

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

النّواهی والمفاهیم

بحث السید محمود المددی الموسوی

الجزء السابع

فهرست:

۱	النواهی والمفاهیم
۳	بحث نواهی
۳	مباحث اول: دلالات صیغه نهی
۸۵	مفاهیم
۸۵	امر اول: تعریف مفهوم
۹۴	مفهوم شرط
۹۵	الجهة الأولى: در مدلول ادات شرط
۱۱۶	تنبيهات
۱۱۶	تنبيه اول: جمله‌ی شرطیه‌ی محقق موضوع
۱۱۸	تنبيه سوم: اتحاد شرط و تعدد جزاء
۱۱۹	تنبيه رابع: تعدد شرط و وحدت جزاء
۱۲۶	تنبيه پنجم: تداخل اسباب و مسببات
۱۳۶	مفهوم وصف
۱۴۳	اشكال سوم (از مرحوم آقای خویی):
۱۴۵	مفهوم غایت
۱۴۶	مقام اول: مدلول منطوقی
۱۴۶	مقام دوم: مدلول مفهومی

بحث نواهی

در این بحث سه مبحث داریم:

مباحث اول: دلالات صیغه نهی

در این بحث از جهات متعددی بحث می‌شود، قبل از بیان جهات مذکور، تذکر نکته‌ای لازم است، در مبحث امر گفتیم که چهار شیء داریم: کلمه‌ی امر و هیئت امر و ماده‌ی امر و صیغه‌ی امر، در نهی نیز همین چهار شیء را داریم: کلمه‌ی نهی و هیئت نهی و صیغه‌ی نهی و ماده‌ی نهی، و این‌ها از هم متمایزند ولی در کلمات علماء جابجا ذکر می‌شوند. کلمه‌ی نهی یعنی لفظ (نهی)، و در لسان علماء گاهی ماده‌ی نهی گفته می‌شود و مرادشان همین کلمه‌ی (نهی) است. اصطلاح دوم هیئت نهی است و مراد از آن، هیئت (لا تفعل) است که بر الفاظ مختلف ریخته می‌شود مثلاً (لا تضرب)، اصطلاح سوم ماده‌ی نهی است و مراد از آن لفظی است که هیئت نهی بر آن عارض می‌شود مثلاً در (لا تضرب) ماده نهی (ضرب) است اصطلاح چهارم صیغه‌ی نهی است و مراد از آن مجموع ماده و هیئت است مثلاً خود (لا تضرب) که مجموع ماده و هیئت است صیغه‌ی نهی نامیده می‌شود.

الجهة الاولى: فی مدلول کلمة النهی

فرقی نمی‌کند که کلمه‌ی نهی در دلیل آمده باشد یا یکی از مشتقات آن در دلیل آمده باشد مثل (نهی) در حدیث نبوی (نهی النبی عن بیع الغدر).

راجع به مدلول کلمه نهی سه نظر وجود دارد: نظر اول این است که مدلول آن (طلب) است البته طلبی که به ترک تعلق گرفته باشد، گاهی طلب شارع به فعل چیزی تعلق می‌گیرد که به آن امر می‌گویند، و گاهی طلب شارع به ترک چیزی تعلق می‌گیرد که به آن نهی می‌گویند به عبارت دیگر معنای کلمه نهی حصه‌ای از طلب است که همان طلب ترک باشد.

این معنی با ارتکاز ما و وجدان عرفی نمی سازد، در مدلول نهی طلب نیفتاده است، معنای (نهی) در (نهی النبی عن بیع الخمر) در ارتکاز و وجدان ما این نیست که ترک را طلب کرده است. علاوه بر این که این بیان یک اشکال فنی نیز دارد که آن را ذکر نمی کنیم.

نظر دوم این است که (نهی) به معنای منع و زجر است و نظر سوم این است که مدلول کلمه ی (نهی) منع اعتباری و انشایی است. منع بر دو قسم است: ۱- منع تکوینی، یعنی جلوی کسی را گرفته و او را از رفتن منع کنیم ۲- منع اعتباری و انشایی که مثلاً می گوئیم (لاتذهب). مدلول (نهی) خصوص منع انشایی است لذا اگر دست کسی را گرفتیم و او را از رفتن منع کردیم این جا (نهیناه عن الذهب) صدق نمی کند، ولی اگر (لاتهذب) گفتیم (نهیناه عن الذهاب) صدق می کند.

آن چه که در ارتکاز ما است همین معنا سوم است و بعید نیست که نظر دوم را به نظر سوم برگردانیم یعنی کسانی که گفتند مدلول (نهی) منع است مرادشان منع انشایی بوده است.

الجهة الثانية: فی دلالة كلمة النهی علی الحرمة

اگر در روایات و ادله کلمه (نهی) به کار رود مثلاً گفته شود: (نهی النبی عن کذا)، یا مولایی بگوید: (انهاک عذ کذا)، آیا از این جمله حرمت استفاده می شود یا نه؟

قبلاً گفتیم که مدلول (نهی) منع اعتباری و انشایی (یعنی منع به صیغه) است پس وقتی گفته می شود (نهیتک عن کذا) یعنی (لاتفعل کذا)، مثلاً وقتی گفته شود (نهیتک عن الغیبة) یعنی (لاتغتیب)، اگر کسی در صیغه ی نهی قائل شده است که دلالت بر حرمت می کند کلمه ی (نهی) هم تابع آن است و اگر کسی گفت که صیغه ی نهی دلالت بر حرمت نمی کند کلمه (نهی) هم تابع آن است و اگر کسی گفت که صیغه ی نهی دلالت بر حرمت نمی کند کلمه ی (نهی) هم دلالت بر حرمت نمی کند و بحث در این مورد در آینده خواهد آمد.

الجهة الثالثة: فی مدلول هیئة النهی

صیغه ی نهی مرکب از یک ماده و یک هیئت است. مثلاً در (لاتکذب) ماده اش (کذب) و هیئت آن (لا تفعل) است، برای تعیین مدلول هیئت نهی چاره ای نداریم جز این که در مدلول حرفی و هیئات، مبنای خود را روشن کنیم، زیرا مدلول هیئت نهی مدلول حرفی است، بنابراین این بحث مبنایی است.

چهار نظریه در مدلول نهی مطرح شده است:
نظریه‌ی اول این است که مدلول هیئت نهی یک تصور است و این نظریه مختار مرحوم
آخوند است و از کلمات ایشان استفاده می‌شود که هیئات مدلول تصویری دارند.
نظریه‌ی دوم این است که مدلول نهی تصدیقی است این نظریه مختار مرحوم آقای
خویی است.

نظریه‌ی سوم (نظریه رایج) این است که مدلول هیئت نهی یک نسبت واقعیه است (مثل
نسبت زجریه).

و نظریه‌ی چهارم (نظریه‌ی مختار) این است که هیئت ابزاری برای ایجاد نفس منع و
زجر است یعنی به نفس این هیئت ایجاد منع می‌کنیم.

الجهة الرابعة: فی دلالة هیئة النهی علی الحرمة

در این مسأله که آیا از هیئت (لاتفعل) حرمت فهمیده می‌شود یا نه؟ اقوالی مطرح شده
است و زان اقوالی که در هیئت امر بود. منتهی بحث در هیئت امر این بود که آیا این هیئت
بر وجوب دلالت می‌کند یا نه؟ و در هیئت نهی بحث این است که آیا این هیئت بر حرمت
دلالت می‌کند یا نه؟ تمام بحث‌هایی که در دلالت هیئت امر گفتیم در دلالت هیئت نهی نیز
می‌گوییم و در این جا فقط به اقوال و نظر مخ تار اشاره می‌کنیم، یک قول این است که
هیئت نهی بر حرمت دلالت دارد و یک قول این است که بر آن دلالت ندارد، کسانی که
گفتند هیئت نهی بر حرمت دلالت دارد سه دسته شده‌اند: دسته اول گفتن دلالتش به وضع
است و دسته دوم دلالتش را به اطلاق و دسته سوم آن را به انصراف دانسته‌اند. اما قولی که
می‌گوید هیئت نهی بر حرمت دلالت نمی‌کند می‌گوید: عقل حاکم است به این که مادامی
که از شارع ترخیصی نیامد مخالفت با نهی او استحقاق عقوبت می‌آورد.

تذکر این نکته مهم است که مدلول وضعی در نظر مشهور و مختار دائماً تصویری است و
در نزد مرحوم آقای خویی تصدیقی است و مدلول اطلاق تصدیقی است و مدلول انصرافی
می‌تواند مدلول تصویری باشد و می‌تواند مدلول تصدیقی باشد. مدلول هیئت مدلول حرفی
است و مدلول حرفی نه تصویری است و نه تصدیقی، بنابراین خود هیئت بر حرمت دلالت
ندارد، بلکه اگر نهی در جایی وارد شد و ترخیصی از ناحیه‌ی مولی نیامد عقل حاکم است که
نباید منهی عنه را انجام داد.

الجهة الخامسة: في انحلال النهي بلحاظ المتعلق

امر و نهی هر کدام یک متعلق و یک موضوع دارند، مثلاً در مثال (اکرم العالم) متعلق امر (اکرام) و موضوع آن (العالم) است و در مثال (لا تکرّم الفاسق) متعلق نهی (اکرام) و موضوع آن (الفاسق) است. هم امر و هم نهی به لحاظ موضوع انحلالی هستند یعنی به تعداد موضوع (یعنی به تعداد عالم و فاسق در دو مثال) طلب داریم، و کلام در این است که نهی به لحاظ متعلق هم منحلّ می‌شود مثلاً به حسب هر اکرامی یک حرمت داریم و هر ساعت که اکرام فاسق صورت می‌گیرد حرام مستقلاً ارتکاب می‌شود، اما امر در ناحیه‌ی متعلق منحلّ نمی‌شود، مثلاً اگر در ساعت اول زید را اکرام کردم در ساعت دوم اکرام او امتثال امر نیست زیرا امر با امتثال اول ساقط شده است، از این جا سؤالی مطرح است که چرا امر و نهی، هر دو به لحاظ موضوع منحلّ می‌شوند ولی فقط نهی به لحاظ متعلق منحلّ می‌شود و امر به این لحاظ منحلّ نمی‌شود، چه فرقی بین طبیعی، متعلق امر و طبیعی متعلق نهی است؟ اصل مدعا مورد اتفاق است و علماء در نکته و وجه این مدعا با هم اختلاف دارند.

وجه اول: طبیعت اگر بخواهد در خارج موجود شود به وجود یک فرد موجود می‌شود، اما اگر بخواهد معلوم شود به انعدام جمیع افراد معدوم می‌شود، لذا ما در متعلق نهی باید تمام افراد را ترک کنیم و در متعلق امر کافی است که یکی را ایجاد کنیم.

این وجه درست نیست زیرا این نکته درست است که انعدام طبیعت به انعدام همه‌ی افراد است ولی کلام در این است که چرا نهی به لحاظ متعلق منحلّ می‌شود، بلکه ممکن است که شارع از جمیع افراد نهی کند ولی سؤال این است که چرا شارع در مورد نهی به عدد افراد نهی دارد.

وجه دوم: مرحوم آقای خوئی^۱ فرمودند: مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت هم در ناحیه‌ی امر و هم در ناحیه‌ی نهی یکی است و آن این است که طبیعی اکرام تحت امر و نهی رفته است منتهی به لحاظ خصوصیت مورد، در نهی اطلاق شمولی و در امر اطلاق بدلی می‌فهمیم یعنی از خطاب (اکرم العالم) می‌فهمیم که طبیعی اکرام تحت طلب رفته است و در (لا تکرّم الفاسق) نیز همین را می‌فهمیم ولی در اولی بدلیت و در دومی شمولیت را استفاده می‌کنیم.

^۱ - المحاضرات ۳: ۲۹۵.

اشکال این وجه این است که آن خصوصیت مورد در امر و نهی چه چیزی است که در امر بدلیت و در نهی شمولیت را می‌فهمیم. وجه سوّم: مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند: درست است که در هر دو طبیعی تحت طلب رفته است، منتهی قرینه‌ای وجود دارد که باعث شده ما در نهی انحلالی شویم ولی چون این قرینه در امر نبوده، انحلالی نشدیم، و آن قرینه این است که نوعاً نهی از مفسده‌ای ناشی می‌شود و آن مفسده در جمیع افراد وجود دارد نه صرف الوجود، مثلاً در (لاتکذب) نهی از کذب بخاطر مفسده در تک‌تک افراد کذب است لذا عرف از آن انحلال را می‌فهمید، ولی این قرینه در امر نیست.

با این فرمایش هم موافق نیستیم زیرا معتقدیم که اگر به یک صبی هم نهی کنیم انحلال در ذهن او صورت می‌گیرد و خودش می‌فهمد که با دو بار دروغ گفتن، دو مخالف کرده است ولی اگر از او کاری را بخواهیم می‌فهمد که لازم نیست دوبار آن را انجام دهد و یک بار کافی است.

وجه چهارم: مرحوم آخوند^۲ فرمودند: متعلّق نهی مطلق است، وقتی می‌گوییم (لا تکرم الفاسق)، در آن یک طلب داریم که مفاد هیئت است و یک اکرام داریم که مفاد ماده است و یک موضوع داریم که (الفاسق) است ماده‌ی (الفاسق) اطلاق دارد و این اطلاق شامل فاسق اوّل می‌شود و اکرام او را در برمی‌گردد و همچنین اکرام فاسق دوّم و سوّم و بقیه فاسق را شامل می‌شود و همین‌طور اکرام‌های متعدّد یک فرد فاسق را نیز شامل می‌شود یعنی هم اکرام ساعت اوّل را می‌گیرد و هم اکرام ساعت دوّم و بقیه‌ی ساعات را می‌گیرد، اما در مثال (اکرم العالم)، شارع از ما ایجاد طبیعی را خواسته و طبیعت مهمله تحت طلب رفته است به همین خاطر اطلاق ندارد تا همه‌ی اکرام‌ها را شامل شود، بلکه فقط اکرام اوّل تحت طلب می‌رود.

کسانی که بعد از مرحوم آخوند آمدند بر او اشکال گرفتند که هم در امر و هم در نهی طبیعت مهمله تحت طلب رفته است و همان‌طوری که در ناحیه‌ی امر نسبت به افراد اطلاق

^۱ - البحوث ۳: ۱۹.

^۲ - الکفایة: ۱۴۹.

ندارد در ناحیه‌ی نهی نیز اطلاق ندارد و مختار ما نیز این است که طبیعت مهمله تحت طلب رفته است چه در امر باشد و چه در نهی باشد.

وجه پنجم: مقتضای اطلاق در متعلق امر بدلیت و مقتضای اطلاق در متعلق نهی شمولیت و استغراق است، در (اکرم العالم) متعلق وجوب حقیقتاً اکرام نیست بلکه ایجاد اکرام متعلق طلب است وجود اکرام طبیعت مهمله است و در نهی آنچه که تحت زجر و منع قرار گرفته ایجاد اکرام است و مقتضای اطلاق ایجاد - که در تقدیر است - در امر بدلیت و در نهی شمولیت است، در امر شارع به ایجاد طبیعت مهمله بعث کرده است و تا این طبیعت ایجاد شد امثال محقق می‌شود و این یک امر عرفی است که امر با امثال یک فرد، ساقط می‌شود. لذا اگر به یک دفعه، هزار اکرام را ایجاد کنیم تمام این اکرام‌ها مصداق یک امثال است، و در ناحیه‌ی زجر و منع که در نهی، زجر به ایجاد طبیعت تعلق می‌گیرد مقتضای اطلاق شمولیت است و اطلاق ایجاد طبیعت شامل ایجاد هر منهی منه می‌شود.

به عبارت دیگر مقتضای مقدمات حکمت در نهی این است که مطلق الایجاد ممنوع است نه صرف الایجاد، لذا ایجاد اول و ایجاد دوم و ایجادهای بعدی ممنوع است، اما در امر که ایجاد صلاۀ مطلوب است صرف الایجاد مطلوب است نه مطلق الایجاد، پس مقتضای مقدمات حکمت در ناحیه‌ی امر صرف الایجاد است.

امر مطلوب صرف الایجاد بوده خارجی در محاورات عرفیه است که در امر مطلوب صرف الایجاد بوده و طلب مطلق الایجاد در آن مؤونه‌ی زائد می‌خواهد و در باب نهی، ممنوع مطلق الایجاد بوده و منع صرف الایجاد، در آن م مؤونه‌ی زائد می‌خواهد، و متعلق هر دو یعنی امر و نهی، طبیعت است، و احتمال دارد که مراد مرحوم آقای خویی همین تفسیر پنجم باشد.

مبحث اول که در مورد دلالات صیغه‌ی نهی بود در این جا به پایان رسید.

مبحث دوم: اجتماع امر و نهی

بحث است که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد ممکن است یا محال است؟ بعضی آن را ممکن و بعضی آن را محال دانسته‌اند.

تحریر محل نزاع: این که محل نزاع چیست مورد اختلاف قرار گرفته است و هر کسی این مسأله را از یک جهت مورد بحث خودش قرار داده است و ما سعی کردیم بهترین زاویه

را در طرح این مسأله مورد نظر قرار دهیم. واقع مطلب این است که نزاع در این است که آیا فعل حرام در عین این که حرام است می‌تواند مصداق واجب باشد یا امکان ندارد؟ کسانی که گفتند امکان دارد، گفتند ممکن است که فعل حرام در عین حرام بودن مصداق واجب نباشد و کسانی که گفتند محال است گفتند که فعل حرام در عین حرام بودن نمی‌تواند مصداق واجب باشد.

این که فعل حرام گفتیم به خاطر این است که متعلق نهی انحلالی است و هر فعلی خودش حرام است نه مصداق حرام.

قابل ذکر است که هر امر و نهی یک متعلق دارد و متعلق این دو یا واحد است و یا متعدّد است، اگر امر و نهی به عنوان واحد تعلق بگیرند — مانند خطاب (صلّ) و خطاب (لا تصلّ) — در این مورد معلوم است که اجتماع محال است زیرا مولی دو طلب دارد که من قدرت بر امثال ندارم مگر این که قدرت بر اجتماع نقیضین داشته باشم، و اگر متعلق امر و نهی متعدّد باشد — یعنی یک عنوان متعلق امر باشد و عنوان اربعه می‌تواند برقرار باشد، گاهی نسبت بین دو عنوان تساوی است — مانند (اکرم الانسان) و (لا تکرّم المتعجب) که متعلق امر و نهی دو عنوانی هستند که نسبتشان تساوی است یعنی تمام مصادیق (انسان) با مصادیق (متعجب) مشترک است در این حالت اجتماع امر و نهی ممکن نیست زیرا قدرت بر امثال هر دو وجود ندارد مگر این که قدرت بر اجتماع نقیضین وجود داشته باشد. صورت دوم این است که نسبت بین دو عنوان تباین باشد — مانند (صلّ) و (لا تغتّب) که بین صلاة و غیب نسبت تباین است و این دو عنوان در هیچ مصداقی مشترک نیستند — در این حالت عمل به هر دو ممکن است و اجتماعی در این جا صورت نمی‌گیرد چون دو عنوان هیچ مصداق مشترکی ندارند، صورت سوم جایی است که نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص مطلق باشد — مانند (صلّ) و (لا تصلّ الحمام) و مانند (اکرم العالم) و (لا تکرّم النحوی)، در مثال اول واجب صلاة و حرام صلاة در حمام است و نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق است و در مثال دوم واجب اکرام عالم و حرام اکرام نحوی است و نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق است — در جایی که نسب دو عنوان عموم و خصوص مطلق است دو صورت دارد، یک صورت این است که امثال هر دو معاً ممکن نیست — مانند (اکرم العالم) و (لا تکرّم النحوی)، چون در (اکرم العالم) موضوع انحلالی است و هر عالمی اکرامش

واجب می‌شود و موضوع در (لا تکرّم النحوی نیز انحلالی است و هر عالم به خطاب امر عمل کنم باید اکرامش کنم و اگر بخواهیم به خطاب نهی عمل کنم باید اکرامش نکنم و این جا نیز قدرت بر امتثال وجود ندارد، پس این صورت نیز از محل بحث خارج است. محل بحث جایی است که امتثال ممکن باشد — مانند (صلّ) و (لا تصلّ) که مطلوب در (صلّ) صرف الوجود است و ممنوع (لا تصلّ) مطلق الوجود است و امتثال هر دو به این است که صلاة در مسجد را ایجاد کنم. مثال دیگر این است که دو خطاب، (اکرم عالماً) و (لا تکرّم النحوی) باشند که مطلوب در خطاب اول صرف الوجود اکرام عالم و ممنوع در خطاب دوم مطلق الوجود اکرام عالم نحوی است و اگر عالم غیر نحوی را اکرام کنم هر دو را امتثال کرده‌ام، سؤال این است که اگر عالم نحوی را اکرام کنم، آیا این فعل حرام می‌تواند مصداق واجب باشد یا نه؟

اگر قائل به امکان شدیم اجتماع این دو یک استحقاق عقوبت می‌آورد زیرا امر امتثال شده است و فقط نهی مخالفت شده است، و در مثال صلاة، اگر صلاة در حمام را مخالفت کرده‌ام ولی اگر قائل به عدم امکان اجتماع شدیم این عمل استحقاق دو عقوبت را به همراه دارد، زیرا فعل حرام مصداق واجب نیست بنابراین هم خطاب امر و هم خطاب نهی را مخالفت کرده‌ام، این صورت یک مورد محل بحث است. صورت چهارم این است که نسبت بین واجب و حرام عموم و خصوص من وجه باشد — مانند (اکرم العالم) و (لا تکرّم الفاسق) که نسبت بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است — این جا دو صورت دارد: یک صورت این است که امتثال هر دو با هم ممکن نیست زیرا مطلوب در هر دو به لحاظ موضوع مطلق الوجود است مثلاً زید هم عالم و هم فاسق است و هم باید او را اکرام بکنیم و هم باید او را اکرام نکنیم و قدرت بر امتثال وجود ندارد، اما در مثل (اکرم عالماً) و (لا تکرّم الفاسق) که در اولی مطلوب به نحو صرف الوجود است و در دومی ممنوع به نحو مطلق الوجود است امتثال هر دو ممکن است به این نحو که عالمی را اکرام کنیم که فاسق نباشد این جا هم محل بحث است که آیا فعل حرام — مثلاً شخصی را اکرام کنم که هم عالم و هم فاسق باشد — می‌تواند مصداق واجب باشد یا نه؟، اگر قائل به امکان شدیم ارتکاب این فعل استحقاق یک عقوبت می‌آورد و اگر قائل به امتناع شدیم ارتکاب آن استحقاق دو عقوبت

می‌آورد زیرا هم خطاب امر و هم خطاب نهی را مخالفت کرده‌ایم، این جا هم محل بحث است.

خلاصه این که دو مورد محل بحث است: یکی آن که عنوان واجب و عنوان حرام نسبت شان عموم و خصوص مطلق باشد و مطلوب در امر صرف الوجود باشد و مورد دوم جایی است که عنوان واجب و عنوان حرام نسبت شان عموم و خصوص من وجه باشد و مطلوب در یکی از این دو صرف الوجود باشد.

بنابراین بحث در دو مقام بیان می‌شود:

مقام اول: تغایر دو عنوان به اطلاق و تقیید

به عنوان مثال در دو خطاب (صلّ) و (لاتصلّ فی الحمام) و یا دو خطاب (اکرم عالماً) و (لاتکرم النحوی) بین دو عنوانی که در موضوع دو خطاب اخذ شده است نسبت عموم و خصوص مطلق است.

بعضی‌ها فرمودند که در این مورد اجتماع امر و نهی محال است، و ممکن نیست که بتوانیم با فعل حرام تکلیف واجب را امتثال کنیم. وجوهی برای استحاله ذکر شد که ما فقط به اهم آن وجوه اشاره می‌کنیم.

وجه اول: لازمه‌ی این اجتماع، اجتماع محبوبیت و مبغوضیت نسبت به شیء واحد در نفس مولی است و این محال است. به عبارت دیگر در مرحله‌ی مبادی حکم به تضاد و تنافی می‌شود. توضیح این که شارع در (صلّ) به صلاة امر کرده و این امر از حبّ مولی نسبت به طبیعی صلاة ناشی شده است و در (لاتصلّ فی الحمام) به صلاة در حمام نهی تعلق گرفته و معلوم می‌شود که این حصّه‌ی خاصّه از صلاة مبغوض مولی است پس در ناحیه‌ی نهی یک امر مرکّب دو جزئی مبغوض مولی است و خود صلاة در این ناحیه مبغوضیت ضمنی پیدا می‌کند، بنابراین طبیعی صلاة نزد مولی هم محبوب است و هم مبغوض ضمنی است و معلوم می‌شود که در نفس مولی هم حبّ و هم بغض به صلاة تعلق گرفته است در حالی که حبّ و بغض به یک شیء تعلق نمی‌گیرد، پس چون چنین جعلی ممکن نیست اجتماع امر و نهی در شیء واحد از این جهت ممکن نیست.

اشکال این بیان این است که ما بغض ضمنی نداریم وقتی گفتیم مرکبی برای ما مبعوض است معنایش این نیست که تک تک اجزایش هم مبعوض باشد، و اگر صلاة در حمام مبعوض است معنای آن این نیست که خود صلاة هم مبعوض باشد.

وجه دوم: اجتماع محبوب و مبعوض در وجود خارجی لازم می آید، توضیح این که حب و بغض دو تا از صفات نفسانی هستند و محبوب و مبعوض در نفس وجود دارد و این را محبوب بالذات و مبعوض بالذات می گویند و هر یک از اینها محبوب بالعرض و مبعوض بالعرض دارند، مثلاً علاقه و حب به فرزند در نفس مادر است که به صورت ذهنیهی فرزند در نفس مادر تعلق گرفته است و خود این صورت بما هی صورۀ محبوب نیست بلکه این صورت برای صورت خارجی فرزند، نظر مرآتی است و از این جاست که فرزند نمی تواند هم محبوب بالعرض و هم مبعوض بالعرض مادر باشد زیرا در ذهن این دو با هم جمع نمی شود پس در خارج هم با هم جمع نمی شود. در ما نحن فيه صلاة خارجی در حمام نمی تواند هم محبوب بالعرض و هم مبعوض بالعرض باشد چون یک شیء در افق نفس نمی تواند هم محبوب بالذات و هم مبعوض بالذات باشد زیرا اگر این طور باشد نگاه ذهن به محبوب بالذات و مبعوض بالذات نگاه مرآتی نبوده است و این خلف فرض است نتیجه وجه دوم این است که جعل امر و نهی به این شکل اشکالی ندارد ولی اشکال در مرحلهی امتثال است چون در مرحلهی امتثال امر، ما نمی توانیم با فعل حرام امر را امتثال کنیم.

این وجه نیز نادر است زیرا یک شیء خارجی هم می تواند محبوب بالعرض باشد و هم مبعوض بالعرض باشد و این دو از دو حیثیت است و از آن حیث که با کون فی الحمام جمع شده است مبعوض بالعرض است و در نظر مرآتی، در صلاة به حیث محبوبیتش و در کون فی الحمام به حیث مبعوضیتش نظر دارد.

وجه سوم: مرحوم میرزای نایینی فرمودند^۱: ما اگر دو تکلیف داشته باشیم که یکی به مطلق و دیگری به مقید تعلق گرفته باشد - مانند (صل) و (لاتصل فی الحمام) - بین این دو تهافتی نیست زیرا در اولی صرف الوجود طبیعی را خواسته و در دومی طبیعی را ممنوع نکرده بلکه حصّهی خاصه ای از آن را ممنوع کرده است، ولی به لحاظ مدلول التزامی به تعارض برخورد می کنیم زیرا مدلول التزامی خطاب (صل) این است که می توانم طبیعی

^۱ - الفوائد ۱: ۴۳۵.

صلاة مامور به را بر هر فردی از آن مثل صلاة در مسجد و صلاة در منزل و صلاة در حمام و غیره تطبیق نموده و آن را ایجاد کنم پس در ایجاد صلاة در حمام مرخص هستم، و مدلول خطاب (لا تصل فی الحمام) این است که نباید صلاة در حمام را ایجاد کنی. با این بیان اجتماع امر و نهی در شیء واحد ممکن نیست و فعل حرام را نمی توان صدق واجب قرار داد و چنین جعلی ممکن نیست چون لازمه اش این است که مولی در یک خطاب بفرماید: (انت مرخص فی تطبیق الصلاة المأمور بما علی الصلاة فی الحمام) و در خطاب دیگر بفرماید: (لا تصل فی الحمام)، و این دو خطاب با هم تهافت دارند.

این وجه نیز ناتمام است، زیرا ایشان فرمود: مدلول التزامی خطاب (صل) این است که شارع در تطبیق صلاة بر صلاة در حمام ترخیص داده است، اشکال این کلام این است که بحث ما در مرحله ی ثبوتی است و کاری به مرحله ی اثباتی نداریم مگر این که مراد مرحوم میرزا از مدلول التزامی، لازمه ی این جعل باشد نه آن مدلول التزامی که از خطاب و در مرحله ی اثبات استفاده می کنیم علاوه بر این که معنای این که شارع در تطبیق مامور به بر حصه خاصه ترخیص داده این است که از ناحیه ی این امر اشکالی در تطبیق بر صلاة فی الحمام نیست و معنایش این نیست که با توجه به تعلق به این حصه هم می توانید مامور به را بر این حصه ی منهی عنه تطبیق کنید.

