶۱.

[۱۱] (۱) - برای توضیح، لازم است گفته شود که موجودات بر چهار قسمند: ۱- موجود فی نفسه لنفسه بنفسه که همان واجب الوجود است. ۱- موجود فی نفسه لنفسه بغيره که همان جوهر است مثل جسم و نفس. ۳- موجود فی نفسه لغيره بغيره که همان عرض است. ۴- موجود فی غیره و این ضعیف‌ترین موجودات است و این همان معنای حرفی است که از آن به رباط تعبیر می‌شود. پس سه قسم اول، موجوداتی هستند مستقل و امّا چهارمی، غیر از آن‌هاست و این همان معنای حرفی است که وجودی جز وجود طرفین‌اش ندارد.

[۱۲] (۱) - در کتاب المنطق، در بحث دلالت آمده است: «كون الشيء بحال إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك الى وجود شيء آخر» با توجه به این تعریف، فرق لفظ کتاب با بکات - مثلاً - این است که از اولی، ذهن ما منتقل به معنایی در عالم وضع و اعتبار می‌شود، امّا از دومی، چنین انتقالی صورت نمی‌گیرد. پس دلالت تصویری را هم می‌توانیم، با توجه به تعریف فوق دلالت بدانیم. (غ)

[۱۳] (۱) - ممکن است ذهن شخص با معنای مجازی انس گرفته باشد - چون مثلاً شاعر و ادیب است - در این صورت تبادل علامت حقیقت نیست. (غ)

[۱۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۵] (۱) - انما يفرض العموم من وجه اذا كانت القضية مهملة. (المؤلف)

[۱۶] (۱) - شرح مبحث حمل و اقسام آن را در جزء اول کتاب المنطق، ص ۷۶، از چاپ دوم آورده‌ایم.

[۱۷] (۲) - فرض عموم و خصوص من وجه تنها در صورتی است که قضیه، مهمله باشد. [لزومی ندارد که مهمله باشد، بلکه ممکن است عموم من وجه در محصوره باشد] (غ)

[۱۸] (۱) - نکته‌ای که در مورد شخص داور در بحث تبادل گفتیم، در اینجا هم می‌آید. (غ).

[۱۹] (۱) - البقرة/ ۲۷۵.

[۲۰] (۱) - شاید الفاظی که در نزد ما مترادف و مشترک‌اند، در نزد واضع، چنین نباشند! (غ).

[۲۱] (۲) - واضح است وقتی که واضع، شخص واحدی است، امکان ترادف و اشتراك کمتر از وقتی است که واضع، متعدد باشد. (غ)

[۲۲] (۱) - برای توضیح وجود لفظی رجوع کنید به: جزء اول از کتاب المنطق، ص ۲۲، طبع دوم، اثر مؤلف.

[۲۳] (۲) - برای توضیح فناء عنوان در معنوی رجوع کنید به: پیشین، ص ۵۵.

[۲۴] (۱) - پس حقیقت شرعی اثبات می‌شود. (غ)

[۲۵] (۱) - مراد، مصدر ثلاثی مزید است نه ثلاثی مجرد، چون ثلاثی مجرد در نزد نحویون، جامد است. (غ)

[۲۶] (۲) - اگر می‌گوئیم: زید عدل، مجاز است نه حقیقت. (غ)

[۲۷] (۱) - حاصل آنکه در مثال فوق اگر وصف مثنی زائل شود در محل بحث داخل است و اگر وصف شجره زائل شود، در محل بحث داخل نیست. (غ)

[۲۸] (۱) - امور انتزاعیه را انسان جعل نکرده است، اما امور اعتباریه را انسان جعل می‌کند. (غ)

[۲۹] (۲) - حاصل آنکه در مشتقی مثل مقتل زمانی، نزاع جاری نیست ولی در مقتل مکانی، جاری است. (غ)

[۳۰] (۱) - و الظاهر ان تفسیر بعض الاصولیین للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» لیس القصد منه ان لهم اصطلاحا مخصوصا فيه، بل باعتبار انه أحد مصادیق المعنی. فان الأمر كما یصدق علی الطلب بالقول یصدق علی الطلب بالكتابة أو الاشارة أو نحوهما. (المؤلف)

[۳۱] (۱) - روشن است که مقصود برخی اصولیون که لفظ امر را به معنای طلب قولی گرفته‌اند، این نیست که اصطلاح خاصی وضع کنند، بلکه بدین لحاظ بوده که طلب قولی یکی از مصادیق معنای امر است چرا که امر همان گونه که بر طلب قولی صدق می‌کند بر طلب مکتوب یا اشاره‌ای و امثال آن‌ها نیز صادق است.

[۳۲] (۱) - المقصود بنحو صیغۀ افعّل: أيۀ صیغۀ و کلمۀ تؤدي مؤداها فی الدلالة علی الطلب و البعث، کالفعّل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قلنا: «تصلی. تغتسل. اطلب منك کذا» أو جملة اسمیة نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو: «صه و مه و مهلا»، و غیر ذلک. (المؤلف)

[۳۳] (۱) - مقصود از مثل صیغۀ افعّل، هر صیغۀ و کلمۀ ای است که معنای طلب و بعث را برساند مثل فعل مضارعی که با لام امر باشد و یا بدون لام برای انشاء طلب بیاید مثل: تصلی، تغتسل، اطلب منك کذا، یا جمله اسمیه باشد مثل: هذا مطلوب منك، یا اسم فعل باشد مثل: صه (ساکت شو) و مه (صبر کن) و مهلا (مهلت بده) و غیر این‌ها.

[۳۴] (۱) - النساء / ۱۰۳ - الحج / ۷۸ - المجادلة / ۱۳.

[۳۵] (۲) - المائدة / ۱.

[۳۶] (۳) - فصلت / ۴۰.

[۳۷] (۴) - البقرة / ۲۳.

[۳۸] (۱) - در شرح معالم الدین نوشته ملا صالح مازندرانی (ره) پانزده معنای زیر برای صیغۀ امر آمده است: ۱- وجوب ۲- ندب ۳- اباحه ۴- تهدید ۵- ارشاد ۶- امتنان ۷- اکرام ۸- تسخیر ۹- تعجیز ۱۰- اهانه ۱۱- تسویه ۱۲- دعا ۱۳- تمنی ۱۴- احتقار ۱۵- تکوین. (غ)

[۳۹] (۱) - المائدة / ۲.

[۴۰] (۱) - چون امر که همه جا ظهور در وجوب دارد، اگر در اینجا ظهور در وجوب ندارد، به طریق اولی معنای دیگر یعنی اباحه را هم افاده نمی‌کند. (غ)

[۴۱] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۴۲] (۱) - آل عمران / ۱۳۳.

[۴۳] (۲) - البقرة / ۱۴۸ - المائدة / ۴۸.

[۴۴] (۱) - المرة و التکرار لهما معنایان: الأول: الدفعة و الدفعات، الثانی: الفرد و الأفراد، و الظاهر أن المراد منهما فی محل النزاع هو المعنی الأول. و الفرق بینهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبیعة المطلوبة، و قد تحقق بافراد متعددة اذا جیء بها فی زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقا، كما أن الافراد أعم مطلقا من الدفعات، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة

واحدۀ و قد تحصل بدفعات. (المؤلف)

[۴۵] (۱) - حق اینست که دو آیه فوق، ظهور در لزوم مسارعه دارند، البته مسارعه و مسابقه در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد: مسارعه در واجبات، واجب و در مستحبات مستحب است و اصلاً مسارعه چیزی جز فوریت نیست. (غ)

[۴۶] (*) مره و تکرار دو معنا دارند: (اول): دفعه و دفعات، (دوم) فرد و افراد، و روشن است که مراد از این دو در محل نزاع علما، معنای اول است و فرق این دو معنی اینست که دفعه (یک بار) گاهی با یک فرد واحد از طبیعت مطلوب (چیزی که مطلوب آمر است) تحقق پیدا می‌کند و گاهی با افراد متعدد و این، زمانی است که افراد متعدد در یک زمان واقع شوند و بنابراین دفعه نسبت به فرد، اعم مطلق است، کما اینکه افراد نسبت به دفعات، اعم مطلق است چون- همان گونه که گفتیم- افراد گاهی در دفعه واحد محقق می‌شوند و گاهی در دفعات مکرر تحقق می‌یابند.