وجه چهارم: مرحوم صدر فرمودند^۱: وقتی مولی طبیعت را به نحو صرف الوجود طلب می کند یکی از مبادی طلب، حب است و حب نسبت به این طبیعی به نحو م شروط است یعنی هر فردی از افراد طبیعی محبوب مولی است به شرط این که سایر افراد ترک شوند. اگر (اکرم عالماً) گفته شود هر فردی از اکرام عالم که ایجاد شود آن فرد محبوب مولی است چه عالم نحوی باشد و چه غیر نحوی باشد، و وقتی (لا تکرّم النحوی) گفته شود معنایش این است که اکرام عالم نحوی مبعوض مطلق است یعنی اکرام هر فرد عالم نحوی مبعوض است و این دو خطاب با هم جمع نمی شود زیرا مبعوضیت مطلق اکرام نحوی با محبوبیت مطلق اکرام یک عالم چه نحوی باشد ن چه نحوی نباشد، با هم قابل جمع نیست - مراد از محبوبیت مطلق یعنی این که مامور به به لحاظ تک تک افراد مطلق است و می تواند بر هر فرد عالمی - گرچه نحوی باشد - تطبیق شود. نتیجه این وجه این فرد عالمی - گرچه نحوی

۱- البحوث ۳: ۳۱.

باشد — تطبیق شود. نتیجه این وجه این می‌شود که جعل چنین تکلیفی ممکن نیست یعنی شارع نمی‌تواند دو خطاب (صلّ) و (لا تصلّ فی الحمام) و یا دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم النحوی) را جعل کند.

اشکال این وجه در بیان اشکال وجه پنجم ذکر می‌شود.

وجه پنجم: تعلق حبّ و اراده به طبیعی و تعلق بغض به حصّه‌ای از آن معنا ندارد و قابل جمع نیست زیرا معنای تعلق حبّ به طبیعی این است که هیچ حصّه‌ای از این طبیعی با حصّه‌ی دیگر آن فرق ندارد و تعلق بغض به یک حصّه‌ی آن طبیعی معنایش این است که این حصّه با حصّه‌های دیگر طبیعی فرق دارد و در عالم واقع چنین چیزی ممکن نیست پس معلوم می‌شود آنچه که حبّ به آن تعلق گرفته، طبیعی در غیر حصّه‌ی مبعوض است و این قید از اول وجود دارد. نتیجه این بیان این است که ممکن نیست وجوب را برای طبیعی صلاة و حرمت را برای حصّه‌ی خاصه‌ای از آن — مثلاً صلاة در حمام — جعل کنیم.

ظاهراً وجه چهارم و وجه پنجم درست نیست زیرا مبعوضیت یک حصّه به دو صورت است، تارة خود حصّه مبعوض ما است مثل این که اکرام نحوی مبعوض ما است در این صورت وجه چهارم و پنجم درست است و نمی‌شود در عین این که اکرام نحوی مبعوض من است طبیعی اکرام عالم محبوب من باشد، اما صورت دوم این است که خود حصّه مبعوض است بلکه حصّه با چیزی مقارن است که این تقارن مبعوض من است مثل این که گفته شود (اکرم عالماً) و در خطاب دیگر گفته شود: (لا تکرّم العالم فی المسجد) یا در خطابی گفته شود (صلّ)، و در خطاب دیگر گفته شود (لا تصلّ فی الحمام)، در این صورت، مأمور به در خطاب اول مطلق است و در خطاب دوم منهی عنه حصّه‌ای از آن است و این حصّه مبعوض، از این حیث که اکرام عالم — در مثال اول — یا صلاة — در مثال دوم — است مبعوض نیست بلکه از این حیث مبعوض است که با بودن آن در مسجد — در مثال اول — و بودن آن در حمام — در مثال دوم — تقارن پیدا کرده است. مثال عرفی آن این است که اکل برای من محبوب باشد ولی اکل در خیابان برای من مبعوض باشد، در این جا این طور نیست که دو اکل با هم فرق داشته باشد، بلکه این دو عین هم هستند ولی ضمیمه و تقارن یک اکل با بودن در خیابان موجب شد که مبعوض من باشد، در این صورت منافاتی ندارد که هر فردی از طبیعی مأمور به نحو مشروط، محبوب من باشد و فردی از این طبیعی به خاطر

تقارن و ضمیمه شدن با چیز دیگر مبعوض من با شد. در دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم النحوی) بیان فوق نمی‌آید و این دو جعل ممکن نیست زیرا مبعوضیت در خطاب دوم به خود حصّه خورده است نه به ضمیمه و تقارن آن با چیز دیگر، چون نحوی بودن حیثیت خارج مقارن عالم نحوی نیست، سپس با توجه به (اکرم عالماً) می‌توانم عالم نحوی را اکرام کنم و با توجه به خطاب (لا تکرّم النحوی) نمی‌توانم عالم نحوی را اکرام کنم و به عبارت بهتر، (اکرم عالماً) از بغض نسبت به عالم نحوی ناشی می‌شود و نمی‌شود که حبّ و بغض در عالم نحوی با هم جمع شود. امّا در مثل دو خطاب (صلّ) و (لا تصلّ فی الحمام) و دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم العالم فی المسجد)، دو خطاب قابل جمع‌اند به همان بیانی که گفته شد. سپس در این موارد جعل مشکلی ندارد و امثال نیز مشکلی ندارد و در عین معصیت در انجام فرد منهی‌عنه، امثال امر نیز حاصل می‌شود.

نکته: این که ما بین دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم النحوی) با دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم العالم فی المسجد) تفکیک کردیم و در اول قائل به عدم امکان اجتماع و در دوم قائل به امکان اجتماع امر به نهی شدیم، این تفکیک عرفی نیست، یعنی عرفاً خطاب (لا تکرّم العالم فی المسجد) را از باب (لا تکرّم النحوی) می‌بیند لذا خطاب امر را مقید به خطاب نهی کرده و می‌گوید (اکرم عالماً فی غیر المسجد)، و در این موارد باید به فهم عرفی اخذ کنیم یعنی اگر شارع در خطاب نهی کرده و می‌گوید (اکرم عالماً فی غیر المسجد)، و در این موارد باید به فهم عرفی اخذ کنیم یعنی اگر شارع در خطاب امر بفرماید (اکرم عالماً) و در خطاب نهی بفرماید (لا تکرّم العالم فی المسجد)، با این که لبّاً هیچ محذوری در جعل این دو معاً نیست امّا چون عرفاً این دو خطاب — یعنی تعلق امر به طبیعی و تعلق نهی به حصّه‌ی خاصه‌ای از آن ولو این که منع این حصّه به خاطر تقارن با چیز دیگر باشد — با هم تنافی دارند و به خاطر این فهم عرفی، امر مقید به اکرام عالم در غیر مسجد می‌شود و در امثال آن نمی‌توانیم به اکرام عالم در مسجد اکتفاء کنیم، پس ما قبول کردیم که در مرحله‌ی ثبوت، جعل وجوب برای طبیعی و جعل حرمت برای یک حصّه‌ی آن در یک صورت درست بوده و امر و نهی قابل جمع‌اند ولی در مرحله اثبات، به خاطر ارتکازات عرفیه که همه‌ی نهی‌ها را از یک باب دانسته و در مواردی که به حصّه‌ی خاصه‌ای از طبیعی مامور به تعلق گرفته باشد فرقی بین حصّه ممنوعه مقارن با چیز دیگر و حصّه ممنوعه غیر

مقارن نمی‌بیند و در هر دو صورت امر را مقید به غیر حصّه‌ی ممنوعه می‌کند به لحاظ این ارتکازات عرفیه، در مرحله اثبات، خطابات شارع در مورد امر و نهی که نسبت‌شان با هم، عامّ و خاصّ مطلق است قائل به عدم اجتماع هستیم.

این مسأله نظیر آن است که اگر دو اناء داشته باشیم و علم اجمالی داشته باشیم که یکی از دو اناء نجس است، آیا شارع می‌تواند برائت از هر دو طرف را جعل کند، مشهور قائل‌اند که این جعل محال است یعنی ممکن نیست که شارع از یک طرف، شرب نجس را حرام کند و از طرف دیگر در شرب هر کدام از دو طرف شبهه در مثال تأمین دهد و برائت را در هر دو جعل کند، و در مقابل این نظر، مرحوم آقای صدر فرمودند: این امر اشکالی ندارد و شارع می‌تواند برائت را در موارد علم اجمالی در اطراف شبهه‌ی محصوره جعل کند، منتهی این در مقام ثبوت است ولی در مقام اثبات دلیل نداریم و دلیل برائت شرعی هیچ‌یک از این دو ابناء را نمی‌گیرد، زیرا در نظر عرف تنافی است بین این که شارع شرب اناء نجس را حرام کند و از طرف دیگر با جریان برائت شرب اناء نجس ولو به علم اجمالی، را مباح کند، این ارتکاز عرفی باعث می‌شود که خطاب (کلّ شیء لک حلال) شامل این مورد نشود پس نسبت به شرب هریک از دو اناء در مثال، برائت شرعی جاری نمی‌شود.

عین این بیان در دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم العالم فی المسجد) یا دو خطاب (صلّ) و (لا تصلّ فی الحمام)، می‌آید یعنی عرف بین ایجاد طبیعی مأموریه و حرمت حصّه‌ای از آن تنافی می‌بیند و همین فهم عرفی خطاب امر را مقید به غیر حصّه منهی عنه می‌کند و در باب استظهارات، ظهور عرفی معیار است و فهم عرف حجت است.

جمع‌بندی: اگر امر و نهی به دو عنوانی تعلق بگیرند که نسبت بین دو عنوان مطلق و مقید باشد و امر به طبیعی و نهی به حصّه‌ای از آن تعلق بگیرد علمای ما قائل‌اند که اجتماع امر و نهی در این مورد ممکن نیست و امر نمی‌تواند به طبیعی تعلق بگیرد در حالی که نهی به حصّه‌ای از آن تعلق گرفته است، ما هم این نظر را فی الجمله قبول کردیم و یک مورد را استثناء کردیم و آن موردی است که تعلق نهی به خاطر خود حصّه نباشد بلکه به خاطر تقارن با خصوصیتی خارجی از حصّه باشد در این مورد اجتماع امر و نهی ممکن است، این بیان در مقام ثبوت است ولی در مقام اثبات، چون عرف به ارتکاز خود، در این مورد هم بین تعلق امر به طبیعی و تعلق نهی به حصّه‌ای از آن — گرچه مبعوضیت به خاطر تقاون باشد —

تنافی می‌بیند در این مورد هم، اثباتاً، امر و نهی قابل جمع نیستند. این تمام کلام در مقام اول بود.

مقام دوم: تغایر عنوان واجب و حرام به نحو عموم و خصوص من وجه. گاهی از آن به تغایر ذاتی و گاهی به تغایر عنوانی تعبیر می‌شود، مثل دو خطاب (صل) و (لا تغصب)، که واجب صلاة است و حرام غصب است و نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه بوده و اختلافشان در ذات و عنوانشان است، و بحث ما این است که آیا در این مورد اجتماع امر و نهی ممکن است یا نه؟ یعنی آیا ممکن است امر اطلاق داشته باشد به نحوی که حتی فردی از صلاحه را که غصب است شامل شود؟ یا خطاب نهی اطلاق دارد به نحوی که حتی فردی از غصب را که صلاة است شامل شود یا این که چنین چیزی ممکن نیست؟

در این مورد دو قول وجود دارد: یک قول این است که برای امکان اجتماع امر و نهی تعدد عنوان مهم نیست بلکه تعدد معنون معیار است، (صلاة) و (غصب) دو عنوانند، اگر تعدد عنوان منشأ تعدد معنون شود یعنی ترکیب (صلاة) و (غصب) در شیء واحد ترکیب انضمامی باشد اجتماع امر و نهی ممکن است، لذا در مثل دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم الفاسق) که ترکیبشان انضمامی نیست. اجتماع امر و نهی ممکن نیست.

اما آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می‌شود یا نه؟ مرحوم آخوند فرمودند: هیچوقت تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست، مرحوم میرزای نایبی فرمودند: در مبادی اشتقاقی تعدد عنوان موجب تعدد معنون است به خلاف عناوین مشتقه، و مرحوم آقای خوبی فرمودند: بعضی از عناوین — یعنی عناوین ذاتی — تعددشان، تعدد معنون را به دنبال دارد و بعضی از عناوین این گونه نیست.

اما مورد اتفاق همه است که تمام احکامی که برای عناوین می‌آید در حقیقت برای معنونات ثابت است و به عناوین نگاه فتای می‌شود یعنی عناوین به منزله آینه و معنونات به منزله تصاویر در آن هستند حال آنچه که معنون صلاة و غصب است نمی‌شود که هم محسوب و هم مبعوض باشد اگر ترکیب این دو اتحادی باشد، اما اگر ترکیب انضمامی باشد اشکالی ندارد، اما آیا ترکیب این دو اتحادی است یا انضمامی؟ بحثش بعداً می‌آید.

مرحوم آخوند فرمود تعدد عنوان موجب تعدد معنون نیست زیرا در اشیاء واحد حتی شیء بسیط هم می‌توان عناوین متعددی را بر آن حمل کرد مثلاً خداوند که موجود بسیط است

عناوین زیادی مثل قادر و حکیم و اول و آخر و ظاهر و باطن و امثال ذلک را بر آن حمل کرد ولی در این تعدد عناوین تعدد معنوی وجود ندارد، پس تکثر عنوان موجب تکثر معنوف نیست.

در مقابل ایشان، مرحوم میرزای نایینی فرمودند که این عناوین دو قسم‌اند: یک قسم عناوین اشتقاقی داریم مثل عالم، کاتب و ضاحک و امثال ذلک، یک قسم عناوین، مبدأ اشتقاق‌اند مثل علم و کتابت و ضحک و امثال ذلک، در جایی که عنوان از مبادی اشتقاق باشد تعدد عنوان مستلزم تعدد معنوی است، اما جایی که عناوین مشتقه باشد ممکن است که تعدد عنوان مستلزم تعدد معنوی باشد و ممکن است مستلزم آن نباشد مثلاً به یک شیء هم عالم و هم شاعر و هم ضاحک گفته می‌شود زیرا برای این که عنوان بخواهد بر چیزی صادق باشد باید مبدأش در آن تحقق پیدا کند و مبدأ حیثیت تعلیلی است نه تقییدی، مثلاً به زید که شاعر می‌گویند شعرش شاعر نیست بلکه خود زید شاعر است و شعر او حیثیت تعلیلیه است که نه او شاعر گفته شود با همین بیان به او عالم نیز گفته می‌شود یعنی خود زید عالم است و علم او حیثیت تعلیلیه است که به او عالم گفته شود، بنابراین تعدد مبادی مستلزم تعدد معنوی است ولی تعدد عناوین مشتقه می‌تواند مستلزم تعدد معنوی نباشد، در ما نحن فیه که عناوین حرام و واجب، (صلاة و غصب) هستند این‌ها مبدأ اشتقاق‌اند و حتماً ترکیب این دو ترکیب انضمامی بوده و در این‌ها تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است.

مرحوم آقای خوبی^۱ تفصیل دیگری در مسأله قائل شدند و فرمودند: اگر عنوانی از عناوین ذاتی — یعنی جنس و فصل و نوع — باشد تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است زیرا محال است که یک شیء دو جنس یا دو فصل یا دو نوع داشته باشد، اما اگر عناوین غیر ذاتی باشند تعدد عنوان مستلزم تعدد معنوی نیست.

همه کلمات ذکر شده به این برمی‌گردد که در امکان اجتماع امر و تعدد معنوی را لازم داریم و تنها تعدد عنوان در آن کافی نیست.

در مقابل این قول، قول مرحوم آقای صدر^۲ است که می‌فرماید: معیار تعدد عنوان است نه تعدد معنوی، و همین که عناوین‌ها متعدّد و متغایر شوند در امکان اجتماع امر و نهی کافی

^۱ - المحاضرات ۳: ۴۷۲.

^۲ - البحوث ۳: ۳۶.

است پس درست است که شارع هر دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب) را جعل کند. ایشان بر کلام مشهور که گفتند معیار در امکان اجتماع تعدد معنون است نه تعدد عنوان، و این کلامشان مبتنی بر این اصل بود که نگاه ما به عناوین نگاه فنایی است نه استقلالی، اشکال کردند و فرمودند این کلام درست نیست، بلکه نگاه ما به عناوین فنایی است ولی معنایش این نیست که احکام روی معنون می‌رود، هیچ‌گاه حکم روی معنون نمی‌رود، مثلاً من که از شیئی خوشم می‌آید حبّ به آن در افق نفس من است یعنی صورت ذهنیه‌ی آن محبوب من است و این نگاه به صورت نگاه فتایی است یعنی من در درون این صورت ذهنیه، آن شیء خارج را می‌بینم و این بدین معنا نیست که خود صورت خارجی محبوب من باشد بلکه محبوب من همان صورت ذهنیه است، ذهن ما صورت شیء را دو گونه می‌تواند ببیند یکی این که صورت شیء را بما این‌ه صورت شیء است می‌بیند و گاهی آن را به‌عنوان این که خود آن شیء است می‌بیند، وقتی می‌گوییم حبّ به صورت شیء تعلق گرفته است و نگاه ما به آن، نگاه فتایی است معنایش این است که نفس ما صورت شیء را دوست دارد به‌عنوان این که آن را خود شیء می‌بیند نه به‌عنوان این که صورت آن شیء است در حالی که حقیقتاً صورت آن شیء خود شیء نیست بلکه صورت آن شیء است.

بعد ایشان فرمودند علت این که در آنجا دو اشکال — یعنی اشکال چهارم و اشکال سوم — وارد بوده در این مقام دوم آن دو اشکال نمی‌آید، اشکال سوم این بود که در مدلول التزامی دو خطاب تهاافت ایجاد می‌شود، در ما نحن فیه این اشکال نمی‌آید زیرا در هر مقیدی یک مقید و یک قید و یک تقید داریم و همیشه تقید داخل و قید خارج است مثلاً در کلمه‌ی (گز اصفهان)، گز مقید است و اصفهان قید است و تقید گز به اصفهان را هم داریم در این مثال قید اصفهان از حقیقت گز خارج است ولی تقید گز به اصفهان از حقیقت این نوع گز خارج نیست. در ما نحن فیه شارع به صلاة امر کرده و از غصب نهی کرده است پس یک صلاة داریم و در ماه اجتماع یک تقید صلاة به غصب داریم و یک غصب داریم، صلاة مأموربه است و تقید صلاة به غصب داخل آن است ولی قید غصبیت خارج از آن است بنابراین آن چه که منهی‌عنه است خارج از حقیقت آن چیزی است که مأموربه است.

در اشکال چهارم در مقام سابق گفته شد که در واجبات شرعیه درست است که مطلوب صرف الوجود است ولی به لحاظ حبّ، مطلوب انحلالی است یعنی تک‌تک افراد طبیعی

محبوب می شوند لذا خود صلاة در صلاة در دار غصبی محبوب است در حالی که به این حصه نهی هم تعلق گرفته است و چطور صلاة می تواند هم محبوب و هم مبعوض باشد، اما این اشکال در این مقام دوم وارد نیست زیرا آنچه که محبوب است صلاة با خصوصیت است و آنچه که مبعوض است قید است - یعنی غصب - و این قید غیر از صلاة است.

خلاصه ی کلام مرحوم آقای صدر در این مقام این است که تعدد عنوان در امکان اجتماع کافی است و اشکال سوم و چهارم که در مقام سابق (یعنی دو عنوان عام و خاص مطلق بودند) وارد بود این جا وارد نیست چون در آن جا ترکیب اتحادی بود ولی در این جا منهی عنه به خاطر یک قید خارج از مأموریه است.

ما این فرمایش را قبول نداریم زیرا در این مثال هایی که گفته شد قید منهی عنه نیست بلکه نفس مقید منهی عنه است، یعنی منهی عنه غصبیت نیست زیرا این عنوان مفهوم انتزاعی است و حرمت به فعل تعلق می گیرد نه امر انتزاعی، پس خود غصب منهی عنه است و خود صلاة مصداق غصب قرار گرفته است. اما در اصل مدعای مرحوم آقای صدر با ایشان موافق هستیم که برای رفع معطله، تغایر عنوانی کافی است یعنی هیچ محذوری ندارد که شارع وجوب را برطبیعی صلاة به نحو صرف الوجود و حرمت را بر غصب به نحو مطلق الوجود جعل کند و یا وجوب را برای اکرام عالم به نحو صرف الوجود و حرمت را بر اکرام فاسق به نحو مطلق الوجود جعل کند، چون در این موارد هیچ محذوری ندارد که صلاة بما هی صلاة یا اکرام عالم بما هو اکرام عالم محبوب مولی باشد و غصب بما هو غصب یا اکرام فاسق بما هو اکرام فاسق مبعوض مولی باشد و در ماده اجتماع ولو ترکیب اتحادی است ولی همین یک فعل دو حیث دارد از یک حیث مصداق صلاة یا مصداق اکرام عالم است و محبوب است و از حیث دیگر مصداق غصب یا مصداق اکرام فاسق است و مبعوض است. پس اجتماع امر و نهی در جایی که بین دو عنوان واجب و حرام، نسبت عموم و خصوص من وجه باشد مکن است، این تمام بحث در مرحله ی ثبوت بود. اما در مرحله اثبات، در مقام اول گفتیم که در مرحله ثبوت اجتماع امر و نهی تنافی می بیند امر را مقید به غیر حصه ی منهی عنه می کند، ولی در این مقام که عنوان واجب و حرام، نسبت عموم و خصوص من وجه با هم دارند در نظر عرف بین خطاب (صل) صرف الوجود و ممنوع در (لاتغصب) مطلق الوجود است عرف بین این دو جعل تنافی نمی بیند، اما در جایی که دلیل مطلوبیت صرف

الوجود چیزی غیر دلیل لفظی — مثل اجماع یا سیره — باشد استظهارات عرف در این مورد نمی‌آید چون استظهارات عرف مربوط به دلیل لفظی است و در دلیل غیر لفظی نظر عرف حجت نیست و در این جهت دو مقام فرقی نیست.

این تمام کلام در بحث اجتماع امر و نهی بود و در بحث تنبیهات این مسأله وارد می‌شویم.

تنبیهات

تنبیه اول: ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم و گفتیم که یک شیء هم می‌تواند مصادق مأموریه باشد و هم می‌تواند مصادق منهی منه باشد شرطش این است که مأموریه نباید عبادت باشد مانند دو خطاب (اکرم عالماً) و (لا تکرّم الفاسق) و اگر درجایی مأموریه عبادت باشد مانند دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب)، اجتماع ممکن نیست زیرا شرط صحّت عبادات قربی بودنش است و فعل حرام نمی‌تواند مقرب باشد اگر ترکیب دو عنوان اتحادی باشد، اما اگر ترکیبشان انضمامی باشد اشکالی ندارد.

تنبیه دوم: ثمره بحث اجتماع امر و نهی

ثمره بحث اجتماع امر و نهی، در فقه، در دو مرحله ظاهر می‌شود:

مرحله اول مرحله‌ی استظهار از دلیل است اگر در روایت داشته باشیم که یکی می‌گوید (صلّ) و دیگری می‌گوید (لا تصلّ فی الحمام) و یا دو روایت داریم که یکی می‌گوید (صلّ) و دیگری می‌گوید (لا تغصب)، اگر در مسأله اجتماع امر و نهی قائل به جواز شدیم این دو خطاب با هم متعارض نیستند و اگر قائل به امتناع شدیم روایت (صلّ) با روایت (لا تغصب) متعارضین می‌شوند زیرا خطاب اول می‌گوید صلاة مطلوب است ولو در دار غصبی باشد و خطاب (لا تغصب) می‌گوید غصب حرام است ولو در حال صلاة باشد و در تعارض یا قائل به تساقط می‌شویم و یا قائل به تقدیم نهی بر امر می‌شویم، تساقط در موردی است که دو دلیل متکافی باشند در موردی که خطاب نهی و خطاب امر مقدم می‌شود تقدیم نهی به خاطر این است که شمول در خطاب نهی استغراقی است و در خطاب امر بدلی است و ظهور در شمول استغراقی اقوی از ظهور شمولی بدلی است. اما بنا بر قول به جواز اجتماع، دو خطاب باهم تعارض ندارند و این خودش دو صورت دارد: یک دفعه صلاة را در غیر دار غصبی می‌توانیم ایجاد کنیم در این مورد با هم تزاممی ندارند اما اگر هیچ جایی برای ایجاد

نماز غیر از دار غصبی وجود نداشته باشد مثل این که در خانه‌ای ما را زندانی کردند، این داخل در باب تزاحم می‌شود و قواعد باب تزاحم را اعمال می‌کنیم در این حال اگر یکی اهم بود آن را مقدم می‌کنیم و اگر بینشان تساوی بود مخیریم که نماز را در دار غصبی بخوانیم و یا غصب را ترک کرده و نماز نخوانیم. این ثمره‌ی بحث اجتماع امر و نهی در مرحله‌ی استظهار دلیل بود.

اما در مرحله‌ی دوّم - یعنی مرحله‌ی امتثال - آیا من می‌توانم خطاب امر مثل (صلّ) را در ضمن فرد فرد حرام مثل (غصب) امتثال کنم؟

این مسأله چند صورت دارد: صورت اوّل این است که ما امتناعی شویم بنابراین قول لامحاله دو دلیل متعارضین می‌شوند حال اگر در دار غصبی نماز بخوانیم امتثال محقق نمی‌شود چون متعلّق دلیل (صلّ) مقید به غیر غصب شده است چون فرض این است که در تعارض دلیل نهی را مقدم کردیم پس این فرد صلاة که در دار غصبی است امر ندارد و این فرد مأتی‌به، مأمور به نیست. صورت دوّم این است که ما قائل به جواز شویم، اگر واجب توّصلی باشد مثل (اکرم عالماً) و (لاتکرم الفاسق)، یک دفعه فاسق را برای امتثال خطاب (اکرم عالماً) اکرام می‌کنیم در این حال امتثال محقق می‌شود زیرا فرد واجب اتیان شده است و در این صورت فرقی نمی‌کند که غیر از فاسق، عالم دیگری باشد یا نباشد. صورت سوّم این است که جوازی شویم و واجب تعبدی باشد مانند دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب)، در این صورت قائلین به جواز دو دسته شدند: یک دسته از باب تعدد معنون قائل به جواز شدند و ترکیب واجب و حرام را انضمامی می‌دانند روی این نظر عبادت صحیح است زیرا ترکیب انضمامی است (که از آن به اجتماع موردی تعبیر می‌شود) و این مانند صلاة به همراه نظر به اجنبیه است و خود صلاة مصداق منهی‌عنه نیست و یک دسته از باب تعدد عنوان قائل به جواز شدند - نظر مختار - بنابراین قول یک عمل هم مصداق صلاة و هم مصداق غصب است (که از آن به اجتماع مصداقی تعبیر می‌شود)، در این جا این عبادت باطل است زیرا عمل حرام نمی‌تواند مقرب باشد.

نکته: اگر ما امتناعی شدیم لامحاله دو دلیل با هم تعارض می‌کنند در صورتی که ما دلیل لفظی داشته باشیم. ولی اگر دلیل لفظی نداشته باشیم امکان ندارد که شارع وجوب را برای صلاة و حرمت را برای غصب جعل کند، بنابر قول به امتناع اجتماع، چون بین دو دلیل

تعارض پیش می‌آید اگر در دار غصبی نماز بخوانیم باطل است ولو نسبت به غصب جاهل و غافل با شیم زیرا تعارض دائر مدار علم و جهل نیست و این جا عبادت باطل است زیرا این عبادت امر ندارد. و اگر قائل به جواز اجتماع شدیم عبادت وقتی باطل است که حرمت نسبت به من فعلی و منجر باشد و در صورتی منجر است که به من واصل شده باشد و من بر ترک حرام قدرت داشته باشم و اگر در دار غصبی نماز خواندم چون عمل حرام است عمل حرام نمی‌تواند مقرب باشد، بحث این است که آیا حرام منجز فقط نمی‌تواند مقرب باشد یا حرام فعلی هم نمی‌تواند مقرب باشد ولو منجر نباشد این محل اختلاف است.

حرام فعلی غیر منجز این است که من ندانم این مکان مال من است یا نه، و یک دلیل قائم شود که این مکان مال من است اما در واقع این مکان ما من نباشد و بودن من در این مکان غصب باشد، اشغال این مکان بدون رضایت صاحبش حرام فعلی است ولی منجز نیست، ولی اگر بدانم که مکان مال غیر است و او راضی به بودن من در آن نیست اشغال آن حرام فعلی و منجز است، اگر گفتیم حرام منجز مقرب نیست اگر ندانم که این جا ملک من است یا ملک دیگری است چون در حرمت غصب بر من منجز نیست این نماز مقرب و صحیح است ولی اگر حرمت فعلی مقرب نباشد چون این عمل در مثال - که غصب بودن را نمی‌دانم - حرمت فعلیه دارد مقرب نیست و باطل است.

تنبیه سوم: فرق این مسأله و مسأله اقتضای نهی بر فساد در بحث نواهی دو مبحث داریم: یکی مبحث اجتماع امر و نهی و دیگری مبحث اقتضای نهی بر فساد منهی عنه. سؤالی مطرح شده است که چرا این دو مبحث به صورت مجزی بحث می‌شود و حال این که نتیجه‌ی آنها یکی است چون اگر اجتماع امر و نهی را ممتنع دانستیم اگر آن عمل را انجام دادیم باطل است و از طرف دیگر اقتضای نهی بر فساد نیز نتیجه‌اش بطلان این عمل است. از این روی، بحث کردند که منشأ تکثر مسائل یک علم چیست؟ و در کجا در تحت یک مسأله می‌توانیم دو یا چند چیز را مطرح کنیم و در کجا باید در ضمن چند مسأله آنها را مطرح کنیم.

مرحوم آقای صدر در این مورد فرمودند: تشکیل دو مسأله یا دو قضیه - در یک علم باید با دو شرط باشد: شرط اول این است که دو مسأله و قضیه به لحاظ موضوع یا محمول یا هر دو باید متفاوت باشند. مثلاً در نحو می‌گوییم: الفاعل مرفوع و المبتدأ مرفوع این‌ها دو قضیه

هستند چون در موضوع مختلف‌اند. و یا مثلاً می‌گوییم: المبتدأ مرفوع و المبتدأ مقدم علی خبره، این‌ها هم دو قضیه هستند زیرا در محمول متفاوتند، و یا مثلاً می‌گوییم: الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، این‌ها نیز دو قضیه‌اند چون هم در موضوع و هم در محمول اختلاف دارند. شرط دوم این است که باید آنچه که باعث ثبوت محمول برای موضوع می‌شود در دو مسأله متفاوت باشد. گاهی موضوع و یا محمول در دو قضیه متفاوت‌اند ولی نکته ثبوتی آنها یکی است مانند مقدمه الصلاة واجبه و مقدمه الصوم واجبه، در این دو قضیه، موضوع متفاوت است ولی برای آن نمی‌توانیم دو مسأله تشکیل دهیم زیرا نکته‌ی ثبوت محمول برای موضوع در هر دو قضیه یک چیز است پس برای این دو قضیه، یک مسأله — یعنی مقدمه‌ی واجب — را تشکیل می‌دهیم.

این دو شرط در مسأله اجتماع امر و نهی و مسأله‌ی اقتضاء نهی بر فساد وجود دارد. در مسأله‌ی اقتضاء می‌گوییم: هل الحرمة تنافی الصحة ام لا؟؛ این دو قضیه دو محمول متفاوتند پس شرط اول وجود دارد، و شرط دوم این بود که باید نکته ثبوتی در دو قضیه یکی نباشد نکته ثبوتی در مسأله اجتماع این است که در تنافی وجوب و حرمت، تضاد بین محبوبیت و مبعوضیت وجود دارد و در مسأله اقتضاء نکته‌ی ثبوتی آن این است که عمل حرام قابل تضرب نیست. پس مقام بحث در این دو متفاوت است، اولی به مقام جعل نظر دارد و دومی به مقام امتثال نظر دارد.

تنبیه چهارم: تصحیح الامتثال باتیان المجمع علی الاقوال اگر ما عملی را که هم مصداق مامور به است و هم مصداق منهی عنه است انجام دهیم — براساس اقوال گوناگون چه وقت حکم به صحّت آن عمل می‌کنیم و چه وقت حکم به بطلان آن می‌کنیم.

در مسأله اجتماع امر و نهی دو قول رایج داریم: یکی قوله به جواز و دیگری قول به امتناع، اگر در این مسأله قائل به جواز شدیم در دو مورد عمل ما صحیح است: مورد اول جایی است که واجب توصّلی باشد مثل این که مولی بفرماید: (اکرم عالماً) و (لا تکرّم الفاسق)، و ما در مقام امتثال واجب، عالم فاسق را اکرام کنیم در این جا عمل صحیح است چونند در واجب توصّلی، تقرّب شرط نیست منتهی یک دفعه ما در خارج، عالم عادل هم داریم ولی او را اکرام نمی‌کنیم و عالم فاسق را اکرام می‌کنیم و یک دفعه اصلاً در خارج عالم عادل نداریم در این صورت مقام از باب تراحم می‌شود زیرا از یک طرف اکرام عالم

واجب است و از طرف دیگر اکرام فاسق حرام است و امثال هر یک مستلزم ترک امثال دیگری است در این جا مر به اکرام فاسق ترتبی است یعنی اگر خطاب (لا تکرّم الفاسق) را معصیت کردی عالم فاسق را اکرام کن. در این جا بحثی است که آیا در این موارد ارم ترتبی معقول است یا نه؟ بحث آن بعداً می آید.

صورت دوم جایی است که واجب تعبّدی باشد مانند دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب)، و ما قائل به جواز شدیم از باب این که معنون دو تاست و ترکیب انضمامی است بنابراین این صلاّه در دار غصب را صحیح می دانیم، اما اگر ترکیب اتحادی باشد مانند دو خطاب (توضاً) و (لا تغصب)، این جا وضوء باطل است (این که ترکیب اتحادی است یا انضمامی، به نظر عرف ربطی ندارد بلکه به دقت عقلی ثابت می شود).

اما اگر امتناعی شدیم در دو مورد عمل ما امثال امر محسوب می شود: مورد اول این است که در تعارض امر و نهی، جانب امر را مقدم کنیم و مورد دوم این است که جانب نهی را مقدم کنیم ولی چون این عمل ملاک را داراست صحیح است مانند دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب) که با تقدیم خطاب نهی خطاب امر مقید به غیر حصّه منهی عنه می شود امر صلاّه در دار غصبی گرچه متعلق امر نیست صحیح است زیرا ملاک واجب را دارد و این مورد نظیر کلام مرحوم آخوند است که می فرماید: اگر در آخر وقت خطاب (انقذ العزیق) شامل ما شد و نماز عصر را هم نخواندیم این جا داخل باب تراحم بوده و تکلیف فعلی ما انقاذ است چون اهم است و اگر آن را ترک کردیم و مشغول نماز شدیم نماز صحیح است زیرا به نظر مشهور این نماز امر دارد و به نظر مرحوم آخوند - که ترتب را محال می داند - این نماز ملاک همان خود مأمور به را دارد و چون ملاک تحصیل می شود دلیل قضا این جا را شامل نمی شود.

یک مورد صغروی محل بحث واقع شده است که فقهاء فتوی دادند در موقع نماز اگر حرمت غصب به شخص نرسید - یعنی شخص جاهل به حکم بود - و در دار غصبی نماز خواند نمازش صحیح است و همین حکم را دارد کسی که می دانست غصب حرام است ولی نمی دانست که این مکان غصبی است - یعنی جاهل به موضوع بود - مثلاً به خانه شخصی که مستأجر بود رفت و نمی دانست که مدت اجاره تمام شده و او بدون رضایت صاحب خانه در آن باقی مانده است، سؤال این است که با توجه به این که مشهور قائل به امتناع اجتماع

امر و نهی هستند چطور می‌شود که در ظرف جهل به حرمت (حکماً یا موضوعاً) قائل به صحت نماز می‌شوند؟

ما این بحث را در دو مورد بیان می‌کنیم: مورد اول جایی است که جهل رافع حکم است و مورد دوم جایی است که جهل رافع حکم نیست.

توضیح: فقهاء جهل را بر چهار قسم تقسیم کردند: جهل بسیط و جهل مرکب و غفلت و نسیمان. جهل بسیط این است که من نمی‌دانم که این مکان غصبی است یا نه، جهل بسیط است زیرا من به این جهل خود التفات دارم. جهل مرکب این است که من اعتقاد دارم که این مکان غصبی نیست و در واقع غصب باشد، این جهل مرکب است زیرا من به این جهل خود جهل دارم. غفلت این است که به غصبت یا اباحه این مکان التفاتی ندارم و نسیمان این است که قبلاً می‌دانستم این مکان غصبی است ولی الان فراموش کردم که این مکان غصبی است.

رایج بین علماء این است که تکلیف — یعنی حرمت غصب در مثال — بر جاهل بسیط فعلی است منتهی منجز نیست به شرط این که اماره یا اصلی بر غصبت ثابت نباشد، در غیر این صورت ما قامت به الاماره او الاصل منجز می‌شود، ولی در سه صورت دیگر فرمودند: حرمت فعلی نیست — یعنی در ما نحن فیه، غصب در این سه صورت حرام نیست.

این نظر مشهور علماء بود، ولی روی نظر بعضی — و هو المختار — هیچ فرقی بین چهار مورد مذکور نیست یعنی در هر چهار مورد تکلیف فعلی است ولی منجز نیست.

با توجه به آنچه که بیان شد روشن شد که علماء قبول کردند که هر جا مجمع، ترکیب اتحادی باشد واجب تعبدی باشد عبادت باطل است مگر این که انسان به آن حرمت جاهل باشد اعم از این که جهل به موضوع باشد یا جهل به حکم باشد در هر دو صورت عبادت صحیح است.

صورت اول جایی است که اصلاً حرمتی ندارد و آن در سه مورد است که عبارتند از: جهل مرکب و غفلت و نسیمان. در این موارد صحت عمل و عبادت علی القاعده است زیرا حرمتی در کار نیست و مجمع هم واجب و هم حرام نیست بلکه فقط واجب است.

اشکال: درست است که حرمت بر شخص غافل و ناسی و جاهل مرکب فعلیت ندارد ولی مبعوضیت عمل ثابت است تو عمل مبعوض قابلیت تقرب را ندارد مثل این که کسی فرزند

مولی را دید و قطع پیدا کرد که او عدو مولی است و او را زد و بعد معلوم شد که او فرزند مولی است این ضرب مقرب به مولی نیست بلکه شخص مؤاخذه نمی شود زیر او به عنوان عدو زده بود ولی این عمل باعث نمی شود که مولی به او جایز هم بدهد.

جواب: این که می گوییم عمل مبعوض نمی تواند مقرب باشد به این جهت است که قصد قربت از عمل مبعوض متمشی نمی شود لذا عمل او باطل است اما وقتی که شخص جاهل بود قصد قربت از او متمشی می شود پس عمل می تواند مقرب باشد.

صورت دوم جایی است که جاهل با تکلیف جمع می شود و آن هم جاهل بسیط است اگر این شخص وارد منزلی شد و نمی دانست که آیا مکان غضبی است یا نه، و به اماره ید عمل کرد یعنی فکر کرد کسی که به او اجازه ی ورود داد یا مالک عین است یا مالک منفعت است و بعد از این که در آن مکان نماز خواند فهمید که این خانه غضبی است در این مورد گفتند که عبادت باطل است زیرا این عمل حرمت فعلی دارد، در این صورت اگر ما امتناعی شدیم عمل، امر ندارد، زیرا بنابراین قول نهی مقدم می شود و اگر جوازی شدیم عمل حرام نمی تواند مقرب باشد، پس باطل است.

از این بیان جواب دادند که بنابر قول جواز، حرمت در این جا منجز نیست بلکه فقط فعلی است وقتی عمل حرمت فعلی نداشت قصد قربت از آن متمشی می شود بنابراین عمل صحیح است، بلکه بنابر قول به امتناع، عمل باطل است.

تمام آن چه که بیان شد براساس آراء ذکر شده بود.

ما در این جا سه نکته را متذکر می شویم:

نکته اول این است که آیا جاهل مرکب و ناسی و غافل اصلاً مکلف نیستند یا این که

فقط تکلیف بر این ها منجز نیست؟

نکته دوم این است که آیا بطلان عمل به خاطر مبعوضیت آن است یا به خاطر عدم متمشی قصد قربت است به عبارت دیگر آن چه که نمی تواند مقرب باشد عمل مبعوض است یا عمل حرام منجز است کدامیک از این ها نمی تواند مقرب باشد؟

نکته سوم این است که با توجه به دو نکته گذشته، آیا نماز در دار غضبی، صحیح است یا

باطل است؟

در نکته اول قائل شدین که فرقی بین اقسام جاهل نیست و همان طوری که جاهل بسیط مکلف است جاهل مرکب و غافل و ناسی نیز مکلف‌اند، منتهی بر هیچ یک تکلیف منجز نیست.

اشکال: در جاهل بسیط جعل حکم لغو نیست، من که مرددم آیا این مایع خمر است یا سرکه؟ اگر شارع حکم حرمت را جعل کند من در مقام امتثال احتیاط می‌کنم و لغویتی پیش نمی‌آید و اگر شارع جعل حکم نمی‌کرد من در مقام امتثال احتیاط نمی‌کردم. اما در سه مورد دیگر، اگر شارع حکم حرمت را جعل کند تأثیری ندارد زیرا شخص جاهل مرکب یا غافل یا ناسی هیچ التفاتی به آن ندارد.

جواب: سیاق قانونی به این نحو توسعه، حکمت دارد و باعث می‌شود که مکلفین از ابتداء، در مقابل تکالیف شرعی با احتیاط بیشتری عمل کنند و انسان کمتر دچار جهل مرکب و غفلت و نسیان می‌شود بلکه در خصوص این واقعه در این موارد، جعل حکم تأثیری ندارد. این نظیر قوانین عقلایی و حکومتی است که فقط برای عالم و جاهل بسیط نیست بلکه برای همه‌ی افراد حتی جاهل مرکب و غافل و ناسی نیز ثابت است و هرکدام که از آن قوانین تعدی کنند بر آن، خلاف صدق می‌کند گرچه در بعضی از این‌ها مؤاخذه ثابت نیست. لذا این که مشهور گفتند: «جاهل مقصر عقاب دارد». اگر عقابش به خاطر این است که مثلاً او با وجوب نماز مخالفت کرده است، مشکل این است که خود این‌ها قائل شدند غافل تکلیف فعلی ندارد، و اگر عقاب به خاطر تقصیر و ترک تعلم باشد تعلم که وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد ولی ما گفتیم این که شخص مقصر است عقاب مخالفت را به او می‌دهند زیرا فرق قاصر و مقصر این است که جهل در قاصر عذر است لذا عقابش عقلاً یا عقلاً قبیح است بخلاف مقصر، که جهلش عذر نیست و به خاطر ترک واجبات عقاب می‌شود پس تکلیف بر او منجز است.

خلاصه‌ی نکته اول این است که فرقی بین چهارمورد جهل وجود ندارد و تکلیف در هر چهار مورد ساقط نیست.

نکته دوم این است که دلیل این که می‌گوییم عمل حرام نمی‌تواند مقرب باشد چیست؟ دو وجه بیان شد: یکی این که از فاعل فعل حرام قصد قربت متمشی نمی‌شود، و وجه دوم این است که عمل مبعوض صلاحیت برای تقرب را ندارد.

فارق بین این دو وجه در جایی ظاهر می‌شود که تکلیف (مثلاً حرمت) فعلی باشد امر منجز نباشد، در این جا قصد قربت متمشی می‌شود، مثلاً من نمی‌دانم آیا این آب غصبی است یا نه؟ استصحاب گفت غصبی نیست و من با آن وضو گرفتن اگر این آب در واقع غصبی باشد، بنابر این که تمشی قصد قربت کافی در مقربیت عمل باشد، چون در این مورد امکان قصد قربت وجود دارد با آن عمل مقرب بوده و صحیح می‌باشد، اما بنابر این که عمل مبعوض نمی‌تواند مقرب باشد گرچه در آن قصد قربت محقق باشد در این جا چون غصب است عمل مبعوض است پس مقرب نبوده و باطل است.

ما نظر اول را قبول نداریم، معنای قصد قربت این نیست که شخص بگوید: (قربۀ الی الله)، بلکه مراد شیئی است که داعی من بر انجام عمل، امثال امر الهی است و این داعویت وقتی محقق می‌شود که من اعتقاد داشته باشم که این عمل می‌تواند مقرب باشد و به عبارت دیگر اعتقاد داشته باشم که این عمل مصداق مأموریه است، در این جا می‌توان عمل را به قصد قربت انجام داد پس تمشی قصد قربت تابع حرمت یا حلیت آن عمل نیست. اگر فقیهی فتوا داد که نماز در دار غصبی صحیح است معنایش این است که قصد قربت تمشی می‌شود، اما اگر چنین فتوا نداد بلکه فتوا داد که نماز در آن باطل است، اگر من انجام دهم نشان می‌دهد که داعی من بر انجام عمل امثال امر الهی نبوده است فلذا قصد قربت متمشی نمی‌شود مگر این که امثال احتمالی در داعویت بر انجام عمل کافی باشد در این جا هم قصد قربت متمشی شده و عمل صحیح است، پس داعویت امثال اعم از امثال قطعی و امثال احتمالی است، و چون فتوای مجتهد به صحت نماز در دار غصبی، حداقل موجب داعویت امثال احتمالی می‌شود همین امر موضوع برای تصحیح این نماز در دار غصبی می‌شود.

اما آیا صرف این قصد کافی است یا این که عمل باید صلاحیت مقربیت را داشته باشد. این یک امر عقلایی است و در ارتکاز عقلاء است که عمل باید صلاحیت مقربیت را داشته باشد و عملی که مبعوض است چنین صلاحیتی را ندارد چه قصد قربت متمش شود چه نشود. پس عمل اگر بخواهد صلاحیت مقربیت را داشته باشد باید مبعوض مولی نباشد.

این که می‌گوییم عمل مبعوض صلاحیت مقربیت را ندارد معنای مقربیت نزد مولی این نیست که ما به او نزدیک یا دور شویم بلکه معنای آن، این است که عبد با این عمل

مستحق ثواب هست یا نه؟ ما معتقدیم که خود عمل مبعوض بما هو عمل موجب استحقاق ثواب نیست و در جایی که این عمل مبعوض با قصد قربت انجام گیرد استحقاق مدح به خاطر آن حالت نفسانی فاعل است نه به خاطر عمل. و این که گفتیم عمل مبعوض صلاحیت مقربیت ندارد فرقی نمی‌کند که از عالم به مبعوضیت صادر شود یا از جاهل صادر شود و بین اقسام جاهل نیز در این جهت فرقی نیست.

نکته سوم این است که آیا این نماز در دار غصبی، در حالی که به آن جاهل هستیم — به تمام اقسام جاهل — صحیح است یا باطل است؟ ما معتقدیم که اگر کسی گفت در حال علم به غصبیت، این نماز صحیح است در حال جهل هم باید صحیح باشد، و اگر کسی گفت که در حال علم به آن، نماز باطل است در حال جهل هم باطل است. البته بنابر این که معیار بطلان، عدم تمشی قصد قربت باشد بین عالم و جاهل باید تفصیل داد، اما چون گفتیم که معیار در بطلان عبادت با فعل حرام مثل نماز در دار غصبی، مبعوضیت عمل است فرقی بین عالم و جاهل به تمام اقسامش نیست. این کلام بنابر مبنای ما است که می‌گوییم ترکیب صلاة در دار غصبی، ترکیب اتحادی است، ولی بنابر این که این ترکیب، انضمامی باشد نماز صحیح است. و اگر کسی بین عالم و جاهل مرکب و غافل و ناسی فرق گذاشت و گفت که عمل از جاهل مرکب و غافل و ناسی علاوه بر این که حرام نیست مبعوض هم نیست در این صورت نیز نماز در دار غصبی نسبت به این افراد، صحیح است.

تنبیه پنجم: فی تقدیم النهی علی الامر علی القول بالامتناع وقتی ما در مسأله اجتماع امر و نهی امتناعی شدیم و گفتیم شارع نمی‌تواند هم خطاب (اکرم عالماً) را به طور مطلق جعل کند و هم خطاب (لا تکرّم الفاسق) را به طور مطلق جعل کند به نحوی که مجمع هم اکرامش واجب و هم اکرامش حرام باشد پس لامحاله این دو خطاب در مجمع ما هم تعارض می‌کنند چون مقتضای خطاب هر یک به مدلول مطابقی با مقتضای خطاب دیگر به مدلول التزامی آن با هم تکاذب دارند مثلاً خطاب اول به مدلول مطابقی می‌گوید اکرام مجمع واجب است ولی خطاب دوم به مدلول التزامی می‌گوید اکرام مجمع واجب نیست و یا خطاب اول به مدلول التزامی خود می‌گوید اکرام مجمع حرام نیست در حالی که خطاب دوم به مدلول مطابقی خود می‌گوید اکرام مجمع حرام است، در این حال کدام خطاب را باید مقدم کرد.

مشهور علماء در این جا خطاب نهی را مقدم داشتند و برخی مانند مرحوم آخوند و مرحوم آقای خویی^۱ و مرحوم آقای صدر^۲ قائل به تساقط شدند و کسی قائل به تقدیم خطاب امر نشده است.

وجوهی برای تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر ذکر شده است وجه معروف و مشهور این است که مرحوم شیخ^۳ فرمود: اگر دو خطاب مطلق داشته باشیم که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه بوده و اطلاق در یکی شمولی و در دیگری بدلی باشد، اطلاق آن خطابی که شمولی است، در مجمع آن را بر اطلاق خطابی که بدلی است مقدم می‌کنیم مثلاً دو خطاب به صورت (اکرم عالماً و لاتکرم الفاسق) داریم، (عالماً) در خطاب اول اطلاق داشته و هم زید و هم عمر و هم بکر و هم خالد را شامل می‌شود، اطلاق لفظ عالم نسبت به این افراد بدلی است یعنی اگر یکی از این افراد علی البدل اکرام شود کافی است. اما در خطاب (لاتکرم الفاسق)، (الفاسق) اطلاق دارد و همه افراد مذکور را شامل می‌شود ولی اطلاق شمولی است یعنی تک تک این افراد را شامل می‌شود و اکرام هر یک حرام است، لذا گفته شد در (اکرم عالماً) یک حکم بیشتر نداریم اما در (لاتکرم الفاسق) به تعداد فاسق، نهی و حرمت داریم و و اگر چند فاسق را اکرام کردیم به همان تعداد معصیت انجام دادیم مرحوم شیخ فرمود: در موارد تعارض این دو خطاب در مجمع، اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است و در مجمع به خطاب (لاتکرم الفاسق) اخذ می‌کنیم.

مرحوم آخوند^۴ و مرحوم آقای خویی^۵ و مرحوم آقای صدر^۶ بر این کلام اشکال کردند که چه وجهی دارد که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم می‌کنید؟ صرف این که اطلاق شمولی است دلیل نمی‌شود که مقدم بر دیگری شود، هر دو ظاهر در اطلاق اند و هیچ یک اقوی نیست. مقتضای اطلاق (اکرم عالماً) این است که اگر زید را اکرام کردیم امثال حاصل شده است و خطاب (لاتکرم الفاسق) می‌گوید اگر زید را اکرام کردید معصیت کردید و

^۱ - المحاضرات ۴: ۱۱۱.

^۲ - البحوث ۳: ۷۷.

^۳ - المطارح: ۱۵۲.

^۴ - الکفایة: ۱۷۶.

^۵ - المحاضرات ۴: ۱۱۴.

^۶ - البحوث ۳: ۷۷.

مقتضای این خطاب این است که اکرام زید حرام است و مقتضای خطاب اول این است که اکرام زید حرام نیست و هیچ‌یک بر دیگری اظهر نیست و برآن ترجیح ندارد. این بحث به‌طور مبسوط در بحث تعارض ادله ذکر می‌شود، منتهی باید ببینیم کدام یک از دو وجه را باید اخذ کنیم؟ این یک بحث کبروی است و به دنبالش بحث صغروی مطرح می‌شود که آیا ما نحن فیه صغرای این بحث است یا نه؟

اما بحث کبروی: ما قبول داریم که در مجمع، ظهور اطلاق شمولی در (لا تکرّم الفاسق) اقوی و اظهر از ظهور اطلاق در (اکرم عالماً) است.

مشهور قائل‌اند که در مقام تکلم الفاظ را به زبان می‌آوریم و در مقام تفکر الفاظ را تخیل می‌کنیم — به این حالت در اصطلاح حدیث نفس گفته‌اند — و در هر دو مورد، با الفاظ به مفاهیم‌شان اشاره می‌کنیم و وقتی که مفاهیم را در نظر می‌گیریم لحاظ این مفاهیم هم‌آلی است و با آن به وراء آن اشاره می‌کنیم مثلاً گاهی با آن به فرد خارجی اشاره می‌کنیم مثل الانسان در جمله‌ی (الانسان یموت)، از لفظ انسان به مفهومش و از مفهوم به فرد خارجی اشاره می‌کنیم و گاهی با مفهوم به طبیعت اشاره می‌کنیم مثل (الانسان نوع)، ما در این جا با مشهور مخالفت کرده و گفتیم که چیزی بین الفاظ و وراء به‌عنوان مفهوم فاصله نمی‌شود و با الفاظ به وراء اشاره می‌کنیم. در ما نحن فیه وقتی گفته می‌شود: (لا تکرّم الفاسق)، متکلم بالفظ (الفاسق) به تمام افراد فاسق اشاره می‌کند و یکی از افرادش زید و دیگری عمرو است و وقتی گفته می‌شود: (اکرم عالماً)، لفظ (عالماً) به یک فرد نامعین اشاره دارد و آن فرد نامعین قابلیت تطبیق بر زید یا عمرو را دارد. با توجه به این بیان اگر به زید اشاره کنیم بگوییم اکرام زید حرام است با توجه به خطاب اول این کلام درست است ولی با توجه به خطاب دوم درست نیست که بگوییم اکرام زید واجب است زیرا (عالماً) به فرد نامعین اشاره دارد منتهی در مقام امثال، فرد نامعین را می‌توانم بر زید تطبیق کنم، پس زید مشارالیه فاسق هست ولی مشارالیه (عالماً) نیست به همین جهت می‌گوییم ظهور اطلاق در خطاب نیه اقوی از ظهور اطلاق در خطاب امر است زیرا عنوان (عالماً) عنوان مشیر به زید نیست ولی عنوان (الفاسق) عنوان مشیر به زید است و یک قاعده‌ای در محاورات داریم که اگر دو ظهور داشته باشیم که با هم تعارض دارند اقوی ظهوراً را بر اضعف ظهوراً مقدم می‌کنند و

اقوی ظهوراً را قرینه‌ی بر اضعف ظهوراً می‌دانند. لذا ما با فرمایش مرحوم شیخ و مرحوم میرزای نایینی هستیم.

بحث صغروی: آیا ما نحن فیه از بحث صغریات مسأله‌ی ذکر شده است؟ آیا تعارض دو خطاب (صلّ) و (لا تغصب) در مجمع، از نوع تعارض اطلاق شمولی با اطلاق بدلی است؟ یا این که دو اطلاق شمولی داریم که با هم تعارض کرده و تساقط می‌کنند؟

مشهور می‌گویند: ما نحن فیه از نوع تعارض اطلاق شمولی با اطلاق بدلی است. در مقابل مشهور گفته شد: در خارج دو فرض داریم: فرض اول این است که فرد هم می‌تواند در مکان مباح نماز بخواند و هم می‌تواند در مکان غصبی نماز بخواند - اصطلاحاً به این مورد می‌گویند مندوحه وجود دارد - در این مورد تعارض بین این دو خطاب، تعارض بین اطلاق شمولی و بدلی است، زیرا خطاب (صلّ) صرف الوجود صلاة را خواسته است که دو فرد دارد صلاة در مکان مباح و صلاة در مکان غصبی، و خطاب (لا تغصب) شمولی بوده و مطلق غصب را حرام کرده است ولی خطاب (صلّ) چون صرف الوجود صلاة را خواسته است اطلاقش بدلی است و با فرض تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی، صلاة در مکان غصبی مصادق منهی عنه بوده و باطل است. و فرض دوم این است که مندوحه وجود ندارد یعنی شخص قادر بر صلاة در غیر مغضوب نیست و فقط می‌تواند در مکان مغضوب نماز بخواند در این مورد، بین دو اطلاق شمولی تعارض است زیرا از یک طرف خطاب (لا تغصب) را داریم که می‌گوید: غصب مطلقاً حرام است من جمله غصبی که به صلاة باشد و از طرف دیگر خطاب (صلّ) را داریم که این خطاب دو دالّ دارد: یکی هیئت (صلّ)، و دیگری ماده (صلّ) که همان (صلاة) است. مفاد هیئت (صلّ) وجوب است و اطلاق دارد یعنی می‌گوید صلاة بر شما مطلقاً واجب است چه متمکن از صلاة در مکان مباح باشی، چه متمکن از آن نباشی. این اطلاق، اطلاق شمولی است نه بدلی زیرا مدلول هیئت دائماً اطلاقش شمولی است یعنی به هیچ شرطی مشروط نیست و فقط یک شرط عقلی دارد که شخص باید قادر باشد - پس در صلاة در مکان غصبی، تعارض دو اطلاق شمولی لازم می‌آید و اگر خطاب (لا تغصب) را مقدم کنیم تقدیم یکی از دو اطلاق شمولی بر اطلاق شمولی دیگر شده و این ترجیح بلامرجح است.

مرحوم آقای صدر جواب دادند که اطلاق هیئت امر، علی ای حال ساقط است و سقوط آن به خاطر تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر نیست و اصلاً نوبت به تعارض نمی‌رسد، زیرا ما گفتیم معنای (صل) وجوب صرف الوجود صلاة در مکان مباح است و در موضع عدم مندوحه، مکلف عاجز بر ایجاد این صرف الوجود است پس سقوط امر در این مورد به خاطر عدم قدرت بر ایجاد صرف الوجود صلاة در مکان مباح است و عاجز تکلیف فعلی ندارد بنابراین اطلاق هیئت در خطاب (صل) خود به خود ساقط است و این سقوط به خاطر قرینه‌ی عقلیه مذکوره - همان عدم قدرت بیان شده - است.