[۴۷] (۱) - المائدة/ ۶.

[۴۸] (*) حق این است که در اینجا، وجوب فعلیت دارد، امّا واجب، معلق است، یعنی واجب- مثل حج- واجب مطلق معلق است. پس منافات ندارد که بگوئیم حج، واجب مطلق و در عین حال معلق است، یعنی ملازمه‌ای بین مطلق و منجز برقرار نیست کما اینکه ملازمه‌ای بین مشروط و معلق وجود ندارد. (غ)

[۴۹] (*) می‌توان گفت اداء، به معنای انجام فعل در وقتی است که شارع تعیین کرده و در خارج از آن، قضاء است مگر اینکه گفته شود چون خارج وقت نیز با تعیین و اجازه خود شارع است، اداء محسوب می‌شود. حق این است که نزاع لفظی است و به معنای اعتباری اداء و قضاء برمی‌گردد. (غ)

[۵۰] (۱) - راجع کتاب المنطق، للمؤلف، الجزء الاول، ص ۸۳ عن معنى البين و أقسامه.

[۵۱] (*) - در توضیح معنای بین و اقسام آن ر. ک: المنطق، همین مؤلف، جزء ۱، ص ۷۹.

[۵۲] (۱) - الاسراء/ ۲۳.

[۵۳] (۱) - النور/ ۳۳.

[۵۴] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۵۵] (۱) - یعنی در شک بین عینی یا کفائی، مقتضای اطلاق، عینی بودن است، کما اینکه در شک بین تعینی یا تخییری، مقتضای اطلاق، تعینی بودن است. (غ)

[۵۶] (۱) - این مثال قابل مناقشه است زیرا نماز روزانه و نماز آیات، در حقیقت دو نمازند و نه یک نماز. (غ)

[۵۷] (۱) - اگر اشتراک در اسم و حقیقت نباشد، اصلاً از محل بحث خارج است. (غ)

[۵۸] (۲) - چون مسبب تابع سبب است و هر قاعده‌ای در جانب سبب باشد، در جانب مسبب نیز همان قاعده جاری است و لذا حق این است که تفکیک این دو مسئله، ذهنی است و الا نتیجه عملی آنها یکی است. (غ)

[۵۹] (۳) - اگر عدم تداخل، مقتضای حکم عقل است، دیگر استثناء ندارد چون در احکام عقلی، استثناء و تخصیص راه ندارد. (غ)

[۶۰] (۴) - به نظر ما، حیثیت‌ها متفاوت است و لذا دو صدقه واجب است و یک صدقه، برای هر دو امثال کافی نیست. (غ)

[۶۱] (۱) - المائدة/ ۳۸.

[۶۲] (۱) - النساء/ ۲۳.

[۶۳] (۱) - ربیبه: دختر زن.

[۶۴] (۲) - حجر، حجر: کنار مردم، دامن انسان.

[۶۵] (۱) - البقرة/ ۱۸۷.

[۶۶] (۱) - موضوعا یعنی وجود روزه - مثلاً - و حکما یعنی وجوب روزه در مثال: **أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**. (غ)

[۶۷] (۱) - آل عمران / ۱۴۴.

[۶۸] (۲) - الرعد / ۷ - النازعات / ۴۵.

[۶۹] (۳) - البقرة / ۲۴۹.

[۷۰] (۱) - الّای وصفی به معنای غیر، خودش اعراب نمی‌گیرد و کلمه ما بعد آن اعراب می‌گیرد و در اینجا درهم است و اگر الّای استثنائیه باشد، درهم و درهما هر دو جایز است، بنابراین در مثال فوق شک می‌کنیم که الّای، وصفی است یا استثنائی. (غ)

[۷۱] (۱) - المؤمنون / ۷۰.

[۷۲] (۲) - الفاتحه / ۵.

[۷۳] (۱) - زنی تیزهوش در دوران جاهلیت عرب. (غ)

[۷۴] (۱) - المائدة / ۳۸.

[۷۵] (۱) - لقب، صفتی است که به صورت علم، مشعر به مدح و یا ذم افراد باشد مثل رشید که لقب هارون عباسی است. (غ)

[۷۶] (۱) - المقصود من الدلالة الالتزامية، ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطق باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الى الالتزامية لانها لا تتم الا حيث يكون معنى الجزء لازما للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما. (المؤلف)

[۷۷] (۱) - وصف که منفصل از موصوف است، به نظر مصنّف علّیتی برای اعضای حکم ندارد، چه رسد به لقب که منفصل از موصوف ذکر نمی‌شود و لذا اصلا دلالتی بر انحصار حکم ندارد. (غ)

[۷۸] (۱) - يوسف / ۸۲.

[۷۹] (۱) - مقصود از دلالت التزامی در اینجا، اعم از دلالت التزامی به اصطلاح منطقیان است، چرا که دلالت تضمّنی به التزامی بازمی‌گردد زیرا دلالت تضمّنی، تمام نیست مگر آنجا که جزء، لازمه کلّ باشد و بنابراین دلالت تضمّنی، از جهت ملازمه بین جزء و کل است.

[۸۰] (۱) - الکنایه لفظ أطلق و اريد به لازم معناه مع جواز ارادة ذلك المعنى: کنایه لفظی است که ذکر می‌شود و مراد از آن، لازم معنایش می‌باشد و جایز است که خود همان معنی اراده شود. ر. ک: البلاغة و الواضحة، ص ۱۲۵.

[۸۱] (۲) - وقتی به کنایه می‌گوئیم خاکستر خانه زید زیاد است (زید کثیر الرماد) اگر در خانه‌اش اصلا خاکستر نباشد، این عبارت صحیح نیست مگر اینکه مهمان‌نوازی زید مقصود باشد و در این صورت از قبیل دلالت اقتضاء خواهد بود نه تنبیه، زیرا صحت و صدق کلام متوقف بر معنای لازم است. (غ).

[۸۲] (۱) - الاحقاف / ۱۵.

[۸۳] (۲) - البقرة / ۲۳۳.

[۸۴] (۱) - در نهی، چنین نیست زیرا بایستی تمام افراد و مصادیق در تمام حالات، ترک شود.

[۸۵] (۱) - مثل تغییری که با خون در آبی قرمز رنگ، پدید می‌آید. (غ)

[۸۶] (۱) - سیّاتی فی مباحث الحجّة: ان قوام حجیة الشیء بالعلم، لأنه انما يكون الشیء صالحا لأن يحتج به المولى على العبد اذا كان واصلا بالعلم، فالعلم مأخوذ فی موضوع الحجّة. فعند الشك فی حجیة شیء یرتفع موضوعها، فیلزم بعدم حجیته. و معنی الشك فی حجیته احتمال انه نصبه الشارع حجة واقعا على تقدير وصوله. و حیث لم یصل یقطع بعدم حجیته فعلا فیزول ذلك الاحتمال البدوی عند الالتفات الى ذلك، لا انه حين الشك فی الحجیة یقطع بعدم الحجیة و الا للزم اجتماع الشك و القطع بشیء واحد فی آن واحد و هو محال. (المؤلف)

[۸۷] (۱) - در مباحث حجت خواهد آمد که قوام حجت شیء، به علم است چون وقتی یک شیء صلاحیت دارد مولی به وسیله آن بر عبد احتجاج کند که آن شیء به عبد برسد. پس علم در موضوع حجت، مأخوذ است و لذا اگر شک در حجت چیزی بشود، موضوع حجت از بین می‌رود و در نتیجه علم به عدم حجت اش حاصل می‌شود. و معنای شک در حجت چیزی این است که احتمال بدهیم شارع آن را بر فرض وصول، حجت قرار داده است و چون فعلا قطع به حجت آن نداریم همان احتمال بدوی حجت نیز - اگر به درستی التفات و دقت به فرض فوق داشته باشیم - زائل می‌شود، نه اینکه هنگام شک در حجت، قطع به عدم حجت پیدا کنیم و الا لازم می‌آید که در آن واحد، قطع و شک نسبت به شیء واحد، اجتماع کنند و این محال است.

[۸۸] (۲) - شاید وجه آن تمسک به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» E باشد. (غ)

[۸۹] (۱) - یعنی تخصصا خارج است نه تخصیصا (غ).

[۹۰] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۹۱] (۱) - و توضیح ذلك: ان كل عام ظاهر في العموم لا بد ان يتضمن ظهورين:

(۱) ظهوره في عدم منافاة أيه صفة من الصفات أو أي عنوان من العناوين لحكمه.

(۲) ظهوره في عدم وجود المنافی أيضا.

ای انه ظاهر في عدم المنافاة و عدم المنافی معه. فان معنى ظهور عموم «أكرم جیرانی» - مثلا - انه ليس هناك صفة أو عنوان ینافی الحكم بوجوب اکرام الجیران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما ان معناه أيضا انه ليس يوجد في الجیران من فيه صفة أو عنوان ینافی الحكم بوجوب اکرامه.

و هذا واضح لا غبار فيه.

فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور في العموم مخصص منفصل لفظی، كما لو قال في المثال المتقدم: «لا تکرّم الأعداء من جیرانی» فان هذا المخصص لا شک في انه يكون ظاهرا في أمرين:

(۱) ان صفة العداوة منافیة لوجوب الاکرام.

(۲) ان في الجیران من هو على صفة العداوة فعلا - او يتوقع منه ان يكون عدوا، و الا - لو لم يوجد العدو ولا - يتوقع فيهم لکان هذا التخصيص لغوا و عبثا لا يصدر من الحكيم.

و على ذلك فيكون المخصص اللفظی مزاحما للعام في الظهورين معا، فيسقط عن الحجية فيهما معا. فاذا -

[۹۲] (۱) - و توضیح مطلب بدین قرار است: هر عامی که ظاهر در عموم است، لزوما مشتمل بر دو ظهور است:

(۱) یکی ظهور در اینکه هیچ صفتی از صفات یا هیچ عنوانی از عناوین، منافاتی با حکم عام ندارد.

(۲) ظهور دوم در اینکه در بین مصادیق، مصداق منافی با عام نیز وجود ندارد.

مثلا - معنای ظهور عموم (همسایه‌های مرا اکرام کن) این است که: هیچ صفتی و یا عنوانی مثل عداوت یا فسق یا امثال این‌ها که با حکم وجوب اکرام همسایه‌ها منافی باشد، وجود ندارد، كما اینکه معنایش این است که در بین همسایه‌ها کسی نیست که صفتش یا عنوانش با لزوم اکرامش منافات داشته باشد و این مطلب، واضح است و ابهامی ندارد.

حال اگر پس از انعقاد این ظهور در عموم، مخصص منفصل لفظی‌ای وارد شود مثلا مولی بگوید:

دشمنان از بین همسایه‌ها را اکرام نکن، این مخصص بدون شک ظهور در دو امر دارد:

(۱) یکی اینکه صفت عداوت با وجوب اکرام منافات دارد.

(۲) در بین همسایگان کسی هست که صفت عداوت بالفعل در او موجود است و یا انتظار می‌رود که از دشمنان باشد. و الا اگر در بین آنان، دشمنی نباشد و یا توقع دشمنی کسی نرود، این تخصیص لغو و عبث است و از فرد حکیم صادر نمی‌شود.

و بنابراین مخصص لفظی در هر دو ظهور با عام تراحم دارد و لذا عام در هر دو ظهور از حجت ساقط می‌شود و لذا اگر در فردی از همسایه‌ها شک کنیم که دشمن است یا نه، نمی‌توان در آن مورد به عام تمسک کرد و او را به حکم عام ملحق نمود، چرا که عام در شمولش نسبت به این فرد از حجت ساقط شده است. چونکه این فرد مردد است بین اینکه داخل در گروهی باشد که عام در آنها حجت است: (افراد واجب الاکرام) و بین اینکه داخل در گروهی باشد که خاص در آنها حجت است: (افرادى که — شکنا فی فرد من الجيران انه عدو أو لا فلا- مجال فيه للتمسک بالعام فی الحاقه بحکمه، لسقوط العام عن حجته فی شموله له، اذ یکون هذا الفرد مرددا بین دخوله فیما اصبح العام حجة فيه و بین دخوله فیما کان الخاص حجة فيه).

اما لو کان هناك مخصص لثبی، کما لو حکم العقل - مثلا- بأن العداوة تنافی وجوب الاکرام، فان هذا الحكم من العقل لا يتوقف على ان یکون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل یحکم بهذا الحكم سواء کان هناك أعداء أم لم یکونوا ابدا، اذ لا مجال للقول بأنه لو لم یکن هناك أعداء لکان حکم العقل لغوا و عبثا، کما هو واضح بأدنی تأمل و التفات. و علیه، فالحکم العقلی هذا لا یزاحم الظهور الثانی العام، أعنی ظهوره فی عدم المنافی، فظهوره الثانی هذا یبقى بلا مزاحم.

فاذا شکنا فی فرد من الجيران انه عدو أو لا فلا- مانع من التمسک بالعام فی ادخاله فی حکمه، لأنه لا یکون هذا الفرد مرددا بین دخوله فی هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللبی حسب الفرض لا یقتضی وجود المنافی و لیس حجة فيه، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم.

فظهر من هذا البیان ان الفرق عظیم بین المخصص اللبی و المخصص اللفظی من هذه الناحیه، لأنه فی المخصص اللبی یتقی العام حجة فی ظهوره الثانی من دون ان یکون المخصص متعرضا له، و لا یسقط العام عن الحجیه فی ظهوره الا بمقدار المزاحمة لا أكثر. و هذا بخلاف المخصص اللفظی فانه ظاهر فی الأمرین معا کما قدمناه، فیکون مزاحما للعام فیهما معا.

و لا فرق فی المخصص اللبی بین ان یکون ضروريا أو یکون غیر ضروری، و لا بین ان یکون کاشفا عن تقييد موضوع العام أو کاشفا عن ملاک الحكم، فانه فی جمیع هذه الصور لا یقتضی وجود المنافی. و بهذا التحریر للمسألة یتجلی مرام الشیخ الاعظم قدس سره انه الأولی بالاعتماد. (المؤلف) - نباید اکرام شوند).

و اما اگر مخصیص لثبی باشد مثل اینکه عقل - مثلا- حکم کند به اینکه عداوت با وجوب اکرام تنافی دارد، چنین حکمی از ناحیه عقل متوقف بر این نیست که دشمن بالفعلی و یا کسی که توقع دشمنی او می‌رود در کار باشد، بلکه عقل چنین حکمی صادر می‌کند چه دشمنانی موجود باشند و چه اصلا وجود نداشته باشند. زیرا نمی‌توان گفت که اگر دشمن در کار نباشد، حکم عقل لغو و بیهوده است، چه اینکه این مطلب با کمترین تأمل و دقت، واضح است. و بنابراین، این حکم عقلی مزاحمتی با ظهور دوم عام یعنی ظهورش در عدم مصداق منافی، ندارد و لذا ظهور دوم عام، بدون مزاحم به قوت خود باقی است.