توضیح: در ما نحن فیه ما دو خطاب — (صل) و (لا تغصب) داریم و هر کدام یک ماده و یک هیئت دارند پس دو دال و دو مدلول داریم. مفاد هیئت در (صل) وجوب و مفاد ماده صلاة است و در (لا تغصب)، مفاد هیئت حرمت و مفاد ماده غصب است، خطاب (صل) هم به لحاظ هیئت و هم به لحاظ ماده اطلاق دارد و وجوبش به هیچ شرطی مشروط نیست و می‌گوید صرف الوجود صلاة مطلقاً واجب است چه در مکان غصبی باشد و چه در مکان مباح باشد، و خطاب (لا تغصب) می‌گوید غصب مطلقاً حرام است چه به فعل صلاة باشد و چه به غیر آن باشد پس ما در ما نحن فیه سه اطلاق شمولی و یک اطلاق بدلی داریم، اطلاق بدلی، اطلاق ماده‌ی صلاة در خطاب (صل) است و اطلاق هیئت در دو خطاب و اطلاق ماده‌ی غصب در خطاب (لا تغصب) شمولی است و این دو خطاب با هم متعارضند چون ما امتناعی شدیم و گفتیم شارع نمی‌تواند وجوب مطلق را برای نماز به نحو بدلیت و حرمت مطلق را برای غصب به نحو شمولیت جعل کند، پس باید از یکی از دو اطلاق رفع ید کنیم و آن اطلاق، اطلاق بدلی ماده است پس خطاب (صل) اطلاق بدلی در ماده‌ی صلاة ندارد تا شامل صلاة در مکان غصبی شود زیرا اطلاق شمولی را اظهر و اقوی از اطلاق بدلی می‌دانیم، پس اطلاق بدلی ماده‌ی صلاة در خطاب (صل) ساقط است و صلاة در مکان غصبی را شامل نمی‌شود و در موارد قدرت بر ایجاد صلاة در غیر مکان غصبی وجود ندارد، ولی سه اطلاق دیگر باقی می‌ماند و در این موارد ما اطلاق شمولی نهی را بر اطلاق شمولی امر مقدم نکردیم بلکه برای رفع تعارض، اطلاق شمولی در ماده و هیئت نهی را بر اطلاق بدلی در ماده‌ی امر مقدم کردیم و اطلاق هیئت امر در تعارض دخالتی ندارد زیرا متعلق امر به لحاظ افراد منحل نمی‌شود و با رفع ید از اطلاق ماده در امر، در مورد

عدم مندوحه، خطاب (صل) قید می خورد و اطلاقش خود بخود ساقط است و نیازی به تقدیم خطاب نهی بر خطاب امر نداریم. بنابراین اشکال مذکور وارد نیست.

تنبیه ششم: عبادات مکروهه

عباداتی در شریعت داریم که گفته شد مکروه هستند مثل قرائت قرآن را جنب و حائض، و صلاة در حمام، اشکال شده است که آیا کراهت با عبادت قابل جمع است؟ چون مکروه عملی است که مبعوض مولی است و عمل مبعوض قابل تقرب نیست و فرقی نمی کند که مبعوض تحریمی باشد یا کراهتی باشد.

توضیح: عبادات مکروه بر سه قسم است و هر کدام باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. قسم اول عباداتی است که فقط متصف به حکم تکلیفی می شود و متصف به صحت و فساد نمی شود مثل قرائت قرآن که یک عمل عبادی است — البته صحت در این جا یعنی در مورد قرائت قرآن، به معنای درست قرائت کردن اطلاق می شود ولی تعبیر (صحیح) به معنای مقابل (باطل) در مورد آن اطلاق نمی شود — فقهاء فتوا دادند بر شخص جنب و حائض مکروه است که بیش از هفت آیه از سوره غیر عزائم قرائت کند سؤال این است که چطور می شود این عمل عبادت باشد و مکروه هم باشد.

قسم دوم موردی است که عبادت متصف به صحت و فساد می شود و برای آن بدل وجود دارد مثل صلاة در حمام، که شارع صرف الوجود صلاة را خواسته است و ما می توانیم آن را در خانه یا مسجد یا مکان دیگر غیر از حمام نیز انجام دهیم با این که صلاة در حمام عبادت است ولی فتوا دادند که مکروه است.

قسم سوم این است که عبادت بدل ندارد مثل صوم روز عاشورا که بدل ندارد زیرا صوم روزهای دیگر تکلیف مستقلی دارد و ما به عدد روزهای سال غیر از روز عید فطر و عید قربان، صوم مستحبی داریم منتهی روزه روز عاشورا مکروه است، سؤال این است که صوم که عبادت است چطور می شود مکروه باشد؟

اما قسم اول: یعنی عبادتی که متصف به صحت و فساد نمی شود.

سه توجیه برای کراهت این قسم از عبادات ذکر شده است: توجیه اول این است: وقتی که می گویند از جنب و حائض قرائت قرآن مکروه است مراد این است که خود این عمل

محبوب است ولی آن درجه از محبوبیت و ملاکی که قرائت قرآن غیر جنب و حائض دارد در قرائت قرآن این دو فرد نیست پس مراد از مکروه بودن، اقل ثواب داشتن است. توجیه دوم این است که این کراهت ارشاد به ارجحیت ترک عمل از فعل آن است یعنی خواندن قرآن از افراد ذکر شده، ملاک و محبوبیت دارد و ترک قرائت قرآن هم ملاک و محبوبیت دارد ولی ملاک ترک قرائت قرآن از این افراد، اقوی از محبوبیت و ملاک فعل آن است. مرحوم آقای صدر بر این توجیه اشکال کرده است که بعد به آن اشاره می‌شود. بنا بر دو توجیه ذکر شده، نهی از قرائت قرآن ارشادی است نه مولوی تنزیهی. توجیه سوم این است که نهی از قرائت قرآن در این افراد نهی تنزیهی است نه ارشادی، یعنی بگوئیم قرائت قرآن از این‌ها، عملی مبنغوض است پس در این حال قرائت قرآن عبادت نیست.

به نظر ما ظاهر روایات و متفاهم عرفی از آنها همین توجیه است، زیرا ظهور نهی در مولویت بیشتر از ارشادیت است.

اما قسم دوم: عبادتی که متصف به صحّت و فساد می‌شود و بدل دارد. مرحوم آخوند^۱ در توجیه این قسم فرمودند که این نهی ارشاد به افضلیت سائر افراد و مرجوحیت این فرد بین افراد است بنابراین در این قسم، نهی مولوی تنزیهی نداریم بلکه معنایش این است که صلاة در حمام ملاک و محبوبیت دارد ولی مرجوح است.

اما قسم سوم: عبادتی که متصف به صحّت و فساد می‌شود و بدل ندارد، مثل کراهت صوم یوم عاشورا، نقل شده است که ائمه: مقید بودند که صوم این روز را ترک کنند. توجیهی که در قسم دوم گفتیم این‌جا معنا ندارد چون صوم هر روز تکلیف مستقلی است و صوم یوم عاشورا بدل ندارد و از طرفی فقهاء ملتزم شدند کسی که روز عاشورا روزه گرفت ثواب دارد و از طرف دیگر آن را مکروه می‌دانند.

مرحوم آخوند^۲ در توجیه این قسم فرمودند: صوم روز عاشورا ملاک دارد و با سایر روزها فرقی نمی‌کند و ترک روزه هم ملاک دارد زیرا مخالفت با بنی‌امیه است منتهی چون ملاک ترک اقوی است شارع از صوم نهی تنزیهی کرده است نه تحریمی، چون هنگام تراحم

۱- الکفایة: ۱۶۴.

۲- الکفایة: ۱۶۵.

ملاکین، اقوی الملائکین مقدم است، پس شارع نمی‌تواند به صوم یوم عا شورا امر کند زیرا استحباب باکراهت جمع نمی‌شود منتهی اگر کسی روزه گرفت چون روزه‌اش ملاک دارد عبادت است و صحیح است.

مرحوم آقای صدر^۱ بر این توجیه اشکال گرفتند و فرمودند اگر این صوم یوم عا شورا را بخواهیم صحیح بدانیم باید به نحو قربی باشد چون صوم عبادت است و به قصد قربت باید اتیان شود یعنی فعل را چون نزد خداوند ترجیح دارد انجام دهد و عملی که نزد خدا ترکش افضل است چگونه ممکن است که آن را چون فعلش نزد خدا ترجیح دارد انجام داد. این اشکال، در توجیه دوم قسم اول نیز می‌آید.

ما با فرمایش مرحوم صدر موافق هستیم زیرا در داعویت تقرّب برای عمل کافی است که انسان آن را به خاطر محبوبیت عمل نزد خدا، انجام دهد.

مرحوم آقای صدر در این قسم همان توجیهی را کردند که در قسم دوم اشاره شد ایشان در آنجا نهی را حمل بر ارشاد کردند یعنی شارع با نهی از نماز در حمام ارشاد کردند که ملاک صلاة در غیر حمام افضل است. در قسم سوم نیز همین توجیه را نمودند به این بیان که صوم یوم عا شورا بدل ندارد ولی نوع مکلفین این گونه هستند که تمام روزهای سال را روزه نمی‌گیرند بلکه بعضی از روزهای سال را روزه می‌گیرند لذا نهی از صوم یوم عا شورا ارشاد به این است که اگر شما می‌خواهید روزه بگیرید روزهای غیر عاشورا را برای آن انتخاب کنید چون ملاک صوم در آنها بیشتر است گرچه یوم عاشورا نیز ملاک و محبوبیت دارد لکن و محبوبیتش اضعف است بنابراین نهی از صوم یوم عاشورا را براساس نظر ایشان نهی تنزیهی نیست بلکه نهی ارشادی است برخلاف توجیه مرحوم آخوند که نهی از آن را نهی تنزیهی گرفتند.

این بیان فی نفسه اشکالی ندارد منتهی اشکال که وجود دارد این است که در خطاب (لا تصل فی الحمام) یک فهم عرفی وجود دارد که این نهی ارشاد به افضلیت سایر افراد صلاة است چون این عمل بدل دارد ولی در خطاب (لا تصم یوم عاشورا) این فهم عرفی وجود ندارد زیرا بدلی ندارد تا افضلیت سایر افراد از آن فهمیده شود.

تنبيه هفتم:

^۱ - البحوث ۳: ۸۴.

اگر در مسأله اجتماع امر و نهی امتناعی شویم — یا مطلقاً یا در خصوص عبادات کما هو المختار — و جانب نهی را مقدم کنیم و دو خطاب (توضاً) و (لا تعصب) داشته باشیم، وضوء با آب غصبی مصداق مأموریه نیست. حال اگر مضطر به وضوء با آب غصبی شدیم مثل این که ظالمی ما را مضطر به این کار کرد و ما را بر ترک آن تهدید نمود، در این صورت نهی از غصب مرتفع شده و حرمت، به خاطر اضطرار واقعاً ساقط می شود. سؤال این است که آیا اطلاق امر به وضوء شامل این وضوء مضطر الیه می شود و این وضوء فردی از مأموریه است یا فردی از آن نیست؟

علماء در این مسأله در دو مقام بحث کردند: مقام اول: جایی که اضطرار به سوء اختیار نباشد مثل این که ظالمی شخص را تهدید کند که از آب غصبی باید وضوء بگیرد و الا او را می کشد یا فلان ضرر را بر او وارد می کند. و مقام دوم: جایی که اضطرار به سوء اختیار باشد مثل این که شخص می داند که اگر به فلان مکان برود او را مضطر به وضوء با آب غصبی می کنند و او می تواند به آن مکان نرود ولی به سوء اختیارش به آنجا می رود.

مقام اول: فیما اذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار مشهور علماء گفتند در این مورد امر شامل فرد مضطر الیه می شود مثلاً اگر شخصی را مضطر کردند که آن لیوان را اتلاف کند، این اتلاف حلال می شود و اگر وضوء بگیرد صحیح است. زیرا در حال اضطرار وضوء مضطر الیه — یعنی غسلاتی که در وضوء انجام می گیرد — گرچه با آب غصبی است اما واقعاً حلال می شود و وضوء صحیح است یا این که شخص را مضطر کردند که با آب غصبی دست و صورتش را بشوید، اگر هنگام شستن دست و صورت قصد وضوء داشته باشد و ضویش صحیح است. لذا فقهاء گفتند مانعیت یک شیء در عبادات، اگر به خاطر امتناع اجتماع امر و نهی باشد در حال اضطرار مانعیت آن شیء از بین می رود مثلاً گفتند وضوء با آب غصبی باطل است چون اباحه آب شرط صحت وضوء است و غصبیت آب مانع است و اگر شخصی به اتلاف آب دیگران مضطر شد اگر با آن آب غصبی وضوء بگیرد وضویش درست است و این مانعیت، مانعیت عقلی گفته می شود چون از باب امتناع اجتماع امر و نهی است، و اگر در جایی مانعیت شرعی بود مثلاً مانعیت به خاطر رایب بود مثل (لا تصل فی و برما لا یؤکل لحمه) و شخصی به خاطر اضطرار، و بر ما لا یؤکل لحمه را به تن کند او نمی تواند با این لباس نماز بخواند زیرا شرط لباس نمازگزار این است که نباید از ما لا یؤکل لحمه باشد پس

در این حال نمازش علی القاعده باطل است گرچه دلیلی داریم که نماز در هیچ حال ساقط نیست و به خاطر این دلیل علی خلاف قاعده می‌گوییم شخص مضطر الیه مکان به نماز در همین لباس است و اگر این دلیل را نداشتیم بر طبق قاعده می‌گفتیم که نماز باطل است چنانچه در باب طواف می‌گوییم اگر شخصی مضطر شد که لباسی که از میت تهیه شد را بپوشد و لباس احرام او از میت باشد طوافش باطل است چون در طواف نباید لباس از میت باشد و فرض این است که او قادر بر این شرط نیست پس او قادر بر انجام طواف نیست و تکلیفش ساقط می‌شود.

در مقابل مشهور میرزای نایینی رحمه‌الله علیه فرمود: حتی در حال اضطرار نیز وضوء با آب غصبی مصداق مأموریه نیست و وضوء باطل است چون این وضوء در واقع امر نداشته است گرچه حرمت استفاده از آب به خاطر اضطرار از بین رفته است و این عمل جایز است ولی وضوء باطل است.

برای کلام مرحوم میرزای نایینی وجوهی ذکر شده است و ما به دو وجه اشاره می‌کنیم: وجه اول: از مرحوم میرزای نایین نقل شده که فرمود: در حرام مثل غصب ملاکی است که موجب ثبوت دوک برای غصب شده است یکی حرمت که حکم تکلیفی است و یکی مانعیت از صحت عبادت که حکم وضعی است. حال اگر ما به این حرام مضطر شدیم آیا اضطرار هر دو حکم را برمی‌دارد یا فقط حرمت را برمی‌دارد؟ آنچه که دلیل قائم شد که با اضطرار مرتفع می‌شود فقط حرمت است و روایت (ما من محرم الا وقد احله الاضطرار) اشاره به ارتفاع حکم تکلیفی یعنی حرمت، به سبب اضطرار است.

بر این وجه اشکالی شد به این که بعد از اضطرار شما قبول دارید که خطاب نهی ساقط می‌شود و این خطاب شخص مضطر را شامل نمی‌شود، پس از کجا شما می‌فهمید که ملاک غصب هنوز باقی است، ما دلیلی بر وجود ملاک نداریم زیرا فرض این است که خطاب نهی ساقط شده است پس اطلاق خطاب (توضاً) این فرد از وضوء با در برمی‌گیرد.

وجه دوم: هر خطاب نهی دو مدلول دارد اول: مدلول مطابقی که از هیئت (لاتصّب) استفاده می‌شود و آن مدلول حرمت غصب است و دوم: مدلول التزامی آن که مبغوضیت عمل است، به خاطر اضطرار، مدلول مطابقی نهی — یعنی حرمت غصب — برداشته شد و دلیلی نداریم که مدلول التزامی آن — یعنی مبغوضیت غصب — از بین رفته شد پس به این

مدلول التزامی خطاب (لا تعصب) اخذ می‌کنیم و عمل مبغوض هم قابل تقرّب نیست پس وضوء با آب غصبی باطل است.

بر این وجه دو اشکال وارد است یک اشکال مبنایی و یک اشکال بنایی. اشکال مبنایی این است که مدلول التزامی بعد از ساقط مدلول مطابقی، گرچه به نظر مرحوم میرزا باقی است. این بنا بر مبنای ایشان درست است اما بنا بر مبنای سقوط مدلول التزامی به دنبال سقوط مدلول مطابقی — کما هو المختار — این کلام درست نیست. دلیل تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی در سقوط، این است که مدلول التزامی مدلول دوم و مستحلّ نیست بلکه این مدلول تحلیل همان مدلول مطابقی است پس یک مدلول بیشتر نداریم.

و اشکالی بنایی این است تفکیک بین مدلول التزامی و مدلول مطابقی در جایی است که ظهور کلام در مدلول مطابقی منعقد شود و از حجّیت ساقط شود، در این صورت می‌گوییم که مدلول التزامی ساقط نشده است اما اگر از اول، کلام در مدلول مطابقی ظهور پیدا نکرد جایی برای تفکیک دو مدلول نمانده و اصلاً تفکیک دو مدلول معنا ندارد.

اضطرار دو صورت دارد: اضطرار عرفی، که در مورد آن تکلیف نامعقول نیست مثل این که مکره می‌گوید یا با آب غصبی و وضوء بگیر، یا تو را کتک می‌زنم، در این مورد اشکال ندارد که شارع تکلیف را جعل کند و بگوید این غصب بر تو حرام است کما این که در باب دماء، فقهاء این نظر را دارند. صورت دوم اضطرار عقلی است و در موردی است که تکلیف در آن نامعقول است زیرا قدرت وجود ندارد مثل موردی که آب حتماً تلف می‌شود و اختیاری در حفظ آن نیست در این صورت تکلیف به حرمت غصب، عقلاً ممکن نیست پس خطاب (لا تعصب) شامل این مضطر نمی‌شود و با عدم وجود مدلول مطابقی شامل این مضطر، معنا ندارد که بگوییم با سقوط مدلول مطابقی، مدلول التزامی به حال خود باقی می‌ماند.

خلاصه این که اولاً مبنای مرحوم میرزا در تفکیک دو مدلول در سقوط را نمی‌پذیریم و ثانیاً بر فرض پذیرش این مبنا، تفکیک را در مضطر عرفی می‌پذیریم نه مضطر عقلی.

مقام دوم: فیما اذا كان الاضطرار بسوء الاختيار

مثل این که مشخص به اختیار خودش در خانه‌ی غصبی داخل شود و اگر بخواهد از آن مکان خارج شود وقت نماز می‌گذرد، سؤال این است که آیا امر به صلاة نسبت به این شخص ثابت است یا نه؟

در این مقام دو مسأله داریم: مسأله اول: حکم خروج از مکان غضبی و مسأله دوم: حکم
صلاة در حال خروج.
اما مسأله اول:

شخص قبل از این که در مکان غضبی وارد شود بلا اشکال هر تصرفی در مکان غضبی
حرام است - هر تصرف به ورود و هم تصرف به مکث و هم تصرف به خروج - زیرا هر سه
تصرف در ملک غیر است و هنگامی که شخص در مکان غضبی وارد شد تصرف به ورود را
مرتکب شد و معصیت کرد و با مکث در مکان غضبی، این تصرف را هم مرتکب شد و
معصیت کرد، حال آیا تصرف خروجی حرام است یا نه؟ باید بگوییم تصرف خروجی بر او
حرام فعلی نیست زیرا اگر تصرف خروجی بخواهد حرمت فعلی داشته باشد معنایش این
است که شخصی که داخل مکان غضبی شد نباید از آن خارج شود، و این احتمال باطل
است زیرا شخص، هرچه بیشتر توقف کند معصیت بیشتری را مرتکب می شود، بلکه برای
تصرف خروجی عقاب ثابت است یعنی شارع مقدس همان گونه که بر تصرف ورودی و
تصرف مکثی عقاب می کند به خاطر تصرف خروجی نیز عقاب می کند زیرا شخص عاصی،
نسبت به حرمت تصرف خروجی که از اول - قبل از ورود به مکان غضبی - متوجه او بود
مخالفت کرده است ولی با ورود به مکان غضبی حرمت تصرف خروجی از بین می رود زیرا
در این شخص قدرت بر ترک این منهی عنه را ندارد و معنای (الامتناع بالاختیار لا ینافی
الاختیار) این نیست که وقتی عمل غیر اختیاری شد تکلیف باقی است، زیرا بقاء تکلیف در
این صورت لغو است چون انسان قدرت ترک منهی عنه را ندارد، بلکه معنای جمله مذکور
این است که قبیح نیست که شخص را بر عمل غیر اختیاری که مسبب از اختیار خودش
است عقاب کنند. بنابراین این تصرف خروجی حرمت فعلی ندارد و از باب مقدمه برای ترک
حرام، وجوب عقلی پیدا می کند.

مسأله دوم: حکم صلاة در حال خروج

بحث ما جایی است که بعد از خروج از مکان غضبی وقتی برای انجام نماز نمی ماند و
هیچ راهی نیست جز این که شخص حین خروج، نماز را بخواند. یک نظر این است که نماز
در مکان غضبی به تمام اجزایش مصداق غضب است و یک نظر این است که جزیی از نماز
مصداق غضب است و آن جزء سجود است و اجزاء دیگر مصداق غضب نیست، در این صورت

شخص باید نماز را بدون سجود ایجاد کند زیرا متمکن از سجود نیست و برای سجود باید اشاره کند و اگر گفتیم تمام اجزاء نماز مصادق غصب است، در این حال علی القاعده باید قائل به سقوط تکلیف به نماز شویم زیرا در مسأله‌ی اجتماع امر و نهی — یا مطلقاً، یا در خصوص عبادات — قائل به امتناع شدیم، منتهی دلیل خاص داریم که می‌گوید نماز در هیچ حالی ترک نمی‌شود گرچه در مکان غصبی باشد پس شخص در حال خروج از مکان غصبی باید نماز را بخواند و از اطلاق دلیل خاص ذکر شده می‌فهمیم که این تصرف خروجی در حال نماز، مبعوض هم نیست.

تنبيه هشتم: فی تطبیقات فقهیه لم سألته الاجتماع برای مسأله اجتماع امر و نهی فروعی از فقه ذکر شده است و ما چند فرع را مطرح می‌کنیم:

فرع اول: صلاة در دار غصبی

گفته شد که صحت و بطلان این نماز متوقف بر مسأله اجتماع امر و نهی است. بنابر قول به جواز اجتماع، این نماز صحیح است و بنابر قول به امتناع — مطلقاً یا در خصوص عبادات — این نماز باطل است. بحث این است که آیا اجتماع صلاة و غصب، اجتماع موردی است یا اجتماع مصادقی است به عبارت دیگر آیا ترکیب صلاة و غصب ترکیب انضمامی است یا ترکیب اتحادی است؟

مراد از اجتماع موردی این است که دو شیء بر محل واحد و معروض واحد وارد شوند مثل صلاة و نظر به اجنبیه، که دو فعل هستند که همزمان از یک نفر — معروض واحد — صدر می‌شوند این نحوه اجتماع را اجتماع موردی می‌گویند و هم قائل به جواز اجتماع و هم قائل به امتناع، قائل به جواز اجتماع موردی شده‌اند مثال دیگر اجتماع موردی اجتماع علم و ایمان در یک شخص است چون دو شیء در محل واحد با هم جمع شده‌اند و ترکیب این دو شیء در محل واحد با هم جمع شده‌اند و ترکیب این دو شیء ترکیب انضمامی است. و مراد از اجتماع مصادقی این است که یک موجود مصادق دو مفهوم یا دو شیء باشد مثلاً اجتماع عالم و مؤمن در زید اجتماع مصادقی است چون زید هم مصادق عالم و هم مصادق مؤمن است ولی اجتماع علم و ایمان اجتماع موردی است و شیئی را نداریم که هم مصادق علم و هم مصادق ایمان باشد.

نزاع در صلاة در دار غصبی به این برمی‌گردد که آیا اجتماع صلاة و غصب اجتماع موردی است یا اجتماع مصداقی است؟ اگر اجتماع موردی باشد نماز صحیح است و اختلافی در آن نیست چه قائل به جواز شویم و چه قائل به امتناع شویم، و اگر اجتماع مصداقی باشد بنابر قول به امتناع اجتماع، نماز در دار غصبی باطل است و در این مسأله که نماز عبادت است کسانی که قائل به جواز هستند در مسأله‌ی نماز قائل به امتناع هستند.

برای روشن شدن این مطلب که اجتماع صلاة و غصب اجتماع مودی است یا اجتماع مصداقی است باید حقیقت صلاة و غصب را بیان کنیم. مشهور قائل شدند که حقیقت صلاة مرکب از فعل و وضع است، بعضی از اجزاء صلاة در مقوله‌ی فعل داخل‌اند و بعضی دیگر در مقوله‌ی وضع داخل‌اند، تکبیر و قرائت و ذکر رکوع و ذکر سجود و تسبیحات اربعه و تشهد و تسلیم از مقوله‌ی فعل هستند قیام و رکوع و سجود و جلوس از مقوله‌ی وضع هستند - منتهی در سجود اختلاف شده است که آیا از مقوله‌ی فعل است یا از مقوله‌ی وضع است - به مجموعه‌ی این‌ها نماز گفته می‌شود.

در سجود اختلاف است که آیا هیئت سجده، جزء صلاة است یا نهدن ثقل پیشانی بر زمین، جزء صلاة است. بنابر فرض اول، سجده از مقوله‌ی وضع است و بنابر فرض دوم، از مقوله‌ی فعل است. ما قائلیم که تمام اجزاء صلاة، فعل است و جزیی از آن داخل در مقوله‌ی وضع نیست. مراد از قیام، قیام حال تکبیر و قرائت است و مراد از جلوس، جلوس در حال تشهد و تسلیم است این‌ها از اجزاء نماز نیستند بلکه شرط صحت تکبیر و قرائت است که در حال جلوس باشد پس این‌ها جزء صلاة نیستند و رکوع اگر به معنای خم شدن و دولا شدن باشد از مقوله‌ی فعل است و همچنین سجده اگر به معنای نهادن پیشانی بر زمین باشد از مقوله‌ی فعل است اما هیئت رکوع و خم بودن و هیئت سجده و ساجد بودن جزء نماز نیست، ما معتقدیم که خم شدن و دولا شدن، رکوع و جزء صلاة است و نهادن ثقل پیانی بر زمین، سجود و جزء صلاة است و این را از ادله استفاده می‌کنیم زیرا رکوع به معنای خم شدن که معنای مصدری است از آن مشتقاتی از قبیل (ارکعوا) داریم و رکوع به معنای هیئت که اسم حدث است و معنای مصدری ندارد از آن مشتقی نداریم، لذا فقهاء گفتند اگر شخص بنشیند و فراموش کند که رکوع را انجام دهد باید برگردد و بایستد و به رکوع خم شود و اگر به همان حالت به رکوع برود بدون این که بایستد نمازش باطل است پس رکوع به حالت خم

شدن و دولاً شدن گفته می‌شود و همین فعل جزء صلاة است، نتیجه بیان ما این شد که همه‌ی اجزاء صلاة از افعال اند چه به لسان اداء شوند و چه به جوارح دیگر انجام گیرند. در نیت هم اختلاف شده است که آیا جزء صلاة است یا شرط آن است و ما قائلیم که نیت شرط است و محقق عبادیت عبادت است.

اما حقیقت غصب: افعال انسان بر دو قسم تقسیم می‌شود افعال جوانحی و افعال جوارحی. افعال جوانحی مثل تفکر و تخیل و تصور و حکم و اسناد و افعال جوارحی مثل راه رفتن و نشستن و ایستادن و امثال ذلک. گاهی برای هر یک از این افعال اسم داریم مثلاً راه رفتن اسم فعل خاصی است و همچنین ایستادن و نشستن اسم فعل خاصی هستند و گاهی برای مجموعه‌ای از افعال اسم داریم و این اسم مختص یک فعل نیست مثل احترام که به فعل‌های گوناگون و اشکال گوناگون محقق می‌شود به این اسماء، عناوین ثانوی می‌گویند یکی از این عناوین غصب است که اسم برای فعل خاصی نیست و گاهی نشستن یا ایستادن یا راه رفتن یا خوردن یا بودن در یک مکان، غصب می‌شود و علماء گفتند اگر شارع از عناوین اولیه نهی کند خود آن عنوان اولی حرام است و اگر از عناوین ثانوی نهی کند خود افعال حرام می‌شوند مثلاً بودن در یک مکان که عنوان غصب می‌گیرد خود این بودن در آن مکان، حرام می‌شود و این جای بحث نیست که غصب عنوان ثانوی است. اما حقیقت غصب چیست؟ گفت شد حقیقت غصب، تصرف در ملک غیر به غیر رضای او است. براین تعریف نقض‌هایی وارده شده است و مواردی وجود دارد که تصرف هست ولی غصب نیست مثلاً اگر برای رفع خستگی نشستیم و به دیوار خانه‌ای تکیه دادیم اگر صاحب آن خانه بگوید من راضی نیستم که به دیوار خانه‌ام تکیه داده‌ای، عرفاً به این فعل ما غصب گفته نمی‌شود در حالی تصرف در ملک غیر بدون رضایت اوست.

تعریف دوم این است که غصب، تصرف عدوانی در ملک غیر است بنابراین تعریف هر تصرفی در ملک غیر بدون رضایت او غصب نامیده نمی‌شود. تصرف عدوانی یعنی تصرفی که در نزد عقلاء تعدی به ملک غیر شده باشد و در مثال مذکور، تکیه به دیوار تعدی و ظلم عند العقلاء محسوب نمی‌شود. بر این تعریف نیز اشکال کردند که اگر یک شخصی سنگی را بردارد و به دیوار خانه مردم بکوبد و نمای آن دیوار را مخدوش کند این تصرف بلا شک در نزد عقلاء تعدی و ظلم است ولی عقلاء به این شخص غاصب نمی‌گویند.

تعریف سوم این است که غصب استیلاء بر ملک غیر به نحو عدوانی است استیلاء یعنی مال تحت سلطه‌ی غاصب درآید. این معنا را ما برای غصب قبول داریم.