حال اگر در فردی از همسایه‌ها شک کنیم که آیا دشمن است یا نه، مانعی برای تمسک به عام در ادخال فرد در حکم عام وجود ندارد، زیرا این فرد مردد بین دخول در این حجت (عام) یا آن حجت (خاص) نیست چرا که به حسب فرض، مخصص لثبی، مقتضی وجود منافی نبوده و در آن، حجت نیست و اما عام در آن مورد (فرد مشکوک) بدون مزاحم، حجت است.

*** با این توضیحات، روشن شد که بین مخصص لثبی و مخصص لفظی از این جهت (تراحم با ظهور عام) فرقی بزرگ وجود دارد، چون در مخصص لثبی، عام در ظهور دومش همچنان حجت است بدون اینکه مخصص، متعرض آن شود و عام در ظهور خود از حجت ساقط نمی‌شود مگر به مقدار تراحم با خاص نه بیشتر. به خلاف مخصیص لفظی که - چنان که گفتیم - ظهور در هر دو مطلب دارد: (تنافی صفت و وجود فرد دارای صفت) و لذا در هر دو ظهور، مزاحم با ظهور عام است.

و فرقی نیست که مخصیص لثبی، ضروری (بدیهی) باشد و یا غیر بدیهی باشد و فرقی نیست که کاشف از تقييد موضوع عام باشد یا کاشف از ملاک حکم باشد، چرا که در تمام این صور، مقتضی وجود منافی نیست و با این بیان از مسئله، روشن می‌شود که مرام

شیخ اعظم انصاری (ره) اولی به اعتماد (و برای پذیرش شایسته تر) است.

[۹۳] (۱) - البقرة / ۲۲۸.

[۹۴] (۱) - الاستخدام: هو ان يراد بلفظ له معيان في ضمير احد المعنيين و في ضمير آخر المعنى الثانى: معنى استخدام این است که از لفظی که دو معنا دارد، در یک ضمیر یک معنا و در ضمیر دیگر، معنای دیگر اراده شود. (غ).

[۹۵] (۱) - النور / ۴، ۵.

[۹۶] (۱) - در مثال، مناقشه است زیرا در آیه فقط ضمیر ذکر شده و موضوع تکرار نشده است و از این جهت فرقی بین دو مثال فوق نیست (غ).

[۹۷] (۱) - المائدة / ۱.

[۹۸] (۲) - النجم / ۲۸ - یونس / ۳۶.

[۹۹] (۳) - الحجرات / ۶.

[۱۰۰] (۱) - مفهوم مخالف این است که عقد مضارع عربی، صحیح نیست و مفهوم موافق این مفهوم اول این است که عقد فارسی، صحیح نیست. حال بحث این است که آیا از مفهوم هم می توان دوباره مفهوم گرفت؟ ظاهراً تعبیر «إن ثبت» ناظر به این نکته است (غ).

[۱۰۱] (۱) - با نظر دقیق فلسفی و عقلی، تقارن ممکن نیست. (غ)

[۱۰۲] (۱) - و قد اضطررنا الى الخروج عن الطريقة التي رسمناها لأنفسنا في هذا الكتاب في الاختصار. و نعتقد ان الطالب المبتدئ الذى ينتهى الى هنا يكون على استعداد كاف لفهم هذه الأبحاث. و اضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسة في فهم الطالب لكثير من الأبحاث التى قد ترد عليه فيما يأتى. (المؤلف)

[۱۰۳] (۱) - و ما مجبور شدیم که از شیوه اختصار در این کتاب خارج شویم و معتقدیم دانش پژوهی که به اینجا می رسد، استعداد کافی برای فهم این بحث ها را دارد و ضرورت طرح این بحث به خاطر نیاز شدید طلاب به این مبحث در فهم بسیاری از بحث های آینده است.

[۱۰۴] (۱) - و قد تقال «الماهیة بشرط لا شیء» و يقصدون بذلك الماهیة المجردة على وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائدا عليها. (المؤلف)

[۱۰۵] (۱) - و گاهی «ماهیت بشرط لا شیء» گفته می شود و مقصود از آن ماهیت مجرد است به نحوی که هر امر مقارن با ماهیت، زائد بر آن محسوب گردد.

[۱۰۶] (۱) - برخی از مدققین، حمل فصل اخیر بر ماهیت را حمل اولی می دانند (غ).

[۱۰۷] (۱) - در ضروریه بشرط المحمول می گوئیم: مثلاً: زید الشاعر شاعر که تغایر بین موضوع و محمول، تغایر مفهوم و مصداق است. (غ).

[۱۰۸] (۱) - یعنی همان گونه که تصور موضوع و محمول، جنبه ابزاری دارد، اعتبارات سه گانه نیز جنبه ابزاری دارند و جزء موضوع نیستند. (غ)

[۱۰۹] (۲) - یعنی اگر اعتبار و لحاظ ذهنی نباشد، وضع صورت نمی گیرد نه اینکه اعتبار و لحاظ، قید یا جزء موضوع له باشد (غ).

[۱۱۰] (۱) - یعنی ماهیت مهمل مبهم «من حیث هی» را لا بشرط مقسمی دانسته اند.

[۱۱۱] (۲) - در متن عربی، موضوع آمده و لکن وضع، صحیح است (غ).

[۱۱۲] (۱) - المائدة / ۴.

[۱۱۳] (۱) - قبل از تعلق وجوب به صلاة، نمی‌توان نماز را به دو قسم کرد: نماز با قصد قربت و نماز بی قصد قربت (غ).

[۱۱۴] (۱) - یکی از فرق‌های بین وجود قدر متیقن و انصراف این است که قدر متیقن فقط در مقام مخاطب بین مخاطب و مخاطب است، اما انصراف عمومیت دارد یعنی مدعی انصراف می‌گوید برای همه، انصراف دارد. (غ)

[۱۱۵] (۱) - منظور ما از کف دست، باطن دست است و لو مسح به وسیله سر انگشتان دست باشد (غ).

[۱۱۶] (۱) - در اطلاق بدلی، یک عبد باید آزاد شود ولی نمی‌دانیم باید مؤمن باشد یا نه. اما در اطلاق شمولی، با رد مفهوم وصف، مطلق می‌گوید در همه گوسفندان زکات هست و مقید می‌گوید در بعضی زکات هست و لذا منافاتی با هم ندارند. اما به نظر می‌رسد در این فرض نیز، ظهور مقید بر مطلق تقدم دارد و قرینه بر آن است و لذا باید از ظهور مطلق، دست کشید و به اظهر تمسک کرد. (غ)

[۱۱۷] (۱) - راجع بحث المغالطات اللفظیة من الجزء الثالث من کتاب المنطق للمؤلف ص ۴۲۱ تجد ما یعینک علی احصاء اسباب اجمال اللفظ.

[۱۱۸] (۲) - الفتح / ۲۹.

[۱۱۹] (۱) - به بحث مغالطات لفظی در جزء سوم از کتاب المنطق نوشته مؤلف ص ۱۴۳ (متن عربی) مراجعه کن تا به مطالبی که شما را در شمارش اسباب اجمال لفظ کمک می‌کند، دست یابی.

[۱۲۰] (۲) - اهل سنت به این آیه استدلال می‌کنند که همه صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عادل بوده‌اند، اما علماء شیعه استدلال آن‌ها را ناتمام می‌دانند (غ).

[۱۲۱] (۱) - المائدة / ۳۸.

[۱۲۲] (۱) - اولی مثل: اکرم زیدا - دومی مثل اینکه اول بگوید: اکرم بعض العلماء و سپس بگوید: ارید منه زیدا (غ).

[۱۲۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۲۴] (۱) - النساء / ۲۳.

[۱۲۵] (۲) - المائدة / ۱.

[۱۲۶] (۳) - الأنعام / ۱۳۸.

[۱۲۷] (۱) - قد یستشکل فی اطلاق اسم الدلیل علی حکم العقل کما یطلق علی الکتاب و السنة و الاجماع. و سیأتی ان شاء الله تعالی فی مباحث الحجّة معنی الدلیل و الحجّة باصلاح الاصولیین و کیف یطلق باصلاحهم علی حکم العقل، آی القطع. (المؤلف) [۱۲۸] (*) - گاهی در مورد اطلاق اسم «دلیل» بر حکم عقل آن گونه که بر کتاب و سنت و اجماع اطلاق می‌شود، اشکال می‌کنند و به زودی در مباحث حجّت معنای دلیل و حجّت در اصطلاح اصولیین و اینکه چگونه این عناوین به اصطلاح اصولی بر حکم عقل یعنی قطع، اطلاق می‌شود، خواهد آمد.

[۱۲۹] (۱) - لیس فی مذهبنای القیاس - اول من قاس هو الابلیس (غ).

[۱۳۰] (۲) - استثنایی مثل: اگر الف باشد آنگاه ج د است و لکن الف ب است پس ج د است. اقترانی مثل: الف ب است و هر ب ج است پس الف ج است (غ).

[۱۳۱] (۱) - که هر دو مقدمه عقلی است و ملازمه، معنای روشنی ندارد برخلاف غیر مستقلات که یک مقدمه عقلی و دیگری شرعی است و ملازمه، مفهوم دارد (غ).

[۱۳۲] (۱) - هذا التصویر لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجی للتجريد، ص ۴۴۰، الطبعة الحجرية.

[۱۳۳] (۱) - این تصویر از مذهب اشاعره، منقول از شرح قوشجی بر تجرید است.

[۱۳۴] (۱) - تعبیر «مزیّت» در مورد امور قبیح، محل اشکال است (غ).

[۱۳۵] (۱) - کأنّ هذا التعبير يريد ان يحاول قائلوه به دعوى ان الغناء كمال للنفس فى سماعه و هو مغالطه و ايهام منهم.

[۱۳۶] (۱) - گویا گوینده این تعبیر می‌خواهد ادعا کند که در شنیدن غناء، کمالی برای نفس حاصل می‌شود در حالی که این ادعا مغالطه و پنداری بیش نیست.

[۱۳۷] (۱) - باید توجه کنیم که طبق نظر مؤلف (ره) هر کمالی، ملائم است ولی هر ملائمی، کمال نیست (غ).

[۱۳۸] (۱) - از تألیفات ملا مهدی نراقی (ره).

[۱۳۹] (۱) - ولا ینافی هذا ان العلم حسن من جهة اخرى و هی جهة كونه كمالا للنفس و الجهل قبیح لكونه نقصانا.

[۱۴۰] (۱) - این مسئله منافاتی با این ندارد که علم از جهت دیگری یعنی کمال بودن برای نفس، حسن است و جهل به خاطر نقص بودن، قبیح است.

[۱۴۱] (۱) - مثال‌هایی که بدان‌ها اشاره شده، محل مناقشه است و تفصیل این مباحث در کتب فلسفه اخلاق، مطرح می‌شود، ر. ک: فلسفه اخلاق از دیدگاه اسلام، محسن غرویان، انتشارات یمین، ۱۳۷۷.

[۱۴۲] (۱) - سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مگر خداوند رحمت و شفقت و سایر عواطف مثبت را - همانند عقل - دارا نیست؟ و مگر خداوند همان گونه که خالق عقل است، خالق عواطف نیست؟ پس چه فرقی بین عقل و عاطفه در خداوند وجود دارد؟ پاسخ این سؤال محتاج بحث‌های مفصل کلامی است (غ).

[۱۴۳] (۱) - ترکیب «ظلم ثالث» در متن، می‌تواند اضافه مصدر به فاعل یا مفعول باشد. اما به قرینه عبارت «... سببا لنجاة» که در سطور بعد آمده، روشن می‌شود ترکیب مزبور، اضافه مصدر به فاعل است (غ).

[۱۴۴] (۱) - یعنی اقتضا دارد ولی علت تامه نیست (غ).

[۱۴۵] (۲) - به تعبیر دیگر می‌توان گفت: علّیت و اقتضاء در مقام اثبات است نه ثبوت (غ).

[۱۴۶] (۱) - سیأتی ان هناك وجها رابعا لحمل كلامهم عليه بما أولنا به رأى صاحب الفصول الآتی، و هو انكار العقل لملاکات الأحكام الشرعیة. و هو وجه وجیه سیأتی بیانه و تأییده و به تحل عقدۀ النزاع و يقع التصالح بین الطرفين. (المؤلف)

[۱۴۷] (۱) - این نکته خواهد آمد که وجه چهارمی نیز برای حمل کلام اخباریین - به همان گونه که رأى صاحب فصول را در آینده تأویل می‌کنیم - وجود دارد و آن انکار ادراک عقل نسبت به ملاکات احکام شرعیه است و این وجهی وجیه است که بیان و تأییدش به زودی خواهد آمد و از این راه، گره نزاع گشوده شده، مصالحه‌ای بین طرفین صورت می‌گیرد.

[۱۴۸] (۱) - النساء / ۵۹ - المائدة / ۹۲ - النور / ۵۴ - محمد / ۳۳ - التغابن / ۱۲.

[۱۴۹] (۱) - الحق - كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين - ان معنى استحقاق المدح ليس الا - استحقاق الثواب و معنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخیر، و المراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر. و لذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه و ذمه عقابه، و أرادوا به هذا المعنى. (المؤلف)

[۱۵۰] (۱) - همان‌طور که بسیاری از علماء محقق تصریح کرده‌اند، حق این است که معنای استحقاق مدح چیزی جز استحقاق ثواب و معنای استحقاق ذم چیزی جز استحقاق عقاب نیست. یعنی مراد از مدح، اعم از ثواب است زیرا مراد از مدح، مجازات با خیر است و مراد از ذم، اعم از عقاب است زیرا مراد از آن مکافات با شر است. و لذا گفته‌اند: مدح شارع، ثواب او و ذم شارع، عقاب اوست و مرادشان همین معناست.

[۱۵۱] (۲) - یعنی: اگر شارع امر کند که امر «أَفِئْمُوا الصَّلَاةَ» *E را اطاعت کنید، مجازات مخالفت با آن، همان مجازات مخالفت با نماز است و مجازات جداگانه‌ای ندارد، بنابراین امر به اطاعت امر به نماز، امر مولوی جداگانه‌ای نیست. نظیر امر به احتیاط در

اطراف علم اجمالی: مثلاً می‌دانیم یکی از دو لیوان، شراب است و لذا باید احتیاط کنیم و از هیچ کدام نخوریم. حال اگر امر به احتیاط را رعایت نکردیم و با خوردن یکی از دو لیوان که از قضا همان لیوان شراب است، مرتکب شرب خمر شدیم، فقط یک مجازات داریم و آن همان مجازات شرب خمر است و مخالفت با امر به احتیاط، مجازات جداگانه‌ای ندارد (غ).