اما در شریعت کدام یک از این سه تصرف ذکر شده، حرام شمرده شده است؟ سومی هم از مصادیق غصب و هم از مصادیق ظلم است و از هر دو جهت حرام است و دومی به عنوان ظلم حرام است ولی غصب نیست. اما قسم اول بعضی گفتند حرام است و دلیل آن صحیحیه‌ی (لا یحل مال امرء مسلم الا من طیب نفسه)^۱ است مگر جایی که شارع اجازه داده باشد مثل موارد حق مارّه ولو مالک را ضی نباشد بلکه اگر تصریح به عدم رضایت کرده باشد شاید عرف این را تعدی ببیند و حرام باشد، اما اگر تصریح به عدم رضایت نکرده باشد چون شارع اجازه داده است حرام نیست ما فقہیاً این را قبول نداریم و گفتیم دلیل نداریم که تصرف در ملک غیر بدون رضایتش حرام باشد اما دلیل بر حرمت قسم دوم و سوم تصرف داریم، و گفتیم در این روایت یک مرتکزی در اذهان وجود دارد که تصرف عدوانی فقط، قبیح است و حتی غصب هم از اقسام تصرفات عدوانی است و در این روایت ذهن منصرف به تصرف عدوانی است و اگر واقعاً مولی بخواهد این تصرف را هم حرام کند باید قید کند که مال مسلمان ولو من غیر عدوان هم باشد حلال نیست مگر این که از طیب نفسش باشد، پس در جایی که عند العقلاء تصرف عدوانی شمرده نشود حرام نیست مثل اکل مارّه و غسل از انهار کبیره و مرور از اراضی کبیره بدون حصار.

اما در ما نحن فیه واجب نماز است و حرام تصرف عدوانی در ملک غیر است و نماز مجموعه‌ای از افعال است که باید ببینیم کدامیک از این افعال تصرف در ملک غیر است. مواردی ذکر شده است یک مورد عبارت از اشغال فضا در حال صلاه در دار غصبی است زیرا در حال نماز فضایی از ملک غیر که بدن در آن قرار دارد اشغال می‌شود پس اشغال این فضا به نحو عدوانی حرام است و نمی‌تواند مصداق واجب باشد جواب این بیان این است که اشغال فضا از اجزاء نماز نیست پس نماز باطل نیست.

مورد دوم — که به لحاظ آن گفتند ترکیب اتحادی است و اجتماع امر و نهی لازم می‌آید — این است که از اجزاء نماز ذکر تکبیر و قرائت و اذکار دیگر است و با این افعال در هوا ایجاد موج می‌کنیم و تکلم علت تامه موج هوا است و هوا ملک غیر است پس تکلم علت

^۱ - الوسائل ۲۵: ۳۸۶.

تامه‌ی فعل حرام است. از این کلام دو جواب دادند اولاً هوا ملک صاحب زمین نیست زیرا زمین و فضای آن زمین تا مقداری ملک صاحب آن است اما هوا ملک صاحب زمین نیست و ثانیاً اگر قبول کنیم که هوا ملک غیر است گفتیم تصرف عدوانی حرام است نه صرف تصرف در ملک غیر.

مورد سوم این است که گفته شد رکوع و سجود از افعال است و این افعال مستلزم اشغال فضایی است که قبلاً اشغال نشده بود زیرا در حال رکوع فضای جدیدی غیر از فضای حال قیام اشغال شده است پس این فعل مستلزم فعل حرامی است وقتی اشغال فضا حرام باشد رکوع که مستلزم اشغال فضای جدید است خودش حرام می‌شود زیرا همان طوری که خود فعل حرام، حرام است مستلزم فعل حرام نیز حرام است. این کلام نیز درست نیست، ما قبول کردیم که رکوع مستلزم اشغال است و این را هم قبول داریم که اشغال ملک دیگران عدواناً حرام است ولی کسی که ایستاده است و بعد به رکوع می‌رود این تصرف جدید تصرف عدوانی شمرده نمی‌شود غیر از آن تصرفی که در حال قیام داشته است یعنی عقلاء این حالت جدید از اشغال را تصرف عدوانی نمی‌دانند پس اصل بودنش حرام است اما دولا شدنش و سجده رفتنش حرام نیست.

مورد چهارم سجود است. گفتند سجود عبارت از این نیست که شما آن حالت خاص را ایجاد کنید بلکه عبارت از وضع ثقل پیشانی بر زمین است بنابراین همین که پیشانی بر زمین تماس پیدا کرد سجده حاصل نمی‌شود بلکه باید بر زمین اتکاء داشته باشد. بنابراین مبنا بلاشکال با سجده، تصرف در ملک غیر حاصل می‌شود اما این تصرف عدوانی نیست برای کسی که در خود مکان غصبی است. بلکه اگر کسی در مکان مباح بایستد و هنگام سجده سرش را بر روی مکان غصبی بگذارد یا سرش را بر مهر غصبی بگذارد یا آن را بر فرش غصبی بگذارد یا سوادش را بر مهر غصبی بگذارد یا آن را بر فرش غصبی بگذارد این تصرفات عدوانی است ولی کسی که به مکان غصبی رفت یا روی فرش مردم رفت ولی بر مهر خودش سجده کرد این تصرف جدید در ملک غیر، تصرف عدوانی شمرده نمی‌شود ولی اگر در مکان غصبی در خارج از فرش بایستد و روی فرش سجده کند تصرف عدوانی است. بنابراین در موارد ذکر شده از افعال نماز، در چهار موردی که ذکر شد هیچ‌یک تصرف عدوانی در ملک غیر شمرده نمی‌شود و نماز در دار غصبی صحیح است مگر جایی که

سجده، تصرف عدوانی حساب شود. بله روایاتی داریم که نماز در دار غصبی را باطل دانسته‌اند ولی این روایات سند صحیحی ندارد.

نکته: گفتند حقیقت سجده وضع الجبهه علی الارض است لذا بعضی از فقهاء — مثل مرحوم آقای تبریزی — نماز در هواپیما را در حال اختیار اشکال کردند گرچه گفتند که مراد از علی الارض، مباشرت جبهه با ارض نیست لذا بر روی فرش و تخت و کشتی می‌توان نماز خواند زیرا همه‌ی این‌ها فی‌النهایه به زمین متصلند ولی در هواپیما اگر همه‌ی شرایط نماز من جمله استقبال هم جمع باشد این شرط سجده که علی الارض باشد محقق نیست ولی ما گفتیم این بیان در حقیقت سجده صحیح نیست بلکه حقیقت سجده این است که پیشانی انسان به چیزی اتکاء داشته باشد به همان هیئتی که در سجده مقرر است کافی است لذا اگر ممکن باشد که فرش معلق در هوا باشد انسان بر روی آن می‌تواند نماز بخواند بنابراین (علی الارض) هیچ خصوصیتی ندارد و از باب غلبه و مثال است و مهم جایی است که پیشیانی بر آن اتکاء داشته باشد و سجده تحقق پیدا کند.

این تمام کلام در فرع اول بود و به حسب صناعت گفتیم نماز در دار غصبی اشکالی ندارد.

فرع دوم: نماز در لباس غصبی

از فروعی که در فقه مطرح شد این است که آیا نماز با لباس غصبی باطل است یا نه؟ آن‌چه که می‌خواهیم مطرح کنیم خصوص نماز نیست بلکه — مثلاً — لباس احرام اگر غصبی باشد چه حکمی دارد این مسأله نیز داخل بحث است.

لباس اعم از ساتر فعلی و غیر آن است. ساتر فعلی به لباسی گفته می‌شود که بالفعل ساتر عوره باشد حال اگر مردی پیراهن بلند پوشید و زیرش شلوار و روی آن قبا پوشید ساتر فعلی او سه لباس است پس مراد از ساتر فعلی آن قسمتی از لباس که عورت را ستر کرده، نیست بلکه مراد کل لباس است. در مقابل آن، غیر ساتر فعلی است یعنی، آن‌چه که فعلاً ساتر نیست مثل پیراهن کوتاه یا عبای نازک، که ساتر نیستند اما عبای کلفت که ساتر احد العورتین است در محل بحث داخل است.

این که گفته شد لباس مصلی باید طاهر بوده و غضبی نباشد اعم از ساتر مراد است البته بعضی آن را فقط در ساتر شرط کردند و کسانی این شرط را گذاشتند آن را از باب امتناع اجتماع امر و نهی ذکر کرده‌اند.

دو وجه برای بطلان نماز در لباس غضبی ذکر کرده‌اند.

وجه اول: یکی از اجزاء نماز تستر است و تستر به لباس غضبی حرام است پس نماز در لباس غضبی هم حرام است و حرام نمی‌تواند مقرب باشد بنابراین نماز باطل است. اگر این دلیل تمام باشد شامل لباس غیر ساتر نمی‌شود زیرا این وجه اباحه‌ی لباس ساتر را معتبر می‌داند.

اشکال: تستر جزء نماز نیست بلکه شرط آن است و گفته شد که اجزاء عبادت عبادی هستند ولی شرایط آن لازم نیست عبادی باشند پس حرمت تستر به لباس غضبی دلیل بر حرمت نماز و بطلان آن نیست.

عمده وجه دوم است که گفتند یکی از اجزاء نماز رکوع و دیگری سجود است و این دو مستلزم تصرف در ملک غیر است زیرا با رکوع و سجود در لباس غیر، تصرف می‌شود و همان طوری که یک شیء حرام است علت تامه‌ی آن نیز حرام است اگر این دلیل تمام باشد مختص به ساتر نیست بلکه غیر ساتر را نیز شامل می‌شود.

براین وجه سه اشکال وارد شد:

اشکال اول: آن چه که جزء نماز است هیئت رکوع و هیئت سجود است و رفتن به این هیئت خارج از حقیقت نماز است و مقدمه‌ی اجزاء آن است، پس ولو رفتن به این هیئت حرام باشد نماز باطل نمی‌شود چون این‌ها مقدمه‌ی اجزاء نمازاند نه اجزاء نماز.

جواب: هیئت رکوع و هیئت سجود جزء نماز نیست بلکه فعل رکوع رفتن و به سجده رفتن جزء نماز است.

اشکال دوم: مرحوم آقای صدر فرمودند^۱: در این مواردی که لباس غضبی را می‌پوشیم و به رکوع و سجده می‌رویم تصرف در لباس غضبی شده است و این تصرف حرام است و علت تامه این حرام نیز حرام است و علت تامه‌ی غضب رکوع رفتن نیست بلکه این رکوع رفتن جزء علت تامه‌ی غضب است و جزء علت تامه حرام، حرام نیست، جزء دیگر علت تامه

^۱ - البحوث ۳: ۴۸.

غصب، ابقاء ثوب در بدن است لذا اگر لباس غصبی درآوریم و بعد به رکوع برویم تصرف در لباس غصبی انجام نگرفته است و ابقاء ثوب از اجزاء نماز نیست.

جواب: این که ایشان فرمودند: رکوع و سجود علت تامه‌ی تصر در ثوب نیست، این واضح است اما این که گفته می‌شود علت تامه‌ی حرام، حرام است و جهش این است که — مثلاً — وقتی شارع می‌گوید کذب حرام است معنایش این نیست که فقط ایجاد مباحثی کذب حرام است بلکه معنایش این است که کذب از شما محقق شود و فعل کذب عرفاً به شما مستند شود. سؤال این است که این تصرف در ثوب — در ما نحن فیه — عرفاً به رکوع و سجود مستند است یا به آن مستند نیست در حالی که رکوع و سجود فعل من است. اگر عرف این تصرف را مستند به رکوع دید خود رکوع حرام می‌شود چون ادله حرمت غصب شامل آن می‌شود و اگر عرف این تصرف را مستند به رکوع و سجود ندید اینها حرام نیستند و به نظر می‌رسد که عرف آن را مستند به رکوع و سجود می‌بیند.

اشکال سوم: ما قبول داریم که رکوع، تصرف در این ثوب است ولی تصرف عدوانی نیست بلکه اگر لباس به حدی ظریف باشد که خود صاحبش، هنگام نماز آن را به تن نمی‌کند چون در حال رکوع و سجود به درزها و کوه‌های آن فشار می‌آید در این صورت خود رکوع و سجود را تصرف عدوانی می‌دانیم و در این حال نماز باطل است.

فرع سوم: الصلاة فی موضع مستلزم للهتک

فقها در مواردی فتوا به بطلان نماز دادند و گفتند که این صلاة مصداق هتک است و از مواردی است که هتک حرام است و محال است که شارع مقدس هم هتک را حرام کند و هم آن را مصداق مأموریه بداند پس این موارد، از موارد امتناع اجتماع امر و نهی است دو مورد برای این فرع ذکر شده است: یکی موردی است که شخص در جلوی مرقد شریف معصومین: نماز بخواند زیرا این نماز مصداق هتک بوده و حرام است و نمی‌تواند مصداق مأموریه باشد. در این مورد تارة بحث در این است که آیا این عمل واقعاً هتک است یا نه؟ و تارة بحث در این است که آیا اگر این عمل هتک شد نماز باطل است یا نه؟ اما بحث اول بستگی به اذهان عرف دارد که آیا واقعاً این عمل را هتک می‌دانند یا نه؟ بلکه اگر فتوای علماء، آیا اذهان عرف آن را هتک می‌بیند یا نه؟ محقق هتک باشد و در بین مردم مکان دیگر هتک نباشد حال ولو به خاطر فتوا یا ذهنیت مردم خاص این عمل هتک به شمار

آید، و اما بحث دوم که اگر اذهان عرف این عمل را هتک دانستند در این حال آیا نماز باطل است یا نه؟ اگر هتک به خاطر این است که انسان در حال نماز پشت به مرقد معصوم: کرده است در این حال ترکیب انضمامی است و مانند نظر به اجنبیه در حال نماز است و نماز درست است. و اگر پشت به مرقد را هتک نبینند بلکه اقدام به نماز در آن محل را محقق هتک بدانند این جا نیز نماز درست است زیرا اقدام به نماز غیر از نماز است و صورت سوم این است که خود نماز مصداق هتک باشد اگر این طور باشد نماز باطل است ولی به نظر نمی رسد که خود نماز مصداق هتک باشد بلکه یکی از دو صورت قبل، مصداق هتک است اما آن گونه که فقهاء فتوا دادند خود نماز را مصداق هتک دانسته اند.

مورد دوم این است که انسان در جایی که نماز جماعت برقرار شده است نماز فرادی بخواند به این صورت که تشکیک در عدالت امام جماعت نموده است ارگ این عمل عرفاً اهانت حساب شود و امام جماعت کسی باشد که هتک او جایز نیست با این دو شرط، بعضی از فقهاء فرمودند: نماز باطل است زیرا این نماز مصداق هتک است و هتک حرام است پس نماز نمی تواند مصداق مأموریه باشد.

این فرمایش ظاهراً صحیح نیست و نماز این شخص صحیح است زیرا نفس صلاة مصداق هتک نیست بلکه هتک یا مستند به عدم اقتداء به امام جماعت است که در این صورت ترکیب انضمامی است و یا به خاطر صفت این نماز که فرادی است هتک صورت گرفته است و صفت نماز غیر از خود نماز است پس در این جا نیز ترکیب نماز و هتک، انضمامی است و نماز مصداق مأموریه بوده و صحیح است.

فرع چهارم: وضوء و غصب

از این فرع چند مورد تفریع می شود:

تفریع اول: وضوء با آب غصبی است، در این مورد وضوء باطل است زیرا این عمل عبارت از غسلتان و مسحتان است — اگر نیت را شرط آن بدانیم نه جزء آن — ، اگر با آب غصبی وضوء بگیریم غسلتان هم مصداق وضوء می شود — چون جزء وضوء است — و هم مصداق حرام است و بنابر قول به امتناع — مطلقاً یا در خصوص عبادات — این وضوء باطل است. حال اگر کسی با آب مباحی وضوء گرفت و بعد از این که دست و صورتش را شست، مالک آن آب بگوید من راضی نیستم که در این آب تصرف کنی، آیا شخص مکلف می تواند با آن مسح

بکشد؟ بعضی گفتند جایز نیست زیرا آن رطوبت باقیمانده هنوز در ملک صاحبش است و تصرف در آن بدون رضایتش جایز نیست. به نظر ما این کلام درست نیست، زیرا رطوبت باقیمانده در تحت ملک او نیست و حقی در آن ندارد لذا شخصی که دست و صورتش را با آن آب شسته است می‌تواند با رطوبت باقیمانده مسح نیز بنماید.

تفریح دوم: الوضوء من اناء مغصوب

اگر ظرف غصبی باشد ولی آب داخل آن مباح باشد عده‌ای من جمله صاحب عروه فرموده است که وضوء از آب این ظرف باطل است و این از باب اجتماع امر و نهی است.

وضوء گرفتن در این جا دو صورت دارد: یک وقت وضوء ارتماسی است یعنی صورت را داخل آب فرو می‌بریم و دست را داخل آب فرو می‌بریم، گفتند این جا وضوء باطل است زیرا همین که صورت داخل آب رفت و دست داخل آب رفت و غسل محقق شود این غسل تصرف در آب است و تصرف در آب، تصرف در ظرف غیر است زیرا با حرکت آب در ظرف غصبی تصرف می‌شود و این تصرف غصب بوده و حرام است.

نظر مختار: یک دفعه آب داخل اناء آب من است، ریختن این آب در اناء غیر، تصرف عدوانی و غصب است در این صورت وقتی که من دستم را داخل این آب می‌کنم تصرف عدوانی نیست و یک صورت این است که آب را من نریختم و آب در ظرف غیر، مال من نیست اما آب مباحی است و مالک ظرف می‌گوید من را ضی نیستم در این ظرف تصرف کنی، اگر گرفتن آب از ظرف عرفاً تصرف در ظرف حساب نشود — و این جایی است که ظرف بزرگ باشد مثل حوض که گرفتن آب از حوض تصرف در حوض نیست — اشکالی نداشته و وضوء صحیح است و اگر گرفتن آن از ظرف، عرفاً تصرف در ظرف حساب شود این تصرف عدوانی بوده و حرام است ولی وضوء صحیح است زیرا حقیقت غسل در وضوء، احاطه‌ی آب بر عضو است و احاطه آب بر عضو یک شیء است و وارد کردن دست در آب یک شیء دیگر است و این دو با هم مقاون‌اند نه متحد، پس ترکیب بین این دو انضمامی بوده و وضوء صحیح است.

اما در وضوء ترتیبی هیچ اشکالی در کار نیست زیرا وقتی دست را داخل آب گذاشتیم این تصرف اول تصرف عدوانی است اما وقتی آب را برداشته و بالا آوردیم این دیگر تصرف عدوانی نیست و وضوء صحیح است زیرا در این جا ترکیب انضمامی است.

شبهه: شما که می‌گویید در صورتی که ظرفی غصبی و آب مباح باشد وضوء درست است چه وضوء ترتیبی باشد و چه وضوء ارتماسی باشد، اگر آب منحصر در همین آب داخل ظرف باشد در این حال ما مکلف به نماز با تیمم هستیم زیرا فاقد الماء هستیم و در جایی که فاقد الماء هستیم تکلیف به وضوء نداریم پس وضوء باطل است زیرا صحت یعنی انطباق مأمور به بر عمل مآتی به، و فرض این است که امری نداریم.

بعضی آمدند و یک امر ترتیبی درست کردند و گفتند وقتی مکلف در این فرض، آب را برداشت امر ترتیبی به وضوء دارد، زیرا با معصیت واجد الماء شده والان مکلف به وضوء است. مرحوم آقای خوئی از کسانی است که قائل است وضوء ارتماسی در ظرف غصبی باطل است لذا وضوء ترتیبی را با امر ترتیبی درست کرده است.

ما با فرمایش ایشان موافق نیستیم. اگر بخواهیم آبی را از ظرف غصبی برداریم و وضوء بگیریم دو صورت دارد: یک صورت این است که ما کاسه‌ای که مال خودمان است آب را از ظرف مغضوب گرفته و بعد با آب درون کاسه و وضوء کامل بگیریم و صورت دوم این است که تدریجاً با دست خود از آب داخل ظرف مغضوب برداشته و با آن وضوء بگیریم. صورت اول از بحث ترتب خارج است زیرا ترتب در جایی است که زمان معصیت اهم با زمان امتثال مهم یکی باشد و اگر زمان معصیت اهم قبل از زمان امتثال مهم باشد ترتب راه ندارد، - مگر این که مراد از ترتب معنای لغوی آن باشد یعنی در طول معصیت اهم امر به وضوء محقق می‌شود و امتثال مهم بعد از معصیت اهم صورت می‌گیرد - در این صورت اول که گفته شد با کاسه‌ای آب مباح از ظرف غصبی برداشته شود و بعد وضوء بگیریم، وضوء صحیح است.

اما صورت دوم، وقتی که یک غرفه آب با دست برداشته می‌شود تکلیف به وضوء وجود ندارد زیرا با آن فقط می‌توانم صورتم را بشویم و برای غسل اجزای دیگر وضوء نیاز است که غرفه‌های بعد هم گرفته شود در حالی که قدرت شرعی بر آن حاصل نیست پس با غرفه‌ی اول، امر به وضوء نداریم و این غسل صورت که به نیت وضوء انجام گرفت باطل است عین این کلام در غرفه‌ی دوم نیز می‌آید زیرا با غسل دست راست تمکن شرعی از برداشتن آب برای غسل دست چپ حاصل نیست پس غسل دوم نیز امر ندارد و باطل است و وقتی غرفه‌ی سوم را برای غسل دست چپ برداشتم دو غسل قبلی باطل بوده است و در این حال نیز تمکن شرعی از وضوء گرفتن وجود ندارد. در این صورت نیز وضوء درست است زیرا

و ضوء خودش امر استحبابی نفسی دارد و نیازی به امر ترتیبی نیست و امر استحبابی نفس منافاتی با حرمت فعلی غصب ندارد و با هم تراحمی ندارند مثل وجوب انقاد و استحباب زیارت عاشورا که اگر هر دو فعلی باشند با هم منافاتی ندارند. در ما نحن فیه سه تکلیف وجود دارد حرمت غصب و استحباب نفسی وضوء و وجوب نماز با تیمم، و این سه تکلیف با هم منافاتی ندارند و زمانی که غسل سوّم وضوء محقق شد انسان واجد الماء شده و به نماز با وضوء مکلف است.

تفریح سوّم: وضوء بر مکان غصبی

یعنی فضاء غصبی نیست و فقط جایی که ایستاده، مال غصبی است مثل خانه‌ای که کاشی یا فرش آن غصبی است ولی خانه مال خود متوضی است. این وضوء اشکالی ندارد زیرا حقیقت وضوء عبارت از غسلات و مسحات است و کسی که بر مکان مغضوب ایستاده است با وضویش ارتباطی ندارد یعنی مکان غصبی جزء وضوء نیست.

تفریح چهارم: الوضوء فی فضاء مغضوب

یعنی مکان و وضوء غصبی نیست ولی فضای آن غصبی است مثلاً در ملک خودمان ایستاده‌ایم و دولا شدیم و در فضای ملک دیگران قرار گرفتیم در این مورد گفته شد که وضوء باطل است.

یک کبرای کلی وجود دارد و آن این است که اگر عمل عبادی بخواهد باطل باشد یا باید ترکیب اتحادی با حرام پیدا کند و یا باید علت تامه برای حرام باشد. در ما نحن فیه حقیقت وضوء عبارت از غسلات و مسحات است و غسل عبارت از احاطة الماء علی العضو است و مسح عبارت از امرار الماسح (ید) علی الممسوح (رأس و رجلین) است. در بحث ما خود غسل تصرف در ملک دیگری نیست، بلکه مقدمات آن — یعنی آب گرفتن و دست تکان دادن — تصرف در فضای دیگران است ولی خود احاطه‌ی آب بر عضو، تصرف در فضای دیگران است اما در مسح که امرار الید علی الممسوح است یا نفس امرار تصرف حرام و غصب است و یا امرار علت تامه برای حرام (تصرف در ملک غیر) است پس خودش نیز حرام بوده و وضوء باطل است چون عمل حرام و مبعوض نمی‌تواند مقرب باشد.

به نظر ما وضوء مشکلی ندارد زیرا ولو این عمل تصرف باشد یا علت تامه برای تصرف در ملک غیر باشد، گفتیم آنچه که در شریعت حرام است تصرف عدوانی و غضب است، اما تصرف در ملک غیر حرام نیست و عرف مسح در فضای غضبی را تصرف عدوانی نمی‌بیند.

تفریح پنجم: الوضوء فی مکان مصبّه مغضوب

یعنی جایی وضوء بگیریم که مصبّ آب وضوء غضبی باشد مثلاً پشت با وضوء بگیریم به گونه‌ای که آب وضوء در ملک غیر داخل شود.

عده‌ای از فقهاء من جمله مرحوم صاحب عروه الوثقی^۱، در این مورد فتوا به بطلان وضوء دادند زیرا این وضوء علت تامه‌ی ریخته شدن آب در ملک غیر است و علت تامه حرام، حرام است.

این اشکال در مسح وارد نیست بلکه در غسل وارد می‌شود ولی ما این اشکال را نمی‌پذیریم زیرا ریختن آب بر عضو علت تامه غضب است اما غسل که احاطه آب بر عضو باشد موجب غضب نمی‌شود.

فرع پنجم: الغسل بمئزر غضبی

عده‌ای از فقهاء مانند مرحوم صاب عروه^۲ در این مورد فتوا به بطلان غسل داده‌اند. ما گفتیم بطلان عبادت باید به یکی از دو امر برگردد یا باید ترکیب عبادت و غضب اتحادی باشد و یا باید عبادت علت تامه‌ی حرام باشد. در مورد بحث ترکیب اتحادی نیست زیرا تصرف در مئزر عبارت از ایصال آب به آن است ولی غسل ایصال آب به بدن است پس حرام با واجب متغایر است.

گفته شود پس ایصال به مئزر مستلزم و علت تامه‌ی ایصال آب به بدن است و چون علت تامه حرام، حرام است پس غسل تحت مئزر حرام و باطل است و غسل نیز باطل می‌شود و برای تدارک غسل همان قسمتی را که تحت مئزر است بشوید کفایت می‌کند. این فرمایش درست نیست، این که می‌گوییم چیزی مستلزم چیز دیگر است می‌تواند یکی از دو معنا را داشته باشد یا به معنای علت تامه باشد و یا به معنای عدم انفکاک باشد. در ما

۱- العروه ۱: ۳۸۲.

۲- العروه ۱: ۵۰۹.

نحن فيه مستلزم به معنای علت تامه نیست بلکه به معنای عدم انفکاک است پس دلیلی بر بطلان غسل وجود ندارد.

جمع‌بندی: در مجموع فروع ذکر شده قائل به صحت عبادت شدیم و ترکیب را انضمامی می‌دانستیم مگر در دو مورد که در آن سجود تصرف عدوانی شمرده شده است مثل این که روی مهر غیر، سجده کنیم در این مورد عبادت باطل است. و مورد دوم وضوء با آب غصبی است.

این تمام کلام در مسأله اجتماع امر و نهی بود.

مبحث سوم: اقتضاء النهی الفساد

افعالی که به صحت و فساد متصف می‌شوند دو دسته‌اند: عبادات و معاملات، بحث این است که اگر نهی به عبادت یا معادله تعلق بگیرد آیا آن عبادت یا معامله فاسد است یا نه؟ بنابراین در این مبحث دو دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول: فی اقتضاء النهی لفساد العباده، و مقام دوم: فی اقتضاء النهی لفساد المعامله.

قبل از ورود به مقام اول، مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم و در آن اموری را متعرض می‌شویم.

مقدمه: یذکر فیها أمور

الامر الاول: هل مسأله الاقتضاء عقلیه او لفظیه؟

از زمان مرحوم آخوند این مبحث را در مباحث لفظیه ذکر کرده‌اند.

اگر این مبحث لفظی باشد بحث این است که آیا صیغه‌ی نهی بر فساد منهی‌عنه دلالت می‌کند یا نه؟ و اگر این مبحث عقلی باشد بحث این است که آیا عقلاً ملازمه‌ای بین حرمت عمل و فساد آن وجود دارد یا نه؟ و چون عمل مورد نظر یا عبادت است و یا معامله است بحث این است که آیا عقلاً ملازمه بین حرمت عبادت یا معامله و فساد این‌ها وجود دارد یا نه؟

واضح است که بحث ما عقلی است و این که مرحوم آخوند آن را در مبحث نیه مطرح کردند به خاطر این است که حرمت از نهی استفاده می‌شود. ولی در واقع این مسأله عقلی است و بحث می‌شود که آیا بین حرمت یک عبادت یا معامله و بطلان آن عقلاً ملازمه‌ای وجود دارد یا ملازمه‌ای وجود ندارد؟ و چون بحث از ملازمه بین دو شیء است کاشف آن عقل است.

الأمر الثاني: المراد بالعبادة والمعامله

در اصطلاح عبادت عملی است که تحت طلب و فته است و باید به نحو قربی انجام شود و اگر به نحو غیر قربی انجام شود مصداق مأمور به نیست.

در این جا تهافتی در طرح مسأله به نظر می‌رسد چون معنا ندارد که شارع از عملی که مقرب است نهی کند و این دو با هم جمع نمی‌شود زیرا عملی که نهی به آن تعلق می‌گیرد مبعوض است و عمل مبعوض مقرب نیست و عکسش نیز گفته می‌شود به این که عمل در عین این که مقرب است مبعوض نمی‌تواند باشد.

جواب این شبهه این است که مراد از عبادت، عبادت شانی است یعنی این عمل اگر امر داشته باشد عبادی است مثل این که شارع از نماز حائض نهی کرده است معنایش این نیست که نماز حائض عبادت است بلکه معنایش این است که اگر نماز او امر داشته باشد عبادی است.