[۱۵۲] (۱) - قلنا: «یستعین بحکم شرعی» و لم نقل: «ان المقدمة شرعیة»، لتعمیم بحث المستقلات العقلیة لمسألة الأجزاء، فان صغری مسألة الاجزاء هكذا: «هذا الفعل اتیان بالمأمور به شرعاً» و الحكم بأن الفعل اتیان بالمأمور به یستعان فيه بالحکم الشرعی و هو الأمر المفروض ثبوته. (المؤلف)

[۱۵۳] (۱) - اینکه گفتیم «از حکمی شرعی کمک می‌گیرد» و نگفتیم «مقدمه، شرعیه است» برای تعمیم بحث مستقلات عقلیه به مسئله اجزاء است. چون صغرای مسئله اجزاء به صورت زیر است: «این فعل، شرعاً اتیان (انجام) مأمور به است» و در همین حکم به اینکه این فعل، انجام مأمور به است از حکم شرعی کمک گرفته می‌شود و این حکم شرعی، امری است که علی الفرض ثابت است.

[۱۵۴] (۱) - الاجزاء: مصدر (أجزأ) أى اغنى عنه و قام مقامه. (المؤلف)

[۱۵۵] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۵۶] (۲) - و اذا صح ان یقال شیء فی هذا الباب فلیس فی اجزاء المأتی به و الاكتفاء بامثال الأمر، فان هذا قطعی کما قلنا فی المتن، و انما الذی یصح ان یقال و یبحث عنه ففی جواز الامتثال مرة أخرى بدلا عن الامتثال الأول علی وجه یلغی الامتثال الأول و یکتفی بالثانی. و هو خارج عن مسألة الاجزاء، و یعبر عنه فی لسان الأصولیین بقولهم: «تبدیل الامتثال بالامتثال».

و قد یتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلاً، بأن یتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الأمر لم یحصل بمجرد الامتثال الأول فلا یسقط عنده الأمر، بل یبقى مجال لامتثاله ثانیاً، لا سیما اذا كان الامتثال الثانی أفضل. و یساعد علی هذا التصویر انه قد ورد فی الشریعة ما یؤید ذلك بظاهره، مثل ما ورد فی باب اعاده من صلی فردی عند حضور الجماعة: «ان الله تعالى یختار احبهما الیه».

و الحق، عدم جواز تبدیل الامتثال بامثال آخر، لأن الاتیان بالمأمور به بحدوده و قیوده علیه تامه لحصول الغرض، فلا تبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، فیسقط الأمر لانتهاه أمدّه کما قلنا فی المتن.

و اما ما ورد فی جواز ذلك فیحمل علی استحباب الاعاده بأمر آخر ندبی، و ینبغی ان یحمل قوله علیه السلام «یختار احبهما الیه» علی ان المراد یختار ذلك فی مقام اعطاء الثواب و الأجر، لا فی مقام امتثال الأمر الوجوبی بالصلاة و ان الامتثال یقع بالثانی. (المؤلف)

[۱۵۷] (۱) - إجزاء: مصدر «أجزأ» است یعنی: بی‌نیاز کرد از آن و جانشین آن شد.

[۱۵۸] (۲) - اگر صحیح باشد در این باب چیزی گفته شود در اجزاء مأتی به (مأمور به) و اکتفاء به امتثال امر نیست چرا که این مطلب - چنان که در متن گفتیم - قطعی است. بلکه آنچه باید از آن بحث شود، بحث جواز امتثال دوم بعد از امتثال اول است به گونه‌ای که دومی، امتثال اول را ملغی کند و به امتثال دوم اکتفا گردد. و این بحث، خارج از بحث اجزاء است و در زبان اصولیون، از آن تعبیر می‌شود به «تبدیل امتثال به امتثال».

و گاهی دانش پژوه گمان می‌کند که چنین چیزی عقلاً معنی ندارد بدین صورت که حالت منتظره‌ای بعد از امتثال اول تصور شود. یعنی چنین تصور می‌کنیم که غرض از امر به مجزّد امتثال اول حاصل نشده و لذا امر در نزد مکلف ساقط نمی‌شود، بلکه هنوز مجال برای امتثال دوم باقی است به خصوص اگر امتثال دوم، افضل باشد. در مساعدت و تأیید این تصویر، مطالبی در شریعت وارد شده که ظاهر در تأیید می‌باشند مثل آنچه در باب اعاده نماز کسی که با حضور جماعت، فردی می‌خواند آمده که: «خداوند آن را که محبوب‌تر است انتخاب می‌کند». و حق این است که تبدیل امتثال به امتثال دیگر جائز نیست چون انجام مأمور به با تمام حدود و

قیودش علت تأمه حصول غرض است و لذا حالت منتظره‌ای بعد از امتثال اول باقی نمی‌ماند و لذا همان‌طور که در متن گفتیم به خاطر انتهاء عمر امر، امر ساقط می‌شود. — و امّا آنچه در جواز این کار وارد شده، حمل بر استحباب اعاده به خاطر امر دیگر استحبابی (ندبی) می‌شود و به جاست که قول امام که فرموده «خدا آن را که محبوب‌تر است انتخاب می‌کند» حمل بر این معنا شود که خداوند در مقام اعطاء ثواب و اجر چنین می‌کند نه در مقام امتثال امر وجوبی به نماز و نه اینکه امتثال به سبب دومی صورت می‌گیرد.

[۱۵۹] (۱) — لأنه اذا لم يجز البدار، فان ابتدر فعمله باطل فكيف يجزئ، و ان يبتدر فلا يبقى مجال لزوال العذر في الوقت حتى يتصور الأداء. (المؤلف)

[۱۶۰] (۱) — چون اگر بدار (سرعت‌گیری) جائز نباشد و درعین حال مکلف سریعاً عمل را در اول وقت انجام دهد، عملش باطل است و عمل باطل چگونه مکفی است؟ و اگر در عمل سرعت نگیرد، دیگر مجالی برای زوال عذر در وقت نیست تا اداء تصور شود.

[۱۶۱] (۱) — البقرة / ۱۸۵.

[۱۶۲] (۱) — النساء / ۴۳ — المائدة / ۶.

[۱۶۳] (۱) — چون اصالة الاطلاق از اصول لفظیه است و بر اصل عملی مقدم می‌باشد (غ).

[۱۶۴] (۱) — الجاهل القاصر، من لم يتمكن من الفحص أو فحص فلم يعثر. و يقابله المقصر، و هو بعكسه. و الأحكام منجزة بالنسبة الى المقصر لحصول العلم الاجمالي بها عنده، و العلم منجز لاحكام و ان كان اجماليا فلا يكون معذورا. بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه يكون منجزا و سيأتي البحث عن ذلك في «مباحث الحجّة». (المؤلف)

[۱۶۵] (۱) — جاهل قاصر کسی است که قدرت بر فحص ندارد و یا فحص کرده ولی به دلیلی دست نیافته است. در مقابل قاصر، جاهل مقصر است که برعکس اوست و احکام در حقّ مقصّر، منجزند، چرا که او علم اجمالی بدان‌ها دارد و علم، گرچه اجمالی باشد منجز احکام است و لذا مقصّر، معذور نیست. بلکه صرف احتمال به تنهایی در حق او منجز است و بحث در این باب به زودی در مباحث حجّت می‌آید.

[۱۶۶] (۱) — راجع عن معنى الملازمة و أقسامها الثلاثة، الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص ۸۳.

[۱۶۷] (۲) — راجع دلالة الاشارة، المقصد الأول، فانه ذكرنا هناك ان دلالة الاشارة ليست من الظواهر فلا تدخل في حجية الظهور، و انما حجيتها — على تقديره — من باب الملازمة العقلية. (المؤلف)

[۱۶۸] (۱) — درباره معنای ملازمه و اقسام سه‌گانه آن رجوع کن به: جزء اول از کتاب المنطق از مؤلف، ص ۷۹، چاپ دوم (عربی).

[۱۶۹] (۲) — درباره دلالت اشاره به جزء اول همین کتاب، ص ۱۳۵ (عربی) مراجعه کن، در آنجا گفتیم که دلالت اشاره از ظواهر نیست و لذا در حجّت ظهور داخل نمی‌شود و بر فرض حجّت از باب ملازمه عقلیه است.