امر معامله سه اصطلاح دارد: اول: معامله به معنای است که مراد از آن عقد است که مرکب از ایجاد و قبول است و دوم: معامله به معنای خاص که مراد از آن هر امر انشایی است که بر آن اثری - نزد عقلاء یا شارع - مترتب است و این در دو مورد است:

عقود و ایقاعات مثل بیع و طلاق، و سوم: معامله‌ی به معنای اعم که مراد از آن هر عملی است که متصف به صحت و فساد شود و در آن قصد قربت معتبر نباشد مثل احکامی که قضاوت می‌دهند و حتی بعضی گفتند در معامله به معنای اعم لازم نیست حتی متصف به صحت و فساد شود بلکه عملی است که در آن قصد قربت معتبر نیست مثل مشی و اکل و شرب. در ما نحن فیه مراد از معامله معنای دوم آن است پس نزاع در این است که اگر شارع از عقدی مثل بیع یا ایقاعی نهی کرد آیا از این نهی می‌توانیم استفاده کنیم که این عقد یا ایقاع باطل است یا نه؟

الامر الثالث: حقیقه الصحه والفساد

آیا صحت و فساد امری واقعی و تکوینی است یا امری اعتباری و از احکام مجعول — و حکم وضعی — است؟ اعم از این که صحت و فساد را در عبادت به کار ببریم مثلاً بگوییم این نماز صحیح و آن نماز فاسد است و یا آن را در معامله به کار ببریم مثلاً بگوییم این معامله صحیح و آن معامله فاسد است.

قبل از جواب این سؤال متذکر می‌شویم که گاهی صحّت و فساد را در مورد کلی از عبادت و معامله به کار می‌بریم مثلاً می‌گوییم نماز بدون وضوء فاسد و نماز با وضوء صحیح است یا بیع غرری فاسد است و گاهی آن را در مورد جزئی به کار می‌بریم مثلاً می‌گوییم این نماز شما صحیح است یا این نماز فاسد است و یا این هبه‌ای که صورت گرفت صحیح است یا این هبه فاسد است.

در این مسأله دو تفصیل وجود دارد: تفصیل اول از مرحوم آخوند^۱ است که فرمود: صحّت و فساد در عبادات از امور واقعیه و تکوینیه است و در معاملات از امور اعتباریه و حکمی وضعی است.

توضیح: وقتی که می‌گوییم یک عبادت صحیح است یعنی این عبادت با مأموریه مطابق است چه صحیح را در مورد کلی به کار ببریم و بگوییم نماز با وضوء صحیح است یعنی نماز با وضوء مطابق با مأموریه است و چه صحیح را در مورد جزئی به کار ببریم و بگوییم این نماز شما صحیح نیست چون بدون وضوء بود یعنی این نماز شما مطابق با مأموریه نیست و مطابقت و عدم مطابقت یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی با امر اعتباری ندارد اما صحّت و فساد در معامله به این معنا نیست بلکه به معنای مؤثریت و عدم مؤثریت است و صحیح به معنای مؤثر و فاسد به معنای غیر مؤثر است. معامله‌ای را که انجام می‌دهیم وقتی صحیح است که اثرش - که امری اعتباری عقلایی یا شرعی است - بر آن مترتب شود مثلاً اثر بیع نقل و انتقال مبیع و ثمن به مشتری و بایع است و اگر در بیع این اثر مترتب شود بیع صحیح است و اگر این اثر مترتب نشود بیع فاسد است و خود اثر امری اعتباری است بنابراین ترتیب اثر - یا مؤثریت - اعتباری می‌شود سپس صحّت که مؤثریت است اعتباری می‌شود و عدم مؤثریت نیز اعتباری است. این توضیح کلام مرحوم آخوند بود.

مرحوم آقای خویی بر ایشان اشکال گرفتند، البته در عبادات با مرحوم آخوند موافقت کرده و صحّت در آن را به معنای مطابقت با مأموریه و فساد را به معنای عدم مطابقت با آن گرفتند ولی در معاملات با ایشان موافقت نکردند و فرمودند: صحّت و فساد در معاملات نیز به معنای مطابقت و عدم مطابقت است. ایشان فرمود: آن چه که عقلاء یا شارع اعتبار کردند که سبب نقل و انتقال باشد، آن چه که انجام می‌شود یا مطابق است با آن چه که اعتبار شده

^۱ - الکفایه: ۱۸۲.

است که در این صورت می‌گویند معامله صحیح است و یا مطابق نیست با آن چه که اعتبار شده است که در این صورت می‌گویند معامله فاسد است مثلاً عند العقلاء، بیعی در نقل و انتقال مؤثر است که از رشید صادر شود نه سفیه. حال اگر سفیهی بیع کرد می‌گوییم بیع سفیه فاسد است یعنی مطابق با آن سبب عقلایی نقل و انتقال نیست، بخلاف این که رسید بیع کند که می‌گوییم این بیع صحیح است یعنی مطابق با آن سبب عقلایی نقل و انتقال است و مطابقت و عدم مطابقت امری واقعی است. بعد خود مرحوم آقای خویی تفصیل دیگری را در بحث قائل شده است.

نکته: فلاسفه عالم واقع را با عالم وجود یکی می‌دانند ولی اصولیون قائل شدند که عالم واقع او سع از عالم وجود است و عالم تکوین را در جایی به کار می‌برند که عالم وجود با شد بنابراین اصطلاح، مطابقت و عدم مطابقت امر واقعی است ولی تکوینی نیست. مرحوم آقای خویی فرمودند صحّت و فساد بر دو قسم‌اند: صحّت و فساد واقعی و صحّت و فساد ظاهری. صحّت و فساد واقعی از امور واقعی هستند و مراد از آن مطابقت و عدم مطابقت با واقع است اما صحّت و فساد ظاهری یک اعتبار و تعبد و حک وضعی هستند. مواردی را داریم که شاعر و عقلاء در آنها اعتبار صحّت کرده‌اند مثلاً می‌خواهیم نماز بخوانیم و نمی‌دانیم که آیا وضوء داریم یا نه؟ چون سابقاً وضوء داشتیم استصحاب می‌گوید وضوء داریم و براساس آن نمازمان را می‌خوانیم حال اگر در واقع وضوء داشتیم نمازمان واقعاً صحیح است و اگر در واقع وضوء نداشتیم نمازمان واقعاً فاسد است اما در هر دو حال می‌گوییم نمازمان صحّت ظاهریه دارد یعنی با استصحاب وضوء، شارع نماز مرا صحیح اعتبار کرده است. صحّت ظاهریه هم با صحّت واقعی و هم با فساد واقعی جمع می‌شود به این بیان که اگر در واقع نماز با وضوء باشد هم صحّت ظاهریه و هم صحّت واقعی دارد و اگر در واقع نماز بدون وضوء باشد صحّت ظاهریه و فساد واقعی دارد و این دو با هم قابل جمع‌اند، زیرا اولاً بین احکام واقعی و احکام ظاهریه تنافی نیست و ثانیاً مراد از فساد واقعی حکم شرع و اعتباری نیست بلکه مراد از آن عدم مطابقت عمل با واقع است و این امری واقعی است. و مراد از صحّت ظاهریه حکم اعتباری و شرعی است. و بطلان ظاهری مثل این که نمی‌دانیم وضوء داریم یا نه؟ استصحاب بگوید وضوء نداریم چون حالت سابقه عدم وضوء بود با این حال نماز خواندیم اگر در لوح واقع وضوء داشتیم این نماز صحّت واقعی دارد و اگر

در لوح واقع وضوء نداشتیم این نماز بطلان واقعی دارد ولی در هر دو حال نمازمان بطلان ظاهری دارد چون شارع به خاطر استصحاب حدث، حکم به بطلان صحت و بطلان واقعی. این در عبادات بود. اما در معاملات، اگر ما عقدی را انجام دادیم و ندانیم که شرایط صحت را داشت یا نداشت قاعده فراغ می‌گوید آن عقد صحیح است، صحت این عقد صحت ظاهریه است و شاید این عقد در واقع باطل باشد صحت ظاهریه یک حکم عقلایی است که عندالشک در صحت و بطلان یک عقد، عقلاء صحت آن را اعتبار می‌کنند. پس صحت و بطلان واقعی از امور واقعی است و صحت و بطلان ظاهری از امور اعتباری و احکام عقلایی یا شرعی است. ما این فرمایش را قبول داریم منتهی قوم بین صحت و فساد عقلایی و صحت و فساد شرعی تفکیک قائل‌اند مثلاً در بیع ربوی که نزد عقلاء صحیح و نزد شارع فاسد است ولی ما گفتیم که در معاملات. صحت و فساد شرعی نداریم و فقط صحت و فساد عقلایی داریم و اگر شارع از معامله‌ای منع کرد در طول این منع عقلاء بطلان آن معامله را اعتبار می‌کنند و اثر این بیان این است که تمام معاملاتی که در بین عقلاء وجود دارد احتیاجی به امضای آنها، در صحت آن معاملات نیست و فقط عدم ردع در صحت آنها کافی است.

الأمر الرابع: المراد من النهی

ابتداءً نهی را به نهی مولوی و نهی ارشادی تقسیم کردند و نهی مولوی را به نهی تحریمی و نهی تنزیهی تقسیم کردند. معنای نهی ارشادی این است که مولی در این نهی هیچ طلب و زجری ندارد بلکه با نهی به یک نکته‌ی عقلی یا غیر عقلی ارشاد می‌کند مثلاً در (لاتصل فی وبرما لا یؤکل لحمه) گفتند نهی در آن ارشاد است به این که این نماز باطل است یا ارشاد است به این که از جمله شرایط لباس نمازگزار این است که نباید از اجزاء ما لا یؤکل لحمه باشد پس زجر و منعی در این نهی وجود ندارد، ولی در نهی مولوی منع و زجر وجود دارد مثل (لاتکذب) و (لاتغصب)، و همان‌طوری که گفته شد نهی مولوی را بر دو قسم تحریمی و تنزیهی تقسیم کردند نهی تحریمی این است که ترک متعلقش به‌طور الزامی تحت طلب رفته است و نهی تنزیهی این است که اگر متعلقش ترک شود بهتر است و این ترک تحت طلب رفته است ولی اگر ترک نشد عقابی ندارد.

این که می‌گوییم آیا نهی مقتضی فساد است یا نه؟ مراد از نهی، نهی ارشادی نیست چون این نهی، ارشاد به بطلان عمل است و جایی برای بحث نمی‌ماند. مراد از نهی در بحث ما خصوص نهی تحریمی است و در تنبیهاات متعرض نهی تنزیهی نیز می‌شویم.

الامر الخامس: مقتضی الاصل العملی

اگر در مسأله‌ی اقتضاء نهی برفساد و عدم آن، یک طرف را نتوانستیم نتیجه بگیریم آیا مقتضای اصل عملی، فساد عبادات یا معامله است یا صحّت آن است. ما این امر را در دو مسأله بحث می‌کنیم: مسأله اصولی و مسأله فقهی و باید ببینیم مقتضای اصل عملی در این دو مسأله چه می‌باشد؟

مسأله اصولی این بود که (هل النهی یقتضی الفساد ام لا)، وما این مسأله را به ملازمه برگردانیم که آیا بین حرمت عمل - یعنی عبادت یا معامله - و فساد آن ملازمه وجود دارد یا نه؟

در این مورد استصحاب، عدم ملازمه جاری نیست زیرا ملازمه امر واقعی است و امور واقعی از ازیات هستند و امور ازلی مسبوق به عدم نیستند تا در آنها استصحاب جاری شود و استصحاب فقط در امور وجودی جاری می‌شود. در ما نحن فیه بین حرمت و بطلان یا ملازمه وجود دارد که این ملازمه از ازل واقعیت دارد و یا ملازمه‌ای وجود ندارد پس از ازل واقعیت ندارد. نکته دیگر این که وجود ملازمه دائر مدار وجود طرفین ملازمه نیست تا بگوییم نهی و حرمت یک وقت نبود پس ملازمه‌ای بین آن و فساد منهی عنه نیز نبود، مانند (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) که ملازمه در این جمله ثابت است ولی طرفین ملازمه وجود ندارند. بنابراین مسأله اصولی در ما نحن فیه، اصلی نداریم تا جاری شود.

اما مسأله‌ی فقهی این است که اگر نهی از یک صلاتی داشتیم مثل نهی از صلاة حائض، و شكّ کردیم که این صلاة صحیح است یا نه، مقتضای در این جا چه می‌باشد؟ مقتضای اصل بطلان نماز است زیرا در این مورد اصالة الاشتغال جاری می‌شود به این بیان که اگر عمل به عنوان عبادت بخواهد صحیح باشد یا باید امر داشته باشد و یا اگر امر ندارد باید ملاک داشته باشد. در این جا عبادت مثلاً صلاة، امر ندارد زیرا عملی که متعلق نهی است نمی‌تواند عبادی باشد و مقربیت نیز با آن حاصل نمی‌شود پس باید ببینیم این عمل ملاک دارد یا نه؟ اگر احتمال ملاک دهیم مثل صوم عیدین که امر ندارد ولی احتمال

می‌دهیم که ملاک داشته باشد در آن احتمال صحّت وجود دارد ولی صرف احتمال کافی نیست و باید ببینیم ملاک ثابت است یا نه — ملاک امثال درست نمی‌کند ولی اگر ملاک تحصیل شد امر ساقط می‌شود — وقتی در وجود ملاک شک داشتیم به اصل رجوع می‌کنیم و اصلی که این‌جا جاری می‌شود اصالة الاشتغال است — که می‌گوید به این عمل نمی‌تواند اکتفاء کنید — زیرا در این مورد شک در مسقط داریم چون شک داریم که امر با این عمل ساقط می‌شود یا نه؟ اشتغال یقینی فراغ یقینی را می‌طلبد. پس مقتضای اصل عملی در مسأله‌ی فقهی در عبادات اشتغال است.

اما در معاملات — مثلاً شارع از بیع وقت نداء نهی کرده است و فرمود (اذا نودی للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع) و ما شک کردیم که این بیع صحیح است یا نه؟ آیا مقتضای اصل در این‌جا بطلان معامله است یا صحّت آن؟ در این‌جا اصل لفظی داریم که مقتضای آن صحّت معامله است و آن اصل لفظی عمومات و اطلاقات ادله‌ای چون (اوفوا بالعقود) و (احل الله البيع) و (الا ان تكون تجارة عن تراض) است و اگر ما چنین اطلاق لفظی نداشته باشیم و گفته شود که (اوفوا بالعقود) ناظر به معاملات نیست و مراد از عقود عهود است و مراد از تجارت در (الا ان تكون تجارة عن تراض منكم) بیع برای استرباح است و مطلق معاملات و حتی مطلق بیع را شامل نمی‌شود و یا اصلاً این آیه اجمال دارد و همچنین (احل الله البيع) اطلاق ندارد و ناظر به شرایط صحّت نیست، حال اگر اصل لفظی نداشتیم سراغ اصل عملی می‌رویم و در اصل عملی بین اصل عقلی و شرعی طولیتی در کار نیست. مقتضای اصل عملی در معاملات فساد است که همان اصالت عدم تحقق اثر مراد از هر عقدی است.

المقام الاول: النهی عن العبادة

اگر از عبادتی، نهی شد مثل نهی از صلاة حائض یا نهی از صوم عیدین بحث این است که آیا بین حرمت یک عبادت و بطلان آن ملازمه هست یا نه؟ — و گفتیم مراد از عبادت، عبادت شأنی است یعنی اگر این نماز امر داشته باشد عبادی است. — مورد اتفاق قرار گرفته است که بین حرمت عبادت و بطلان آن ملازمه وجود دارد ولی در وجه آن با هم اختلاف کردند:

وجه اول: نهی از یک عمل إنّاً کشف می‌کند که در آن عمل مفسده‌ای وجود دارد مثلاً شارع که از صلاة حائض نهی کرد إنّاً - وجود نهی معلول وجود مفسده است - کشف می‌کند که مفسده‌ای در این صلاة است و مفسده با مصلحت قابل جمع نیست پس این عمل فاقد مصلحت می‌شود و اولاً این عمل امر ندارد و ثانیاً ملاک ندارد و وقتی یک عمل نه امر داشت و نه ملاک داشت به عنوان عبادت باطل است.

این وجه نادرست است زیرا مفسده و مصلحت با هم در یک شیء قابل جمع‌اند و امکان دارد یک عمل هم واجد مصلحت باشد و هم واجد مفسده، و این از دو حیث است مثل این که طیب تشخیص می‌دهد که برای حفظ سلامتی یک مریض و بقاء حیاتش باید پای او قطع شود در قطع پا یک مفسده‌ای است چون از سان بدون پا نمی‌تواند راه برود و یک مصلحتی چون بقاء سلامتی و حیات او نیاز به قطع پای او دارد.

وجه دوم: همان وجه اول است ولی اصلاحش کردند که اشکال مذکور بر آن وارد نباشد. بیان وجه دوم این است که نهی کشف می‌کند که این عمل مفسده غالبه — یعنی ملزمه — دارد یعنی این عمل یا اصلاً مصلحت ندارد و یا مصلحت مغلوبه دارد و لامحاله در هر دو حال این عمل امر ندارد زیرا امر از مصلحت غالبه و ملزمه ناشی می‌شود پس این عمل باطل است زیرا مأموریه شامل این عمل نمی‌شود و به عبارت دیگر اگر عبادت مفسده‌ی غالبه داشته باشد امر ندارد و قابل تقرّب نیست پس این عبادت باطل است مثل این که عبد شخصی را به قصد عدو بزند ولی در واقع او فرزند مولی باشد در این جا ضرب فرزند مولی موجب تقرّب به مولی نیست زیرا این ضرب مفسده‌ی غالبه دارد.

بر این وجه دو مناقشه شده است: مناقشه‌ی اول: این که گفتند نهی کاشف از مصلحت غالبه است در صورتی است که ما این مبنا را بپذیریم که دائماً نهی از مفسده‌ای در متعلق آن ناشی می‌شود اما اگر گفتیم که شاید نهی از مصلحت راجحی در خود نهی ناشی شود نه این که در عمل منهی‌عنه مفسده‌ای باشد بنابراین مبنا ممکن است که در خود عمل — در صورتی که عبادی باشد — مصلحتی باشد اما چون خود نهی از آن مصلحت راجحی داشت نهی از آن صادر شده است اگر این طور باشد ما می‌توانیم به واسطه‌ی انجام این عمل که خودش مصلحت دارد تقرّب پیدا کنیم چون این عمل فی نفسه محبوبیت دارد.

مناقشه‌ی دوم: اگر نهی از مفسده‌ای در متعلق آن ناشی شده باشد و مفسده‌ی غالبه موجب تقرب نباشد می‌گوییم که تقرب دو معنا دارد معنای اول تقرب عبارت از انبساط صدر است مثل این که مولی از این که دشمنش کتک بخورد انبساط صدر پیدا می‌کند حال اگر عبد، فرزند مولی را به اعتقاد این که دشمن او است کتک بزند و مولی خبردار شود که بچاهش کتک خورده است از این عمل خوشحال نمی‌شود ولی عبد را مؤاخذه نمی‌کند. معنای دوم تقرب، عمل کردن به موازین عبودیت و مولویت است مثل این که عبد فرزند مولی را به اعتقاد این که عدو مولی است کتک بزند این عمل باعث تقرب است زیرا عبد به موازین عبودیت عمل کرده است. اگر تقرب به معنای اول باشد با عملی که مفسده دارد و مبعوض است نمی‌توان تقرب جست ولی اگر تقرب به معنای دوم باشد این تقرب حاصل است. در باب احکام شرعی و عبادات معنای دوم آن مراد است چون در خداوند متعال تقرب به معنای اول راه ندارد.

وجه سوم: وقتی به عبادتی نهی متعلق بگیرد این عمل قابل تقرب نیست زیرا وقتی با یک عمل تقرب حاصل می‌شود که یا به داعی امر اتیان شود و یا به داعی محبوبیت اتیان شود مثلاً نماز صبح وقتی قابل تقرب است که یا به داعی امر اتیان شود و یا به داعی محبوبیت اتیان شود و فرض این است که به صوم عیدین — مثلاً — نهی تعلق گرفته است لامحاله امر به آن تعلق نگرفته است، و نهی کاشف از مفسده‌ی غالبه است و عملی که مفسده‌ی غالبه دارد محبوبیت نیز ندارد و عملی که نه امر دارد و نه محبوبیت دارد صحیح و قابل تقرب نیست و اگر عمل را به قصد ملاک و مصلحت انجام دهیم مثلاً روزه‌ای بگیریم به این قصد که ملاک و مصلحت دارد بدون این که امر و محبوبیت داشته باشد این عمل مقرب نیست.

دو اشکال بر این وجه وارد شده است. اشکال اول این است که نهی کاشف از مفسده‌ی غالبه در منهی‌عنه نیست. از نهی می‌فهمیم که حکمتی دارد و این دو صورت دارد یا در خود نهی مصلحت راجعه است و یا خود عمل مفسده‌ی غالبه دارد. وقتی که نهی از مفسده‌ی غالبه در خود عمل ناشی شود این عمل نمی‌تواند محبوب باشد، اما اگر نهی از مصلحت راجحه در خود نهی ناشی شود خود عمل می‌تواند محبوبیت داشته باشد بنابراین می‌تواند

قابل تقرب باشد قابل توجه است که مصلحت غالبه در خود نهی با امر جمع نمی شود اما با محبوبیت عمل جمع می شود پس وجه مذکور نمی تواند دلالت بر بطلان عمل کند. اشکال دوم: این درست است که اگر من عمل را به قصد ملاک بیاورم عمل قربی نمی شود زیرا در مولای حقیقی، مصلحت به خود عبد برمی گردد پس اتیان عمل به داعی مصلحت، الهی نمی شود.

جواب: می توانیم به نحوی قصد ملاک کنیم که عمل قربی شود یعنی عمل را به این داعی انجام دهیم که خداوند به انجام این عمل از طرف من اهتما داردک پس ما شقّ سومی پیدا کردیم که نه به امر و نه به حبّ برگشت بلکه به اهتمام خداوند برگشت و به قصد ملاک تنها، هم نیست تا بگوییم در موالی حقیقی، مصلحت به خود عبد برمی گردد و نمی تواند قربی باشد.

وجه چهارم: اگر به عبادتی - مانند صلاة در حمام - نهی تعلق گرفت و ما امتناعی شدیم قطعاً امر به آن تعلق نمی گیرد و با عدم امر نمی توانیم در آن، ملاک را احراز کنیم زیرا راهی برای احراز ملاک به جز امر نداریم و مفروض این است که امر هم تعلق نگرفته است در این حال اصالة الاشتغال جاری می شود و اشتغال یقینی فراغ یقینی را می طلبد پس عمل انجام شده باطل است و بطلان عمل بنابراین وجه، بطلان ظاهری است بخلاف بطلان عمل بنابر وجوه سه گانه گذشته، که بطلان واقعی بود.

برای این وجه تقریب دیگری نیز بیان شده است و آن این است که اینها قائل اند هر خطابی به هیئتش دو مدلول دارد مدلول مطابقی و مدلول التزامی. مثلاً مدلول مطابقی هیئت در خطاب (صلّ) مطلوبیت صلاة است و مدلول التزامی آن این است که صلاة ملاک دارد زیرا شارع امر نمی کند مگر به چیزی که ملاک دارد. حال اگر مولی از صلاة در حمام نهی کند مدلول مطابقی خطاب (صلّ) در این فرد از صلاة از بین می رود و با رفتن مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از بین می رود و در این حال مرجع اصالة الاشتغال است و نمی توان به صلاة در حمام اکتفاء کرد چون این عبادت باطل است.

بر وجوه ذکر شده که اشکال وارد کردیم غرض ابطال آن ادله نه اثبات صحّت عبادت.

نکته: در کل اصول ما دو قاعده‌ی عقلی بیشتر نداریم و همه‌ی اصل‌ها به این دو اصل عقلی بر می‌گردد یکی قاعده قبح عقاب بلا بیان است که معذراً است و دیگری وجوب دفع ضرر محتمل است که منجز است و مأخذ اصالة الاشتغال، وجوب دفع ضرر محتمل است. مرحوم آقای صدر^۱ بر وجه چهارم اشکال گرفتند و فرمودند: ما نحن فيه جای تمسک به اصالة الاشتغال نیست زیرا مجرای این اصل جایی است که شک در امتثال داشته باشیم نه شک در تکلیف - چون شک در تکلیف مجرای براءت است - و دلیلی بر عدم امتثال نداشته باشیم چون اگر دلیل بر عدم امتثال داشتیم خود آن دلیل در بقاء امر کافی است و برای اثبات آن نیازی به اجرای قاعده‌ی اشتغال نیست مثل این که نمی‌دانیم قبله به چه جهتی است و ثقه خبر دهد که قبله به طرف چپ نیست اگر در این حال به طرف چپ نماز بخوانیم عدم امتثال هستند به اماره - خبر ثقه - است.

مرحوم آقای صدر فرمودند: اگر به صلاة در حمام، نهی تعلق بگیرد امر شامل آن نمی‌شود. در این جا دو فرض وجود دارد: تارةً دلیل لفظی - مثل امر - بر وجوب صلاة داریم و تارةً دلیل لبی - مثل اجماع - دلیل وجوب صلاة است. اگر دلیل وجوب، دلیل لفظی - مثل خطاب (صل) - باشد به قرینه‌ی عقلیه‌ی امتناع اجتماع امر و نهی، صلاة - ماده‌ی خطاب (صل) - را به خارج از حمام قید زدیم و وجوب صلاة از هیئت امر فهمیده می‌شود و من شک می‌کنم که با خوانده نماز در حمام، آیا هنوز نماز بر من واجب است یا واجب نیست - زیرا احتمال می‌دهم که این صلاة در حمام ملاک داشته باشد - مقتضای اطلاق وجوب - مفاد هیئت - این است که باز نماز واجب است چه در حمام نماز بخوانیم و چه نماز نخوانیم بنابراین در این جا به اطلاق خطاب تمسک می‌کنم و مدلول التزامی آن بطلان صلاة در حمام است و با وجود دلیل لفظی نداشته باشیم بلکه دلیل لبی - مثل اجماع - بر وجوب صلاة داشتیم، اگر شک کنیم که با اتیان صلاة در حمام، تکلیف به نماز داریم یا نداریم شک در این مورد شک در تکلیف است و اصل براءت جاری می‌شود، و اگر بگوییم که دلیل لبی در این جا قدر متیقن دارد و آن هم صلاة در غیر حمام است برای کسی که در داخل حمام نماز نخوانده باشد، حال کسی که در حمام نماز خواند شک می‌کند که بر او نماز در غیر حمام واجب است یا نیست این جا نیز اصل براءت جاری می‌شود.

^۱ - البحوث ۳: ۱۱۴.

ما با این فرمایش موافق نیستیم و این مورد در اجرای قاعده‌ی اشتغال می‌دانیم. در فرض اول که دلیل وجوب، لفظی است و اطلاق دارد می‌گوییم که یک شرط واجب - مثل وضوء - داریم و یک شرط وجوب - مثل زوال - داریم. شرط وجوب بر دو قسم است یک شرط حدوث داریم و یک شرط بقاء داریم. شرط حدوث یعنی اگر این شرط نباشد تکلیف حادث نمی‌شود و شرط بقاء یعنی اگر این شرط نباشد تکلیف باقی نمی‌ماند نه این که حادث نمی‌شود. به مرحوم آقای صدر می‌گوییم شما فرمودید اگر خطاب اطلاق داشته باشد بطلان صلاه در حمام را ثابت می‌کند. اطلاق در هیئت شرط در حدوث را نفی می‌کند یعنی این وجوب در حدوثش مشروط به شرط نیست اما این که شرط بقاء است یا نه، اطلاق آن را نفی نمی‌کند. اطلاق خطاب (صل) می‌گوید حدوث تکلیف به صلاه مشروط به عدم صلاه در حمام نیست این در است اما در ما نحن فیه این احتمال هست که این صلاه ملاک داشته باشد و بقاء تکلیف به صلاه مشروط به عدم صلاه در حمام باشد بنابراین اگر در حمام نماز بخوانیم احتمال بقاء وجوب آن و احتمال عدم بقاء آن را می‌دهیم و ما می‌دانیم که بقاء وجوب صلاه مشروط به آن است یا نه، این مورد مجرای قاعده‌ی اشتغال است زیرا شک در بقاء به شک در امتثال و سقوط تکلیف برمی‌گردد و مجرای قاعده‌ی اشتغال است. عین همین کلام را در اجماع - یعنی دلیل لبی - نیز می‌گوییم آن چه که بر آن اجماع داریم این است که حدوث تکلیف بر عامه مکلفینی مشروط به عدم صلاه در حمام است ولی بقاء آن مشروط به عدم صلاه در حمام باشد یا نه، در آن شک داریم و این شک به شک در سقوط تکلیف بر می‌گردد و مجرای اصالة الاشتغال است.

توضیح: در مثل خطاب (اکرم العالم) سه دالّ اصلی داریم که عبارتند از هیئت (اکرم) و ماده‌ی آن که (اکرام) است و (العالم) که موضوع حکم است و به تبع آن سه مدلول داریم. گفتند در این مثال هم مدلول هیئت وهم مدلول ماده و هم مدلول موضوع مطلق است ولی در مرتکز آن خود متوجه بودند که اطلاق در مدلول هیئت با دو اطلاق دیگر فرق دارد و از طرف دیگر بین اطلاق مدلول (اکرام) و اطلاق مدلول (العالم) تفاوت است. مراد از اطلاق هیئت عدم اشتراط است مدلول هیئت طلب است و اطلاق آن به معنای عدم اشتراط طلب به شرطی است و اگر بخواهیم آن را قید بزین می‌گوییم (ان طلعت الشمس فاکرم العالم) این مسلك مشهور است و مرحوم شیخ می‌فرماید هیئت مقید نیست و دیگران می‌گویند

هیئت مقید می شود. مراد از اطلاق مادّه این است که مولی طبیعی اکرام را اراده کرده است نه حصّه خاصه‌ای از آن را و معنای اطلاق (العالم) این است که متکلم به افراد عالم نظر دارد چون طبیعت عالم و حصّه‌ی آن قابل اکرام نیستند — حصّه عبارت از طبیعی با یک خصوصیت است و کلیت آن حفظ می شود — بلکه فرد عالم قابل اکرام است، وقتی مراد مولی جمیع افراد موضوع باشد به آن اطلاق در موضوع گفته می شود. حال وقتی مولی فرمود (صلّ) و از طرف دیگر فرمود (لا تصلّ فی الحمام)، و ما امتناعی شدیم مادّه‌ی (صلّ) به غیر کونها فی الحمام مقید می شود حال اگر نماز در حمام را اتیان کنم خطاب (صلّ) که مقید به کون الصلاة خارج الحمام شد باقی است زیرا اطلاق هیئت خطاب (صلّ) می گوید نماز بر تو واجب است چه صلاة در حمام را ایجاد کنی و چه آن را ایجاد نکنی و مقتضای این اطلاق هیئت بطلان صلاة در حمام است و تکلیف به صلاة هنوز باقی است و امثال حاصل نشده است پس برای بطلان صلاة در حمام نیازی به جریان اصالة الاشتغال نیست زیرا دلیل لفظی که اطلاق هیئت خطاب است بر آن دلالت دارد. این کلام مرحوم آقای صدر است.