[۱۷۰] (۱) — يرى السيد الجليل المحقق الخوئي ان المقدمة أمر قابل لاین يأتي به الفاعل مضافا به إلى المولى، فيرتب على فعلها الثواب إذا أتى بها كذلك. و لا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل و عدم استحقاق العقاب على تركه، و لا يفرق في ذلك بين القول بوجوب المقدمة و عدمه. و هو رأى وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد شروعا في امتثال ذبيها. (المؤلف)

[۱۷۱] (۱) — رأى سيد بزرگوار محقق خوئی (ره) این است که مقدمه امری است که قابلیت دارد فاعلش آن را به مولی منسوب کند (و بگوید مولی آن را واجب کرده) و بنابراین اگر با این نیت انجام دهد، ثواب بر آن مترتب می‌شود. و در نظر ایشان ملازمه‌ای بین ترتب ثواب بر عملی و عدم استحقاق عقاب بر ترکش نیست. و فرقی نیست که قائل به وجوب مقدمه یا عدم وجوب آن باشیم. و این نظر وجیه است چرا که انجام مقدمه، شروع امتثال ذی مقدمه است.

[۱۷۲] (۱) - ممکن است کسی بگوید که بنابراین، همه واجبات، مشروطند و در این صورت واجب مطلق نداریم؟

پاسخ این است که مشروط و مطلق، دو مفهوم اضافی و نسبی هستند و لذا نسبت به شروط عامه، همه واجبات مشروطاند و لکن نسبت به غیر شروط عامه، برخی مطلق و برخی مشروط می‌باشند (غ).

[۱۷۳] (۱) - ان الفرق بین الجزء و الشرط هو انه فی الجزء یکون التقیید و القید معا داخلین فی المأمور به، و اما فی الشرط فالتقیید فقط یکون داخلا و القید یکون خارجا، یعنی ان التقیید یکون جزءا تحلیلیا للمأمور به اذ یکون المأمور به- فی المثال- هو الصلاة بما هی مقیدة بالطهارة، أى ان المأمور به هو المركب من ذات الصلاة و التقیید بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزء تحلیلی و التقیید جزء تحلیلی آخر. (المؤلف)

[۱۷۴] (۱) - فرق بین جزء و شرط این است که در جزء، تقیید و قید هر دو در مأمور به داخلند و اما در شرط، فقط تقیید داخل است ولی قید، خارج است. یعنی تقیید جزء تحلیلی در مأمور به است زیرا مأمور به- در مثال- نماز از آن حیث که مقید به طهارت باشد، است یعنی مأمور به، مرکب از ذات نماز و تقیید به وصف طهارت است. پس ذات نماز یک جزء تحلیلی و تقیید، جزء تحلیلی دیگر است.

[۱۷۵] (۱) - حاصل آنکه در شق اول، محقق اصفهانی (معروف به کمپانی) با بعض الاعاظم موافقت که شرط شرعی بایستی واجب نفسی باشد و لذا با عنوان مقدمه داخلیه بالمعنی الاعم موافق نیستند و معتقدند که این شرط هیچ فرقی با اجزاء ندارد و اما در شق دوم، ایشان وجوب نفسی را برای قید مزبور، نمی‌پذیرند و آن را مانند سایر اجزاء نمی‌شمارند (غ).

[۱۷۶] (۱) - ممکن است گفته شود بنابراین خود اشتراط بایستی همچون واجب نفسی، و لو مترتبا و متأخرا، دارای وجوب نفسی باشد (غ).

[۱۷۷] (۲) - مثلا جستجو کردن برای تهیه مهر نماز، مقدمه جزء نماز یعنی سجده است اما خودش جزء نماز نیست. همین‌طور وضو گرفتن، مقدمه تقیید نماز به طهارت است که مقدمه داخلیه می‌باشد، ولی خود وضو، مقدمه خارجیه است و جزء نماز نیست. (دقت شود)، (غ).

[۱۷۸] (۱) - اگر اجازه را کاشف بدانیم، مشروط متقدم بر شرط می‌شود و اما اگر اجازه را ناقل بدانیم، مشروط مقارن و یا متأخر از شرط می‌شود (غ).

[۱۷۹] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۸۰] (۱) - یعدّ: شمرده نمی‌شود- یعدّ: دوباره باز نمی‌گردد (غ).

[۱۸۱] (۱) - مثلا اگر کسی لباس نجس خود را نه برای نماز، تطهیر کند ولی بعد از تطهیر تصمیم بگیرد که نماز بخواند، این تطهیر متصف به وجوب غیری می‌شود چون مقدمه موصله است، چه مکلف قصد وصول کرده باشد و چه قصد وصول نکرده باشد. ر. ک: مصطلحات الأصول، آیه الله مشکینی اردبیلی، ص ۲۴۷، (غ).

[۱۸۲] (۱) - أول من تبه الى ذلك و أقام علیه البرهان بالاسلوب الذی ذکرناه- فیما أعلم- استاذنا المحقق الاصفهانی قدّس سرّه، و قد عضد هذا القول السید الجلیل المحقق الخوئی رحمه الله. و كذلك ذهب الى هذا القول و أوضحه سیدنا المحقق الحکیم رحمه الله فی حاشيته علی الکفایة. (المؤلف)

[۱۸۳] (۱) - تا آنجا که ما می‌دانیم اولین کسی که متوجه این نکته گردیده و با اسلوبی که ما ذکر کردیم، بر این مطلب برهان اقامه نموده، استاد ما محقق اصفهانی قدّس سرّه است و سید بزرگوار محقق خوئی (ره) نیز موافق این رأی است و همچنین سید بزرگوار محقق حکیم (ره) در حاشیه‌اش بر کفایه، همین قول را برگزیده و آن را توضیح داده است.

[۱۸۴] (۱) - حذو القدّة بالقدّة: کنایه از مطابقت است مثل وقتی که دو حشره در فضا دقیقا به دنبال هم حرکت می‌کنند (غ).

[۱۸۵] (۱) - مثلاً وقتی شما مشغول قدم زدن (مباح) در باغی هستید، در این حال تارک یک فعل حرام مثل غصب هستید و چون ترک غصب واجب است و در حال حاضر «ترک غصب» بر قدم زدن شما صادق است، پس قدم زدن شما مصداق واجب است (غ).

[۱۸۶] (۱) - به نظر می‌رسد در بیان مصنف (ره) به خوبی تبیین نشده است که چرا «عدم مانع در وجود» از مقدمات نیست. ملا صدرا (ره) در کتاب اسفار، عدم ضد را مصحح وجود ضد دیگر شمرده است، ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۴۹، طبع مصطفوی (غ).

[۱۸۷] (۱) - حاصل آنکه مصنف (ره) فرمود: این ثمره متوقف بر این قول است که بگوئیم در عبادت عبادت، وجود امر بالفعل لازم نیست و الا اگر بگوئیم امر بالفعل لازم است، چه قائل به اقتضا باشیم و چه نباشیم، ضد عبادی چون امر بالفعل ندارد، باطل است. امّا محقق ثانی می‌گوید: خیر بفرض که در عبادت، امر را لازم بدانیم، در صورتی که قائل به اقتضاء باشیم، ضد عبادی ناصحیح است ولی اگر قائل به اقتضاء نباشیم، ضد عبادی صحیح خواهد بود (غ).

[۱۸۸] (۱) - اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لا تتوقف على وجود الأمر فعلاً و ان الأمر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة فى مقام المزامعة بين الضدين الأهم و المهم كما تقدم.

[۱۸۹] (۱) - ولی ما که می‌گوئیم صحت عبادت متوقف بر وجود امر فعلی نیست و امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ نمی‌باشد، بنابراین برای تصحیح عبادت در مقام مزاحمت دو ضد اهم و مهم، نیازی به قول به ترتب نداریم، چنانکه گذشت.

[۱۹۰] (۱) - انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً مورياً بل كان اجتماعاً حقيقياً: و نغنى بالاجتماع الحقيقى ان يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان على وجه يصح فى كل منهما ان يكون حاكياً عنه و مرآة له و ان كان منشأ كل من العنوانين مبيناً فى وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

و لكن انطباق العنوانين على فرد واحد لا- يجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلى على فرد، أى لا- يجب ان يكون المعنون فرداً للعنوان و من حقيقته، لأن المعنون كما يجوز ان يكون من حقيقته العنوان يجوز ان يكون من حقيقته اخرى و انما الذهن يجعل من العنوان حاكياً و مرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذى هو عنوان لحقيقته الوجود مع أنه ليس من حقيقته، و مثله مفهوم الجزئى الذى عنوان للجزئى الحقيقى و ليس هو بجزئى بل كلى، و كذا مفهوم الحرف و النسبة و هكذا.

و لأجل هذا عممنا العنوان الى قسمين. و هذا التعميم سينفعك فيما يأتى فى بيان المختار فى المسألة فكن على ذكر منه. و لقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للفرقة بين القسمين اذ قال فى الجزء الأول من الاسفار «و فرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم و كونها مصداقاً لصدقه». و قد أراد بالمصدق النحو الثانى و هو المعنون الصريح بالنسبة الى معنونه، و أراد بالمصدق فرد الكلى، و ياليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بين القسمين. (المؤلف)

[۱۹۱] (۱) - عموم من وجه بين دو عنوان فقط وقتی فرض می‌شود که اجتماع بین آنها، اجتماع موردی نباشد بلکه اجتماع حقیقی باشد. و مقصود ما از اجتماع حقیقی این است که دو عنوان بر یک فعل بگونه‌ای منطبق شوند که هریک بتواند حاکی و مرآت برای آن فعل واحد باشد، گرچه منشأ هریک از دو عنوان از حیث وجود و با دقت عقلی مباین با منشأ دیگری باشد. اما انطباق عناوین بر یک فرد، لازم نیست که از قبیل انطباق کلی بر فردش باشد. یعنی واجب نیست که معنون فردی از حقیقت عنوان باشد. زیرا معنون همان گونه که ممکن است فردی از حقیقت عنوان باشد، می‌تواند از یک حقیقت دیگری هم باشد. و این فقط ذهن است که عنوان مزبور را حاکی و مرآت از آن معنون قرار می‌دهد. مثل مفهوم وجود که عنوانی برای حقیقت وجود است ولی خودش فردی از حقیقت وجود نیست. و نمونه دیگر مفهوم «الجزئى» است که عنوانی برای جزئى حقیقی است ولی خودش جزئى نیست بلکه کلی است. و همین‌طور است مفهوم حرف، نسبت و امثال آنها.

و بخاطر همین، ما عنوان را به دو قسم تعمیم داده‌ایم. و این تعمیم در آینده برای بیان نظر مختار سودمند است و لذا آن را در خاطر داشته باش. و جناب ملا صدرا (ره) در فرق بین این دو قسم تعبیر نیکویی بکار برده و در جزء اول اسفار می‌گوید: «و فرق است بین

اینکه یک ذات برای صدق یک مفهوم، مصدوق علیه باشد یا مصداق باشد». و مرادش از مصدوق، گونه دوم است یعنی صرف معنوی نسبت به عنوانش. و مرادش از مصداق، فرد کلی است. و ای کاش این اصطلاح که از مخترعات ملا صدرا است برای فرق بین دو قسم، تعمیم پیدا می‌کرد (و دیگران نیز آن را بکار می‌بردند).

[۱۹۲] (۱) - ر. ک: کفایه الاصول، ج اول، مقصد ثانی، فصل ۲، امر هشتم (غ).

[۱۹۳] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

[۱۹۴] (۱) - برای توضیح بیشتر درباره معلوم بالذات و معلوم بالعرض مراجعه کنید به: درآمدی بر آموزش فلسفه استاد محمد تقی مصباح یزدی، اثر محسن غرویانی، انتشارات شفق، قم، درس ۱۸.

[۱۹۵] (۱) - حاصل آنکه از حرف بحمل شایع نمی‌توان خبر داد ولی از حرف بحمل اولی می‌توان خبر داد (غ).

[۱۹۶] (۱) - مقوله یا جوهر است و یا عرض که خود مشتمل است بر: کم، کیف، آیین، متی، جده، اضافه، ان یفعل، ان ینفعل، وضع، و در هفت مقوله از میان نه مقوله عرضی، باستثناء کم و کیف، مفهوم مقایسه و نسبت مأخوذ است (غ).

[۱۹۷] (۱) - احتمالاً در نسخه اصلی کلمه «انجر» بجای «انحصار» بوده است (غ).

[۱۹۸] (۱) - عبارت اخیر مصنف (ره) قدری مبهم است. بنظر می‌رسد مراد ایشان این است که اگر خروج صفت حرمت یا وجوب ندارد، حتی در صورتی که وقت وسیع است، باز هم نماز با حد اقل واجبات آن در حال خروج صحیح است (غ).

[۱۹۹] (۱) - هذا بناء علی اعتبار الأمر فی عبادیه العبادۀ، اما اذا قلنا بکفایه الرجحان الذاتی فی عبادیتها اذا قصدنا متقرباً بها الی الله تعالی - كما هو الصحيح - فیکون معنی صحه العبادۀ ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به و من مطابقتها لما هو راجح ذاتاً و ان لم یکن هناك أمر. (المؤلف)

[۲۰۰] (۱) - این در صورتی است که در عبادیت عبادت امر را معتبر بدانیم. اما اگر گفتیم در عبادیت عبادت، صرف رجحان ذاتی اگر با قصد قربت الهی باشد کافی است - كما اینکه صحیح همین است - پس معنای صحت عبادت اعم است از مطابقت آن با مأمور به و یا مطابقت آن با آنچه که ذاتاً رجحان دارد - و لو اینکه امری در کار نباشد.

[۲۰۱] (۱) - یعنی روزه شبانه‌روزی (که روز و شب به هم وصل شوند) و یا روزه‌ای که بخشی از شب به روز وصل شود (غ).

[۲۰۲] (۲) - سور عزائم عبارتند از: سوره ۳۲ (سجده) - سوره ۴۱ (فصلت) - سوره ۵۳ (نجم) - سوره ۹۶ (علق). (غ).

[۲۰۳] (۱) - مراد از کراهت حکمیه شرعیه، کراهتی است که در کنار وجوب، استحباب، حرمت و اباحه قرار می‌گیرد و یکی از احکام خمسہ تکلیفیه شمرده می‌شود (غ).

[۲۰۴] (۱) - الجمعة / ۹.

[۲۰۵] (۱) - بر وزن فعال است و در فقه به معنای این است که مردی به همسر خود بگوید: پشت تو همانند پشت مادرم، یا دخترم یا خواهرم می‌باشد. این جمله در عصر جاهلیت به منزله طلاق بوده است. اسلام آن را حرام می‌داند ولی در عین حال اثر یعنی حرمت مقاربت بر آن بار می‌شود و رفع اثر آن با کفارہ است (غ).

[۲۰۶] شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ 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 ۰۲۳۵۰۵۲۴)

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 ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی
جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل
و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق
روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱
۵۳-۶۰۹ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام :- هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده
است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار
شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است،
هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می‌داری: مردی
اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از
پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می‌دارد و با حجت‌های خدای متعال،
خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی
همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش
از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند
آزاد کردن بنده دارد».



اصفهان

فائمه



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