ما گفتیم واجب مشروط جایی است که وجوب حدوثاً مشروط باشد در واجب کفایی گفتند که وجوب دفن این میت بر زید مشروط به عدم انجام دفن از دیگری است و اگر دیگری میت را دفن کند کشف می شود که دفن این میت از اول بر زید واجب نبوده است. نظر ما این است که واجب کفایی واجب مشروطی است که در بقاء، وجوب مشروط به عدم فعل دیگری است یعنی — مثلاً دفن این میت — از ابتداء بر همه‌ی مکلفین واجب است ولی وقتی کسی آن را دفن کند همین آن، وجوب از گردن دیگران برداشته می شود این نظر مرحوم آخوند است و ما نیز از ایشان تبعیت کردیم. در ما نحن فیه ما قائلیم این شخص که نماز بر او واجب شد فقهیاً احتمالش را نمی دهیم که وجوب نماز حدوثاً مشروط به عدم اتیان صلاة در حمام باشد اما این احتمال را می دهیم که اگر صلاة در حمام را خواندیم چون ممکن است ملاک در آن وجود داشته باشد پس ممکن است که وجوب صلاة از من ساقط شده باشد یعنی احتمال دارد که وجوب صلاة خارج حمام، بقاء، مشروط به عدم اتیان صلاة در حمام باشد پس از اطلاق هیئت نمی توان عدم اشتراط بقاء را استفاده کنیم و در این حال به اصالة الاشتغال رجوع می کنیم.

با توجه به این بیان وجه چهارم را می‌پذیریم و می‌گوییم که می‌توان به این وجه برای بطلان عبادتی که نهی به آن تعلق گرفت استدلال کرد ولی مراد از بطلان در این وجه - بخلاف وجوه سه‌گانه قبل - بطلان ظاهری است یعنی در مقام امتثال نمی‌توان به این عبادت اکتفاء کرد گرچه امکان دارد که در واقع این عبادت صحیح بوده باشد. وجه پنجم: بعد از این که نهی به عبادت تعلق گرفت عبادت حرام منجز می‌شود و حرام منجز قابل تقرب نیست پس باطل است.

نزاعی بین علماء واقع شده است که چه عملی قابل تقرب نیست م‌شهور علماء قائل‌اند که عمل مبغوض قابل تقرب نیست مرحوم آقای صدر قائل بودند که عمل حرام منجز قابل تقرب نیست و ما از ایشان تبعیت کردیم، بعد خود مرحوم آقای صدر^۱ فرمودند حرام منجز هم قابل تقرب است. مثلاً اگر فرزند مولی را به اعتقاد این که عدو او است کتک بزنیم این عمل مبغوض است ولی حرمت فعلی ندارد اما اگر احتمال دهیم که او ولد مولی باشد و ثقه‌ای خبر دهد که او عدو مولی است کتک زدن او مبغوض است و حرام فعلی نیز هست ولی منجز نیست و اگر بدانیم که او فرزند مولی است و او را کتک بزنیم این عمل هم مبغوض است و هم حرام منجز است. ما با مشهور در دو نکته مخالفیم: اول این که جهل را به همه‌ی اقسامش رافع تنجز حکم می‌دانیم نه فعلیت حکم، ولی مشهور قائل‌اند فقط جهل بسیط رافع تنجز است و سه قسم دیگر جهل - یعنی جهل مرکب و غفلت و نسیان - هم رافع تنجز حکم و هم رافع فعلیت حکم هستند و نکته دوم این است که به نظر ما عمل مبغوض و حرام فعلی قابل تقرب است و فقط حرام منجز قابل تقرب نیست و لی مشهور قائل‌اند که عمل مبغوض نیز قابل تقرب نیست.

مرحوم آقای صدر^۲ بر وجه پنجم اشکال کردند که عمل انسان در تقرب و تبعد از خداوند اثری ندارد بلکه مقرب و مبعد عبد به خداوند متعال، داعی و قصد انسان است، مثلاً اگر ما نماز را بخوانیم و داعی و قصد ما امتثال امر خداوند باشد این قصد مقرب ما به خداوند است و اگر قصد ما ریا باشد این داعی، مبعد ما از خدا است. حال اگر نماز در حمام را اتیان کردیم و دو داعی در آن جمع شود یعنی هم نماز می‌خوانیم و امر را امتثال می‌کنیم و هم آن را در

۱- البحوث ۳: ۱۱۶.

۲- البحوث ۳: ۱۱۶.

حمام می‌خوانیم و نهی را معصیت می‌کنیم در این حال داعی امتثال مقرب است و داعی معصیت مبعد است.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم، ایشان فرمودند داعی و قصد مقرب و مبعد است و ما معتقدیم عملی که صادر می‌شود مبعد و مقرب است منتهی عمل با همراه بودن دواعی مختلف، مختلف است یعنی عمل با یک داعی مقرب است و همان عمل با داعی دیگر مبعد است و آنچه که مبعد و مقرب است خود عمل است و داعی و قصد، شرط و مقارن عمل مقرب و مبعد است. ما در این مورد در دو جهت، بحث داریم: یک جهت بحث اثبات این مطلب است که خود عمل مقرب و مبعد است و جهت دوم بحث این است که وقتی ثابت کردیم خود عمل مقرب و مبعد است آیا عمل واحدی که حرام منجز است می‌تواند مقرب هم باشد یا نمی‌تواند مقرب باشد.

اما جهت اول: ما به دو وجه می‌گوییم که خود عمل مقرب و مبعد است: وجه اول این است که در باب موالی و حق تعالی وقتی می‌گوییم یک شیء مقرب و مبعد است باید آن شیء تحت عنوانی برود و همان عنوان است که مقرب و مبعد است مثلاً می‌گوییم این شیء عنوان اطاعت را دارد و آن شیء عنوان معصیت را دارد، در این جا عنوان اطاعت و معصیت مقرب و مبعد هستند و الا هر شیء بما هو هو - مثل اکل بما هو اکل و شرب بما هو شرب و مشی بما هو مشی - نه مقرب است و نه مبعد است ما در باب موالی دو عنوان اصلی داریم یکی اطاعت و دیگری معصیت است و دو عنوان فرعی نیز داریم که یکی انقیاد و دیگری تجری است پس در مجموع چهار عنوان داریم. اطاعت و انقیاد مقرب به مولی هستند و معصیت و تجری مبعد از او هستند. سؤال این است این عناوینی که مقرب و مبعد هستند آیا بر فعل منطبق‌اند یا بر داعی و قصد منطبق‌اند؟ به عبارت دیگر آیا خود فعل مصداق این عناوین است یا قصد و داعی مصداق این عناوین است؟ به نظر ما خود عمل مصداق این عناوین است. انقیاد و تجری دو معنا دارد: گاهی تجری اطلاق می‌شود در جایی که شخص قصد معصیت دارد ولی کار را انجام نمی‌دهد این قصد نه حرام است و نه عقاب دارد مثلاً فردی قصد دارد که مؤمنی را به قتل برساند ولی این کار را انجام نمی‌دهد گفته شد که این قصد نه حرام است و نه عقاب دارد. و گاهی تجری نمود در فعل دارد مثل این که شخص آبی را به اعتقاد این که خمر است می‌نوشد ولی در واقع این مایع آب است در این جا خود

شرب آب مصداق تجری است انقیاد نیز این دو معنا را دارد گاهی قصد اطاعت بدون عمل است و گاهی قصد اطاعت با عمل است و بعد عمل مشخص می‌شود که اطاعت نبود. تجری و انقیاد در قصد جای بحث در اصول نیست و اطلاق این دو بآله سامحه است زیرا این دو عنوان فعل هستند نه قصد، و آنچه که در اصول مورد بحث است تجری و انقیاد در فعل است.

وجه دوم این است که اگر معیار تقرّب و تبعه، قصد انسان باشد نباید در تحقق شان بین عمل و عدم آن فرق باشد به این معنا که اگر انسان قصد صلاه دارد و صلاه را به جا نمی‌آورد این قصد باید مقرب باشد در حالی که مقرب نیست بلکه عملی که با قصد امتثال امر یا قصد محبوبیت نزد مولی یا اهتما مولی به آن باشد مقرب است.

جهت دوم: آیا فعل می‌تواند در همان آن که مبعداست مقرب هم باشد؟ در موالی عرفیه اشکالی ندارد که یک عمل هم باعث انبساط و هم باعث انقباض شود به این صورت که عمل دو جهت داشته باشد و مولی به یک جهت منبسط و به جهت دیگر آن منقبض شود مثل این که عبد ما شینی را به داخل دره بیندازد که در آن ما شین هم فرزند مولی و هم عدو مولی بود این عمل دو حیث دارد از یک حیث - کشتن عدو - موجب انبساط و از حیث دیگر - کشتن فرزند - موجب انقباض مولی می‌شود این حالت در موالی عرفیه ممکن است ولی در مولای حقیقی یعنی خداوند متعال انبساط و انقباض در کار نیست. تقرّب به معنای انجام وظیفه به قصد امتثال امر الهی است و تبعه به معنای ترک وظیفه است و یک عمل یا انجام وظیفه است و یا مخالفت و ترک وظیفه است و در ما نحن فیه که نهی به عبادت تعلق گرفت مرحوم آقای صدر قبول دارد که عمل مخالفت با وظیفه است چون این عمل حرام منجز است و وظیفه عبد ترک این عمل است لذا این عمل نمی‌تواند هم مقرب و هم مبعده باشد.

وجه ششم: تعلق نهی به عبادت موجب فساد عبادت است زیرا در عمل منهی عنه خلوص نیت وجود ندارد و بطلان عبادت به خاطر عدم قصد تقرّب نیست چون قصد تقرّب گاهی وجود ندارد و گاهی قصد تقرّب وجود دارد ولی این قصد خالص نیست مثلاً گاهی انسان صلاه را فقط به خاطر خدا می‌خواند این جا قصد تقرّب خالص وجود دارد و گاهی انسان صلاه را فقط به خاطر غیر خدا می‌خواند یعنی اگر به خاطر آن غیر نبود اصلاً نماز نمی‌خواند، و

گاهی صلاۀ را هم برای خدا و هم برای غیر خدا می‌خواند در این مورد قصد تقرب او خالص نیست. در ما نحن فیہ وقتی که می‌گویند (عمل حرام بود و حرمت به او واصل شد)، در این حال اگر انسان مثلاً روزهی قضاء را در روز عید بگیرد یا نماز را در حمام بخواند لامحاله عملش با قصد تقرب خالص نیست زیرا می‌داند که این عمل منہی عنہ و معصیت است پس آن را هم به خاطر خدا انجام داد زیرا اگر فقط برای غیر خدا بود این عبادت را انجام نمی‌داد، و هم به خاطر غیر خدا آن را انجام داد چون اگر این‌طور نبود صلاۀ را در حمام به‌جا نمی‌آورد بلکه در غیر حمام بجا می‌آورد اما چون دو داعی در این عمل دارد صلاۀ را در حمام بجا آورد، و چون در این عمل خلوص نیت نداشت عمل باطل است.

یک بحث فقهی مطرح است که آیا در عمل باید اخلاص داشته باشیم تا آن عمل صحیح باشد یا اخلاص در عمل نیاز نیست. شقوقی را در مسأله طرح کردند یک صورت از محل بحث خارج است و آن صورت این است که اگر به خاطر غیر نبود من این عبادت را انجام نمی‌دادم مثلاً صلاتی را که هم به خاطر خدا و هم به خاطر غیر خدا می‌خوانم به گونه‌ای باشد که اگر غیر خدا نبود من این نماز را نمی‌خواندم این صورت از محل بحث خارج است زیرا اصلاً در آن تقرب قصد نشده است. محل بحث جایی است که اگر غیر خدا را حذف کنیم باز عمل انجام بگیرد مثلاً صلاۀ را هم به داعی خدا و هم به داعی غیر خدا بخوانم به گونه‌ای که اگر غیر خدا نبود من نماز را می‌خواندم، این مورد را به سه صورت تقسیم کرده‌اند یک صورت این است که ضمیمه در عبادت و داعی الهی، ریاء باشد گفتند اگر ضمیمه‌ی داعی الهی ریاء باشد عبادت باطل می‌شود و دلیل آن روایات است. یک حدیث قدسی داریم که می‌فرماید: (أنا خیر شریک، من اشرك معی غیری فی عمل عملہ لم اقبلہ الا ما کان لی خالصاً) و یا می‌فرماید (أنا خیر شریک من اشرك معی غیری فی عمل عملہ لم اقبلہ وهو لمن عمل له ولا اقبل الا ما کان خالصاً لی وحدی)، این عبارت ذم شبیه مدح است و صراحت دارد که خداوند این عمل را قبول نمی‌کند. پس گر ضمیمه‌ی داعی الهی، ریاء باشد به خاطر دلیل خاص می‌گوییم عبادت باطل است. اما گاهی ضمیمه غیر ریاء است و این خودش بر دو قسم است گاهی ضمیمه‌ی داعی الهی، امر حلالی است مثل این که نماز می‌خواند هم به خاطر خدا و هم به این خاطر که صلاۀ مشتمل بر حرکاتی است که درد کمرش را کمتر می‌کند یا روزه می‌گیرد که علاوه بر داعی الهی، قصد بهبودی جسمانی خود

را نیز دارد گفته شد که دلیلی بر بطلان این عبادت نداریم و اطلاق ادله عبادت - یعنی دلیل
 صلاة و صوم - شامل اینها می‌شود و گاهی ضمیمه‌ی داعی الهی، امر حرامی غیر از ریاء
 است مثلاً انسان برای ایجاد ضرر بر دیگران صلاة یا صوم را انجام دهد گفته شد که دلیل
 لفظی بر بطلان این عبادت نداریم ولی در ارتکازات متشرعه این عمل عبادت شمرده
 نمی‌شود مثل این که در وسط صلاة یک متر بپریم این صلاة باطل است زیرا صلاة در ارتکاز
 متشرعه مفهومی پیدا کرده است که این صلاة را شامل نمی‌شود - البته منشأ این ارتکاز به
 خود شارع برمی‌گردد - در ما نحن فیه هم از ارتکازات متشرعه است که اگر عبادت
 ضمیمه‌ی حرام داشته باشد - یعنی ضمیمه‌ی داعی الهی، یک امر حرامی باشد - این عمل
 را عبادت شمرده و آن را باطل می‌دانند. این وجه نیز تمام است.
 خلاصه این که شش دلیل بر بطلان عبادتی که نهی به آن تعلق گرفت بیان شد و ما
 دلیل چهارم و پنجم و ششم را پذیرفتیم.

تنبیهات نهی از عبادت

تنبیه اول: نهی کراهتی

گفتیم که اگر نهی مولوی تحریمی به عبادت تعلق گیرد عبادت باطل است اما اگر به
 عبادتی نهی تنزیه‌ی و کراهتی تعلق بگیرد آیا آن عبادت باطل است یا نه؟ اگر کراهت در
 عبادت از قلت ملاک و محبوبیت ناشی شود و خود عمل مبغوض نباشد نهی از آن دلالت بر
 بطلان عبادت نمی‌کند و با صحت عبادت جمع می‌شود و دلالت دارد که محبوبیت این
 عبادت که نهی به آن تعلق گرفته است از حصه‌های غیر منهی عنه کمتر است و این نهی
 مبطل عبادت نیست زیرا نهی ارشادی است و از محل بحث خارج است - مراد از ارشادیت
 نهی در این جا ارشاد به اقل ثواب بودن است نه ارشاد به فساد عبادت - اما اگر نهی از
 مبغوضیت عمل ناشی شود و واقعاً نهی کراهتی مولوی باشد علمای ما معتقدند که مبغوضیت
 در جاتی دارد و اگر مبغوضیت شدید با شد نهی تحریمی به عمل مبغوض تعلق می‌گیرد و
 اگر مبغوضیت غیر شدید باشد نهی کراهتی به آن تعلق می‌گیرد. در مسأله‌ی اجتماع یا
 امتناعی هستیم و یا اجتماعی هستیم (جوازی). امتناعی‌ها گفتند محال است که حبّ به
 عنوانی تعلق بگیرد و بغض به عنوانی تعلق بگیرد که نسبت بین این دو عنوان عموم و
 خصوص من وجه باشد و در مجمع عنوانین هم حبّ و هم بغض باقی بماند. مثلاً صلاة

محبوب است و غصب مبعوض است و بین این دو عموم و خصوص من وجه است در این جا باید بگوییم متعلق حبّ صلاة غیر غصبی است و یا متعلق بغض غصب غیر صلاتی است. و عبادت در مجمع باطل است زیرا هیچ درجه‌ای از مبعوصیت با محبوبیت قابل جمع نیست. ان قلت: چرا مشهور علماء با این که امتناعی هستند گفتند که صلاة در حمام یا صوم یوم عاشوراء با این که مکروه است صحیح است.

قلت: چون نهی از این‌ها را نهی ارشادی می‌دانند نه نهی مولوی — همان گونه که گفته شد معنای ارشادیت در این جا ارشادیت به اقلّ ثواب بودن است - .

اما اگر جوازی شدیم چنانچه مرحوم میرزای نائینی و مرحوم آقای صدر به آن قائل اند و ما نیز از این‌ها تبعیت کردیم و علاوه بر آن گفتیم اگر دو عنوان متعلق امر و نهی، مطلق و مقید بودند و محبوبیت به صرف الوجود طبیعی در مطلق تعلق گرفته باشد و به عنوان مقید بغض تعلق گرفته باشد اجتماع جایز است. بنابر قول به جواز اجتماع، اگر مجمع عبادت باشد این عبادت باطل است. در وجه بطلان، قائلین به جواز دو دسته شدند: دسته اول کسانی بودند که گفتند عمل حرام نمی‌تواند مقربّ باشد بعضی از این‌ها گفتند عمل مبعوض نمی‌تواند مقربّ باشد و بعضی دیگر گفتند حرام منجز نمی‌تواند مقربّ باشد. گروه اول که گفتند عمل مبعوض نمی‌تواند مقربّ باشد قائل شدند این عبادت مکروه باطل است چون مبعوضیت دارد و گروه دوم که گفتند عمل حرام منجز نمی‌تواند مقربّ باشد چون مبعوضیت دارد و گروه دوم که گفتند عمل حرام منجز نمی‌تواند مقربّ باشد قائل شدند این عبادت مکروه باطل نیست زیرا حرام منجز نیست. دسته دوم کسانی بودند که گفتند عمل حرام نمی‌تواند صحیح باشد زیرا اثباتاً خطاب امر این مجمع را نمی‌تواند شامل شود زیرا عرف در ارتکاز خود، در مجمع بین عبادت و نهی تنافی می‌بیند اگر گفتیم در مجمع، محذور اثباتی - یعنی ارتکاز عرفی — در اجتماع وجود دارد باید ببینیم این محذور اثباتی منحصر به حرام است یا مکروه را هم شامل می‌شود نظر مختار این است که این محذور اثباتی فقط نهی تحریمی و حرام را شامل می‌شود و نهی تنزیهی و مکروه را شامل نمی‌شود.

تنبیه دوم: وقتی نهی به عبادتی تعلق می‌گیرد در آن سه صورت متصور است: گاهی نهی به خود عبادت تعلق می‌گیرد و گاهی به جزء عبادت و گاهی به شرط آن تعلق می‌گیرد. بحث از صورت اول گذشت که مقتضای ادله‌ی بیان شده این است اگر در مقام امتثال این

عمل منہی عنہ را اتیان کنیم این عمل باطل است این در صورتی است که نہی به خود عبادت تعلق بگیرد مثل تعلق نہی به صوم عیدین. اما اگر نہی به جزیی از عبادت تعلق بگیرد نہ کل عبادت، مثل این کہ یک سجده منہی عنہ شود، آیا آن عبادت باطل است یا نہ؟ در بین علماء اتفاقی است کہ اگر یک فعل مرکب عبادت باشد مثل صلاة، تمام اجزاء آن عبادت است پس اگر نہی به جزیی تعلق گرفت آن جزء باطل می شود و اگر مکلف آن جزء را دوبارہ در فرد غیر منہی عنہ اتیان کرد عبادت صحیح است مثلاً اگر بر مہر غصبی سجده کردیم چون سجده جزء نماز است عبادت است و نہی از عبادت کہ مستلزم بطلان آن است این سجده باطل است و اگر بخواہیم این عبادت صحیح باشد باید سجده ای دیگر ایجاد کنیم کہ منہی عنہ نباشد بلہ اگر تدارک سجده مستلزم بطلان عمل باشد آن از منہی عنہ نباشد بلکہ اگر تدارک سجده مستلزم بطلان عمل باشد آن از جہت دیگر است مثلاً اگر سجده را تدارک کردیم در نماز زیادہی مسجد لازم می آید و نماز از این جہت باطل می شود. اما اگر نہی بہ شرط تعلق بگیرد شرط بر دو قسم است بعضی از شروط عبادتند مانند وضوء، و بعضی از شروط عبادت نیستند مثل تستر عورت — کہ غیر از لباس مصلی است و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجہ است — . اگر شرط عبادت باشد و نہی بہ آن تعلق بگیرد باطل می شود و با بطلان شرط مشروط نیز باطل می شود زیرا مشروط بدون شرط انجام گرفتہ است مثل این کہ انسان با آب غصبی و وضوء بگیرد و با آن نماز بخواند در این مورد وضوء باطل است و نماز نیز باطل است. اما تمام کلام در جایی است کہ خود شرط عبادت نباشد و نہی بہ آن تعلق بگیرد مثلاً با چیزی کہ غصبی است تستر عورت کنیم، چون تستر عبادت نیست متصف بہ صحت و فساد نمی شود پس نماز در این حال فاقد شرط نمی شود و صحیح است زیرا در بحث مقدمہ ی واجب گفتہ شد امری کہ بہ واجب تعلق می گیرد روی اجزاء منبسط می شود و روی شرط منبسط نمی شود یعنی شرط تحت تکلیف نمی رود تا اجتماع امر و نہی لازم آید پس در ما نحن فیہ این تستر حرام است ولی نمازی کہ با این تستر خواندہ می شود صحیح است زیرا شرط در نماز این است کہ باید با تستر باشد و نماز خواندہ شدہ با تستر بود و حرمت تستر موجب بطلان صلاة نمی شود چون این شرط متصف بہ بطلان نمی شود.

مرحوم آقای خوبی اشکال کردند که اگر شرط عبادت هم نباشد مشروط باطل می شود لذا اگر با ساتر غصبی تستر کردیم و با آن نماز خواندیم نماز باطل است. اگر شارع از یک جزء عبادت — مثل سجود بر مهر غصبی — نهی کرد امر به آن عبادت مقید به حصه‌ای دیگری از آن جزء می شود مثلاً امر به صلاة به صلاة با سجود بر مهر غیر غصبی مقید می شود زیرا امر به صلاة مرکب از تمام اجزاء من جمله سجده با این نهی سازگار نیست وقتی شارع به حصه‌ای از صلاة یعنی صلاة با تستر امر کرد — البته خود تستر تحت امر نمی رود — تستر دو فرد دارد: تستر حلال و تستر حرام. و آن حصه‌ای که تحت امر رفته است نماز با تستر حلال است پس تستر اگر حرام باشد صلاة با آن، فرد مأمور به نیست و مراد از بطلان نیز همین است که مآتی به فردی از مأمور به نباشد پس همین که نهی به شرط تعلق گرفت مشروط با این شرط باطل می شود چه شرط عبادت باشد و چه عبادت نباشد.

این فرمایش تمام نیست زیرا مأمور به آن حصه‌ای از صلاة است که با تستر باشد چه تستر حلال باشد و چه حرام باشد و این را از اطلاق دلیل شرطیت تستر استفاده می کنیم که مقید به حلال بودن آن نشده است اما این کلام را در مورد جزء عبادت نمی توانیم بگوییم زیرا اگر جزء عبادت حرام باشد و به حصه‌ای از آن نهی تعلق بگیرد اجتماع امر و نهی لازم می آید چون امر به مرکب امر به اجزاء نیز هست ولی شرط امر ندارد تا با تعلق نهی به آن اجتماع امر و نهی لازم آید. و اطلاق دلیل شرطیت با اطلاق ماده در دلیل امر به صلاة که امر به حصه‌ی خاصه‌ی صلاة است با هم تنافی ندارند به خاطر همان بیانی که گذشت.

تنبيه سوم: حرمت تشریعیه

اگر عبادتی حرمت تشریعی داشت نه ذاتی، آیا این عبادت باطل است یا نه؟ حرمت را به حرمت ذاتی و حرمت تشریعی تقسیم کردند حرمت ذاتی آن است که به یک عمل فی نفسه تعلق گرفته است مثلاً کذب بما هو کذب حرام است، و حرمت تشریعی این است که عمل فی نفسه حرمتی ندارد مگر این که آن عمل به عنوان تشریح معنون شود که در این صورت حرام می شود چون تشریح حرام است و این مانند غصب است که گفتیم خود غصب عنوان فعل خاصی نیست که از انسان صادر شود بلکه غصب عنوان ثانوی است و بر پاره‌ای از افعال، این عنوان صدق می کند مثلاً اکل که فعلی از افعال انسان است گاهی عنوان غصب

بر آن صدق می‌کند تشریح نیز از همین قبیل است که یک فعل فی نفسه حرام نیست ولی اگر به آن عنوان تشریح منطبق شود حرام می‌شود.

فقه‌ها گفتند مکلف نسبت به احکام شرعیه یا عالم است یا عالم نیست و علم اعم از علم وجدانی و علم تعبّدی - یا علی - است علم وجدانی مانند علم به وجوب نماز صبح یا علم به شرب خمر در شریعت و علم تعبّدی یعنی حجّت، مثل این که خبر ثقه می‌گوید شرب عصیر عنبی بعد از غلیان قبل از ذهاب ثلثین، حرام است. گاهی مکلف بر حکم شرعی نه علم وجدانی دارد و نه علم تعبّدی دارد و این خودش بر دو صورت است یک صورت این است که شخص قاطع است که مثلاً در شریعت شرب آب حرام نیست یا غسل جمعه واجب نیست و صورت دیگر این است که شخص ظان یا شاک است. در صورتی که علم یا علمی وجود نداشته باشد فرقی نمی‌کند که شخص قاطع به عدم تکلیف باشد یا ضان و یا شاک به عدم تکلیف باشد در این حال اگر شخص عمل را اتیان کند بما این که شارع به آن تکلیف کرده است - این صرفاً یک بناء قلبی است و گرنه شخص می‌داند که شارع تکلیف نکرده است و یا ظان و یا شاک در این جهت است - این تشریح می‌شود و فرقی نمی‌کند که فعل یا ترک باشد مثلاً شخص نمی‌داند که شرب تن در شریعت حرام است یا نه، و آن را ترک می‌کند بناء بر این که این عمل در شریعت حرام است این ترک، تشریح است. پس تشریح عبارت است از این که شخص استناداً به شارع عملی را انجام می‌دهد با این که قطع یا ظن یا شک به عدم آن دارد یا نمی‌داند که در شریعت چنین حکمی برای آن عمل هست یا نه، یکی از محرّمات در شریعت تشریح است مثلاً می‌دانیم که دعاء عند رؤیة الهلال واجب نیست و به عنوان واجب می‌آوریم یا نمی‌دانیم این عمل واجب یا مستحب است یا نه، و آن را می‌آوریم به عنوان این که واجب یا مستحب است این تشریح است.

اگر در عبادتی تشریح نمودیم یعنی حرمت عبادت تشریحی بود مثلاً به نافلة که مستحب است خصوصیت را ضمیمه کنیم که این خصوصیت مطلوب نیست مثلاً نماز ساعت ده صبح را مأمور به و مستحب بدانیم این نافلة حرمت تشریحی پیدا می‌کند و تشریح اعم از این است که در واقع امری باشد یا نباشد اگر امر نباشد - مثل غسل روز چهارشنبه - معنایی برای صحّت این عبادت نیست زیرا مأمور به در کار نیست تا این مأتی به بخواند مطابق آن باشد تا آن را صحیح بدانیم. کلام در جایی است که امری در کار باشد مثلاً شخص نمی‌داند غسل

جمعه مستحب است یا نه، و بناء را بر استحبابش می‌گذارد و آن را انجام می‌دهد و در واقع این عمل مستحب است ولی او نمی‌داند، آیا عمل در این صورت صحیح است یا نه؟ گفته شد که این عمل باطل است چون حرمت تشریحی دارد.

در تشریح سه نظریه داریم: یک نظریه این است که تشریح حرام عنوانی برای عمل است. نظر دوم این است که تشریح حرام، عنوانی برای قصد است مثلاً غسل جمعه را انجام می‌دهد بنا بر این که واجب است خود غسل مصداق تشریح نیست بلکه قصد ذهنی، مصداق تشریح است. نظر سوم این است که تشریح در شریعت حرام نیست بلکه قبیح است یعنی تشریح چه عنوان عمل باشد یا عنوان قصد باشد فعل قبیحی است مانند معصیت که حرام نیست چون اگر حرام باشد از یک فعل حرام، دو حرام لازم می‌آید کسی که شرب خمر می‌کند عنوان معصیت بر این عمل منطبق است و در شریعت شرب خمر حرام است و معصیتی که در شرب خمر است حرام نیست. به نظر ما تشریح عنوان عمل است گرچه قصد نیز در آن دخالت دارد.

مشهور علماء قائل اند عبادتی که حرمت تشریحیه داشت باطل است برای بطلان این عبادت به دو وجه استدلال شد:

وجه اول این است که اگر تشریح را حرام بدانیم و آن را عنوان عمل بدانیم عمل حرام است و عمل حرام نمی‌تواند مقرب باشد پس باطل است و اگر تشریح عنوان قصد باشد عملی که با قصد حرام باشد مقرب نیست و باطل است اما اگر گفتیم که تشریح فقط قبیح است عملی که قبیح است مقرب به مولی نخواهد بود زیرا قابلیت تقرب را ندارد پس عبادت باطل است.

وجه دوم این است که این عمل با قصد تقرب و امتثال امر الهی انجام نشده است زیرا در نزد این شخص، امر به این عمل تعلق نگرفته است و او قصد امتثال امری را کرده است که خودش آن را درست کرده است.

تنبیه چهارم: طریقه‌ی تشخیص نهی ارشادی و نهی مولوی

نهی بر دو قسم است یا به عنوانی تعلق گرفته است که عبادت نیست ولی بر عبادت نیست ولی بر یک عمل عبادی منطبق می‌شود مثلاً وقتی با آب غصبی وضوء می‌گیریم این عمل هم عنوان وضوء و عبادت را دارد و هم عنوان غصب را دارد، درین قسم بلا اشکال

ظهور اولی نهی در نهی مولوی است و یا نهی به عنوانی تعلق می‌گیرد که خودش عبادت است این قسم سه صورت دارد: صورت اول این است که شارع از خود عبادت نهی کند مانند نهی از صوم یوم عاشورا یا نهی از صلاة در حمام، ظهور این نهی در ارشادیت است و ارشاد به این است که این عمل مصداق مأمور به و مطلوب نیست و لا محاله این عمل صحیح نیست چون امری ندارد. ارشادیت براساس یک قاعده‌ای است و آن قاعده این است که وقتی نهی در موارد توهم امر، یا امری در موارد توهم نهی وارد شود ظهور این نهی و امر در حرمت و وجوب ساقط می‌شود مثل (دعی الصلاة ایام اقراءک) که از آن فهمیده می‌شود صلاة در ایام عادت مأمور به نیست و اگر شک کردیم که مثل این نهی و خطاب مولوی است یا ارشادی است اجمال حاصل شده و لا محاله آن عبادت باطل است زیرا اگر نهی مولوی باشد عمل حرام است و عمل حرام به عنوان عبادت صحیح نیست و اگر نهی ارشادی باشد ارشاد به بطلان عبادت است. بلکه اگر ندانیم که نهی مولوی است یا ارشاد به بطلان است یا ارشاد به اقلیت ثواب است باید به اصل عملی رجوع کنیم و مقتضای اصل عملی بطلان عمل است چون راهی برای کشف صحّت این عمل نداریم و در مقام امتثال نمی‌توان به این عمل اکتفاء کرد. صورت دوم این است که نهی به خصوصیتی از خصوصیات عبادت مثل یک جزء یا شرط تعلق گرفته است که مورد توهم امر ضمنی است مانند نهی از فاتحه کتاب در صلاة میّت. از یک طرف (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) را داریم و از طرف دیگر از این جزء — یعنی فاتحة الكتاب — در صلاة میّت نهی شده است، گفتند این جا نیز نهی در ارشادیت ظهور عرفی دارد چون توهم امر ضمنی است و از مرتکبان متشرعه است که صلاة بدون فاتحة الكتاب نمی‌شود و نهی شارع ارشاد به عدم جزئیت فاتحة الكتاب در صلاة میّت است.

صورت سوم این است که نهی به خصوصیت عبادت تعلق بگیرد که توهم امر در آن خصوصیت نیست مثل نهی از تکرار سوره در صلاة یا نهی از تکرار غسلات برای بار سوم در وضوء، ظهور عرفی این نهی در ارشاد در مانعیت است یعنی اگر آن جزء را تکرار کردید آن عبادت باطل است.

این تمام کلام در مقام اول و تنبیهات آن بود.

مقام دوم: نهی از معامله

مثلاً شارع از بیع ربوی یا بیع وقت نداء یا نکاح با محارم و امثال آن نهی کرده است آیا از این نهی می‌توانیم استفاده کنیم که این معامله باطل است یا نه؟ گفتند نهی از معامله سه صورت دارد تارَةً نهی از سبب است سبب یعنی صیغه و عقد، و تارَةً نهی از مسبب است. مسبب عبارت از اثری است که بر عقد مترتب می‌شود مثل نقل و انتقال در بیع، و تارَةً نهی از آثار مسبب است مثلاً شارع فرمود در آن مبیع یا ثم تصرف نکن. بنابراین در سه جهت بحث می‌کنیم.

جهت اول: تعلق نهی به سبب

مثلاً نهی به بیع وقت نداء تعلق گرفته است (اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع). بیع اسم برای سبب است و به مجموع انشاء بیع می‌گویند و یا به ایجاب موثرات یعنی ایجاب متعقب به قبول — بیع می‌گویند. ما در بحث معاملات همین قول را اختیار کردیم.

نهی از بیع در این آیه نهی از سبب است و مراد از بیع، کلّ معامله است و چون بیع فرد رایج معامله است در آیه ذکر شد ولی از آن الغاء خصوصیت می‌شود و نهی از بیع، نهی از معامله است.

گفتند این نهی دلالت بر فساد معامله نمی‌کند زیرا اگر گفتیم انشاء یا ایجاب حرام است دلالت نمی‌کند که مسبب باطل است مانند این است که لباس را با آب غصبی بشوییم که غصب حرام است ولی اثر شرعی غسل که لباس را با آب غصبی بشوییم که غصب حرام است ولی اثر شرعی غسل که طهارت لباس است حاصل است. پس اشکالی ندارد که شارع بگوید بیع وقت نداء حرام است ولی معامله باطل نباشد لذا فقهاء فتوا دادند که معامله‌ی وقت نداء حرام است ولی صحیح است زیرا شارع از سبب نهی کرد یعنی انشاء نکنید اما نمی‌توان گفت که اثرش هم مترتب نمی‌شود پس اگر مثلاً کسی نذر کرد که در روز جمعه معامله‌ای انجام ندهد اما انجام داد گرچه عمل حرامی مرتکب شده است زیرا با نذر مخالفت کرده است ولی معامله‌اش صحیح است به خاطر این که عمومات و اطلاقات ادله معاملات شامل این معامله می‌شود پس وقتی نهی به سبب تعلق گرفت این نهی مقتضی فساد معامله نیست.

جهت دوم: تعلق نهی به مسبب

مثلاً شارع از تملیک و نقل و انتقال مصحف به کافر نهی کرده است این مورد محال کلام است کما این که اکثر علماء قائل اند که اسماء معاملات اسامی مسیبات هستند و مراد از مسبب اثر عقد است.

در این جهت در دو مسأله بحث می‌کنیم: مسأله اول این است که آیا نهی از مسبب ممکن است یا نه؟ و مسأله دوم این است که اگر نهی از مسبب ممکن باشد آیا بین نهی از مسبب و بطلان آن ملازمه هست یا نه؟

در مسأله اول دو اشکال را مطرح کردند که تعلق نهی به مسبب غیر معقول است: اشکال اول این است که حرمت و نهی از تکالیف است و متعلق تکالیف باید از افعال اختیاری انسان باشد در ما نحن فیه تارة مسبب عبارت از ملکیت است — ملکیت مشتری بر مبیع و ملکیت بایع بر ثمن — این امر اعتباری است و فعل اختیاری نیست پس نمی‌توان متعلق تکلیف شود، و تارة مسبب عبارت از اعتبار عقلاء است یعنی در طول انشاء، عقلاء اعتبار ملکیت می‌کنند و اعتبار گرچه فعل است ولی فاعلش خود مکلف و انسان نیست بلکه فاعلش یا شارع است و یا عقلاء است پس در هر دو حال مسبب فعل مکلف نیست.

از این اشکال جواب دادند که افعال بر دو قسم است افعال مباحثی و افعال تولیدی. افعال مباحثی در مقابل افعال تولیدی است و با توضیح افعال تولیدی معنای افعال مباحثی مشخص می‌شود. فعل تولیدی این است که من سبب را ایجاد کنم مثلاً سوزاندن فعل نار است اما من می‌توانم فعل تولیدی را یجد کنم یعنی سبب احتراق یا جزء سبب را ایجاد کنم مثلاً کاغذ را داخل آتش بیندازم پس در فعل تولیدی فاعل فعل من نیستم مثلاً فاعل احتراق من نیستم بلکه نار فاعل آن است و من جزء فاعل را ایجاد می‌کنم در مقابلش اگر فعلی فعل من باشد فعل مباحثی است چه بلا واسطه باشد مثل حرکت دست و چه با واسطه باشد مثل حرکت قلم که فاعل حرکت دست است و حرکت دست فعل من است پس کتابت با دو واسطه — یعنی حرکت قلم و حرکت دست — فعل مباحثی من است با این توضیح جواب اشکال روشن می‌شود زیرا مسبب در هر دو صورت فعل تولیدی انسان است و شارع می‌تواند از فعل تولیدی نهی کند.

اشکال دوم این است که مسبب یا فعل شارع — اعتبار ملکیت — است و یا نتیجه‌ی فعل شارع — ملکیت — است و در هر دو صورت نهی از مسبب معنا ندارد زیرا اگر شارع بخواهد

نهی مولوی کند معنایش این است که این اعتبار مبعوض او است و اگر این طور باشد شارع از اول می تواند اعتبار نکند و لازم نیست که اول آن را اعتبار کرده و بعد، از آن نهی مولوی کند.

جواب اشکال این است که در است است که نهی مولوی شارع از مفسده ای در متعلق ناشی می شود و این متعلق — یعنی ملکیت — مبعوض شارع است ولی ممکن است در طول انشاء یک مصلحتی وجود داشته باشد که اقوای از مفسده ای در متعلق باشد لذا شارع برای این که این مصلحت به دست آید این اعتبار را می کند و نهی او هم به خاطر مبعوضیت و مفسده متعلق است ولی در طول این نهی، اگر انشاء صورت بگیرد مصلحت تحقق پیدا می کند و مفسده مغلوبه می شود و اثر انشاء که ملکیت است مترتب می شود.

ان قلت: اگر در طول انشاء مصلحت اقوی ایجاد شود بعد از کسر و انکسار، دیگر مبعوضیت و مفسده ای نمی ماند تا از آن نهی شود.

قلت: این مصلحت اقوی دو گونه فرض می شود: یک دفعه مصلحت اقوی در خود ملکیت است در این فرض مفسده اش مغلوبه است و باعث نهی نمی شود، اما اگر مصلحت اقوی در جعل و اعتبار ملکیت باشد خود ملکیت مفسده ای غالبه اش می ماند و نهی از آن اشکالی ندارد و کسر و انکسار در جایی است که متعلق مصلحت و مفسده متحد باشد.

پس همان طوری که نهی از سبب معقول است نهی از مسبب نیز معقول است. اما م سألته دوم: مثلاً شارع از تملیک مصحف به کافر نهی کرده است آیا از این نهی استفاده می شود که این معامله باطل است؟ یعنی آیا بین نهی از تملیک و بطلان معامله ملازمه ای وجود دارد یا نه؟

دو وجه برای بطلان معامله ذکر شد: وجه اول این است که نهی مولوی از تملیک مصحف به کافر از مبعوضیت فعل نزد مولی کشف می کند و اگر عملی نزد مولی مبعوض باشد آن را اعتبار نمی کند و معنای عدم اعتبار بطلان معامله است.

از این وجه جواب هایی داده شد: جواب اول از مرحوم آقای صدر^۱ است که فرمود: تارة این ملکیت مطلقاً مبعوض است چه ملکیت کافر نسبت به مصحف بعد از انشاء باشد و چه قبل از آن باشد، و تارة این ملکیت مبعوض مولی است در صورتی که در طول انشاء نباشد

^۱ البحوث ۳: ۱۲۷.

اما اگر در طول انشاء باشد مبعوض نیست بلکه محبوب است در این صورت مولی می‌تواند به لحاظ حصّهی مبعوضش نهی کند و به لحاظ حصّهی محبوبش، این ملکیت را اعتبار کند پس معامله صحیح است.

این جواب درست نیست زیرا معنا ندارد شارع از ملکیت نهی کند که قبل از انشاء است چون این ملکیت ممکن نیست موجود شود و اگر بعد از انشاء باشد چون محبوب است و مبعوض نیست نهی به آن تعلق نمی‌گیرد.

جواب دوم - که قبلاً نیز به آن اشاره شد - این است که شارع از ملکیت نهی کرده است به خاطر مبعوضیتی که در آن وجود دارد و اعتبار ملکیت می‌کند به خاطر مصلحتی که در نفس اعتبار است و این مصلحت اقوای از مفسده‌ای است که در متعلق اعتبار یعنی ملکیت، وجود دارد.

این دلیل جواب دیگری نیز دارد زیرا مبتنی بر یک مبنایی است که در جواب دلیل دوم اشکالش بیان می‌شود.^۱

وجه دوم (از مرحوم میرزای نائینی): در هر عقدی ما سه رکن داریم که اگر این سه رکن باشد معامله صحیح است و اگر یکی از این سه رکن نباشد معامله باطل است، در بیع، رکن اول این است که بایع یا باید مالک باشد و یا منتهی به مالک شود به این صورت که بایع وکیل مالک باشد یا ولی مالک باشد یا مأذون مالک باشد. رکن دوم این است که بایع باید بر این بیع سلطنت نیز داشته باشد لذا بایع اگر مالک باشد ولی سفیه یا مجنون یا صبی یا مفلس باشد معامله باطل است زیرا بر معامله سلطنت ندارد. رکن سوم این است که بایع باید صیغهی مناسب با این معامله را ایجاد کند مثلاً اگر گفتیم که در عقد عرییت شرط است باید آن را به عربی ایجاد کند. با توجه به آنچه گفته شد اگر شارع از مسبب یعنی ملکیت نهی کرد رکن دوم منتفی می‌شود یعنی عاقد فاقد سلطنت و ولایت بر این معامله می‌شود و لامحاله عقدش باطل می‌شود بنابراین اگر شارع از بیع مصحف به غیر مسلمان نهی کرد عاقد گرچه مالک مصحف است و صیغهی مناسب با معامله هم انشاء شود اما عاقد سلطنت بر این معامله را نداده است پس معامله صحیح نیست.

^۱ - الاجود ۱: ۴۰۴

بعد مرحوم میرزا اشکالی را مطرح کرد و فرمود: اگر واقعاً عاقد بر معامله سلطنت ندارد چگونه شارع از آن نهی کرده است آیا شارع از چیزی نهی کرده است که شخص قدرت انجام آن را ندارد چون عاقد ملکیت اعتباری را نمی‌تواند ایجاد کند و احکام تکلیفی به افعال اختیاری انسان تعلق می‌گیرد.

و خودشان جواب دادند که مسبب بر دو قسم است مسبب شرعی و مسبب عقلایی. در این مورد بحث بایع قدرت بر ایجاد مسبب شرعی را ندارد اما قدرت بر ایجاد مسبب عقلایی را دارد و شارع از ایجاد مسبب عقلایی نهی می‌کند.

فرمایش مرحوم میرزای نائینی هم از حیث مبنا و هم از حیث بناء مورد اشکال است. این که در معامله سه رکن وجود دارد یا نه، از محل بحث ما خارج است. یک اشکال مبنایی وجود دارد که فقط به آن اشاره می‌کنیم. فرمایش مرحوم میرزا مبتنی بر این است که ملکیت بر دو قسم شرعی و عقلایی باشد و لا محاله مسبب هم بر دو قسم شرعی و عقلایی شود و اشکالی ندارد که شارع از مسبب عقلایی نهی کند چون ما قدرت و سلطنت بر ایجاد مسبب عقلایی را داریم ولی اصل این مبنا را قبول نداریم و قائلیم که فقط ملکیت عقلایی داریم و شارع مقدس می‌تواند بفرماید ایجاد این ملکیت عقلایی حلال است یا حرام است.

و اشکال بنایی این است که ایشان فرمودند رکن دوم صحت معامله این است که بایع باید سلطنت بر تملیک داشته باشد، آیا مراد سلطنت تکوینی است یا مراد سلطنت اعتباری است؟ آیا در باب معاملات — چه اعتبار از ناحیه شارع باشد و چه از ناحیه شارع باشد — شارع دو اعتبار دارد یکی اعتبار ملکیت و دیگری اعتبار سلطنت، یا این که فقط اعتبار ملکیت می‌کند و سلطنت بایع از این اعتبار ملکیت انتزاع می‌شود نظر ما همین صورت دوم است لذا وقتی شارع از تملیک نهی کرد نهی او در مبعوضیت ملکیت دلالت می‌کند و این به اشکال اول برمی‌گردد و ملکیت مبعوضیت ملکیت با صحت معامله جمع می‌شود.

جهت سوم: تعلق نهی به اثر مسبب

مراد این است که شارع از تصرف در عوضین یا احد العوضین نهی کند مثل این که بفرماید: (ثمنُ الكلب سحت) یعنی تصرف در ثمن کلب حرام است. این که (تصرف) در تقدیر گرفته شد به این خاطر است که حرمت به ذوات تعلق نمی‌گیرد بلکه فقط افعال به حرام متصف حرام می‌شوند.

نهی از تصرف بر سه قسم است: یک قسم این است که مولی از جمیع تصرفات در عوضین یا احد العوضین نهی کند مثل (ثمن الكلب سحت). قسم دوم این است که شارع از تصرفی که غرض اصلی در عوضین یا احد العوضین است نهی کند مثل (اکل الخبز الذی هو ثمن الخمر سحت). قسم سوم این است که نهی به تصرفی تعلق بگیرد که غرض اصلی از عوضین یا احد العوضین نیست مثل (بیع الخبز الذی هو ثمن الخمر سحت). آیا از این نهی می‌توان بطلان معامله را استفاده کرد؟ در این جا قبول دارند که از این نهی می‌توان بطلان معامله را استفاده کرد گرچه تعبداً اشکالی ندارد که شارع بفرماید انسان اگر کلب را فروخت ثمن آن را مالک می‌شود و فقط یک تصرف آن حرام است مثلاً این ثمن را نمی‌تواند به یک سید تملیک کند، منتهی یک دلالت التزامیه عرفیه وجود دارد که بین نهی از تصرف و صحّت معامله تنافی وجود دارد و نهی از تصرف در عوضین دلالت بر بطلان آن معامله نزد شارع دارد مگر این که در بعضی از امثله و موارد، قرینه‌ای — مانند مناسبت حکم و موضوع — وجود داشته باشد که عرف از آن نهی بطلان معامله را نفهمد مثل این که گفته شود (ثمن الكلب لا یصرف فی الحج)، اما اگر گفته شود (ثمن الكلب لایهدی) معنای آن حرمت هبه‌ی ثمن کلب است و دلالت عرفیه دارد که معامله‌ی کلب باطل است.

آنچه که بیان شد بحث از ثبوت ملازمه‌ی عقلی بین نهی از معامله و بطلان آن بود. مرحوم میرزای نایینی فرمودند: روایاتی وجود دارد که از آنها استفاده می‌شود که اگر نهی به معامله تعلق گرفت آن معامله باطل است. در صحیح‌های زراره از امام باقر ۷ آمده است: «قال سألته عن مملوک تزوج بغير اذن سیده فقال ذاک الی سیده ان شاء اجازة و ان شاء فرق بینهما قلت اصلحک الله ان الحکم بن عتیبه و ابراهیم النخعی و اصحابهما یقولون: ان اصل النکاح فاسد و لاتحل اجازة الی سید له فقال ابو جعفر ۷ انه لم یعص الله و انما عصى سیده فاذا اجازة فهو له جائز. تقریب استدلال به این روایت این است که حضرت برای تصحیح نکاح تعلیل کردند این کار معصیت خدا نبود و کلام حکم بن عتیبه و نخعی وقتی درست بود که این کار معصیت خدا باشد پس از مفهوم آن استفاده می‌شود که اگر عقد معصیت الهی باشد باطل است.

دیگران بر مرحوم میرزا اشکال کردند و گفتند: این روایت بر مدعی دلالتی ندارد زیرا مرحوم میرزا از عبارت (انه لم یعص الله) معصیت تکلیفی را فهمیده است و حال این که مراد

از آن معصیت و ضعی است یعنی این عقده نیست که خدا آن را باطل قرار داده باشد، و قرائنی وجود دارد که از آنها استفاده می شود مراد معصیت و ضعی است و ما به یک قرینه اشاره می کنیم و آن این است که عصیان خدا در مقابل عصیان مولی قرار داده شد زیرا اولی را نفی و دومی را اثبات کرد، و مراد از عصیان مولی عصیان و ضعی است یعنی این نکاح بدون اجازه سید بود، وقتی عصیان مولی عصیان و ضعی شد به قرینه‌ی مقابله عصیان خدا نیز عصیان و ضعی می شود این که گفتیم مراد از عصیان مولی عصیان و ضعی است به خاطر دو قرینه است.

قرینه اول این است که اگر مراد از عصیان مولی عصیان تکلیفی باشد عصیان تکلیفی مولی ملازم با عصیان تکلیفی خداوند متعال است زیرا هر جا عصیان تکلیفی مولی محقق شود عصیان الهی نیز محقق می شود، و قرینه‌ی دوم این است که مولی نمی تواند از انشاء نکاح نهی کند تا انجام آن موجب عصیان تکلیفی مولی شود پس مراد از عصیان مولی توسط انشاء نکاح عصیان و ضعی است یعنی این انشاء بدون اذن مولی بوده است. پس این روایت دلالت بر فرمایش مرحوم میرزا ندارد.

این تمام کلام در مسأله‌ی اقتضای نهی برفساد منهی عنه بود و با اتمام آن، مبحث نواهی هم با پایان رسید.

مفاهیم

بحث مفاهیم سومین بحثی است که در اصول مطرح می شود. در این بحث مفاهیم الفاظی از قبیل شرط و وصف و غایت و... مطرح می شود. قبل از ورود در تفصیل آن، اموری را ذکر می کنیم.

امر اول: تعریف مفهوم

مفهوم یک اصطلاح اصولی و در مقابل منطوق است. مدلول به دو قسم تقسیم شده است: مدلول منطوقی و مدلول مفهومی

مثلاً جمله‌ی شرطیه‌ی (إن جاءک زید فأکرمه) — بنابر این که مفهوم داشته باشد — یک مدلول منطوقی دارد که وجوب اکرام زید عند مجیئه است و یک مدلول مفهومی دارد که وجوب اکرام زید عند مجیئه است و این جمله نسبت به عدم مجیئه زید ساکت است.

فرق مدلول منطوقی با مدلول مفهومی این است که اولی مدلول مطابقی و دومی مدلول التزامی است و بعضی از جمله‌ها دارای مدلول التزامی و بعضی بدون آن هستند.

در این جا یک معضله‌ای پیش آمده است که در عین سادگی، پیچیده است و از زمان مرحوم آخوند مورد توجه قرار گرفته است و تا زمان حال، در حل این معضله با هم اختلاف کردند و آن معضله این است که اگر مفهوم مدلول التزامی است ما مدالیل التزامی زیادی داریم که در اصطلاح اصولی مفهوم نیستند پس سؤال می‌شود که فارق بین مفهوم و مدالیل التزامی دیگر چیست؟ مثلاً اگر ما قائل به ثبوت ملازمه بین وجوب یک شیء و وجوب مقدمه‌اش شدیم، اگر مولی گفت (اکرم زیداً) یا (صلّ) مدلول التزامی آن این است که مقدمه‌ی اکرام و مقدمه‌ی صلاة واجب است و حال این که وجوب مقدمه را مفهوم نمی‌گویند و یا اگر در مسأله‌ی نهی از عبادت قائل به فساد شدیم، اگر مولی فرمود: (لا تصل فی الحمام)، مدلول التزامی آن بطلان صلاة در حمام است. معضله این است که اگر صرف مدلول التزامی بودن، اصطلاحاً مفهوم باشد چرا بین مدالیل التزامی تفاوت می‌گذارید و به بعضی از آنها مفهوم نمی‌گویید، و اگر صرف مدلول التزامی بودن، اصطلاحاً مفهوم نباشد و نکته دیگر داشته باشد آن نکته چیست؟ البته اگر به وجدان خود رجوع کنیم می‌بینیم که مدالیل التزامی از یک سنخ نیستند.

نظریات مختلفی در این باره ذکر شد و ما فقط یک نظر را متعرض می‌شویم. قبل از آن باید اصطلاحی را توضیح دهیم و آن مدلول التزامی است که یک اصطلاح منطقی و یک اصطلاح اصولی دارد. مدلول التزامی در اصطلاح منطقی یک مدلول تصوری است و در اصطلاح اصولی یک تصدیق است. در علم منطق گتند یک کلمه وقتی دارای مدلولی می‌شود دلالت تحقق پیدا می‌کند، دلالت انتقال ذهن ما از یک شیء (دالّ) به شیء دوم (مدلول) است. در منطق گفتند دلالت یا وضعی است یا طبعی اس یا عقلی است. دلالت

طبعی و عقلی از بحث ما خارج است یکی از موارد دلالت و ضعی دلالت الفاظ بر مدالیل آن است وقتی که یک کلمه را می‌شنویم ذهن ما منتقل به یک تصویری می‌شود که به آن مدلول می‌گویند و این مدلول یا مدلول مطابقی است یا مدلول تضمینی و یا مدلول التزامی. مدلول مطابقی همان تصوّر موضوع له است مثلاً تصوّر حیوان ناطق از لفظ انسان. و مدلول تضمینی یک تصوّر تحلیلی است و واقعاً وجود ندارد. اگر حیوان ناطق را تحلیل کنیم به دو تصوّر حیوان و ناطق تحلیل می‌شود. بعد منطقی‌ها متوجه شدند که به همراه تصوّر بعضی از معانی، معانی دیگر نیز تصوّر می‌شود و این معنای دوم مدلول التزامی آن کلمه گفته می‌شود مانند حاتم طایی که به دنبالش جواد نیز تصوّر می‌شود — تصوّر معنای دوم به همراه معنای اول گاهی به مدلول التزامی برمی‌گردد و گاهی به تداعی معانی برمی‌گردد — پس مدلول التزامی در منطقی یک مدلول تصویری است.

اما مدلول التزامی در اصطلاح اصولی یک تصدیق است. جمله‌ای که به کار می‌بریم یا خیر است یا انشاء است مثلاً جمله‌ی (زید عادل) خبر است و جمله‌ی (اکرم زیداً) انشاء است و هر جمله‌ی انشائییه قابل تبدیل به جمله‌ی خبریه است مثلاً جمله‌ی (اکرم زیداً) به جمله‌ی (اکرام زید واجب) قابل تبدیل است ما وقتی یک جمله‌ی خبریه داشته باشیم هر خبر و قضیه‌ای که با این قضیه در جمله خبریه، در صدق، ملازم باشد مدلول التزامی این جمله می‌شود به این صورت که اگر قضیه اول صادق باشد حتماً قضیه دوم نیز صادق است. مثلاً در جمله‌ی (زید فی المسجد) که خبر است صدها گزاره‌ی دیگر می‌توانیم درست کنیم که با آن ملازم است مثل جمله‌ی (زید لیس فی مدرسه)، زیرا گر این جمله‌ی دوم صادق نباشد زید باید در مدرسه باشد و لازم می‌آید که زید در زمان واحد در دو مکان باشد و این به تناقض برمی‌گردد. و در مثل (صل) که به (الصلاة واجب) برمی‌گردد مدلول التزامی آن، (الوضوء واجب) می‌شود زیرا دو مقیاس در کنار هم قرار می‌گیرند و این نتیجه را می‌دهند، یک قیاس عبادت است از: (الوضوء مقدمه الصلاة، و الصلاة واجب فالوضوء مقدمه الواجب) و قیاس دوم عبارت است از: (الوضوء مقدمه الواجب، و کل مقدمه الواجب واجب فالوضوء واجب). بنابر این مدلول التزامی اصولی یک قضیه، هر قضیه‌ای است که در صدق با آن قضیه ملازم باشد و این مدلول التزامی یک مدلول تصدیقی است.

علماء گفتند مفهوم در اصطلاح اصولی یک مدلول است و ثانیاً یک مدلول التزامی است در مقابل منطوق که یک مدلول مطابقی است و باید بررسی شود که مفهوم به کدام اصطلاح مدلول التزامی است — به اصطلاح منطقی یا به اصطلاح اصولی — و اگر قبول کردیم که مفهوم یک مدلول التزامی است فرق این مدلول التزامی با مدالیل التزامی دیگر که در اصول به آنها مفهوم نمی‌گویند چه می‌باشد؟

واضح است که مفهوم مدلول التزامی به اصطلاح منطقی‌ها نیست زیرا در این اصطلاح مدلول التزامی تصور است و مفهوم یک تصدیقی است. اما به اصطلاح اصولی، مدلول التزامی تصدیق یا قضیه‌ای است که در صدق ملازم مدلول مطابقی است مثلاً در جمله‌ی (إن جاء زید فأکرمه) مدلول مطابقی آن وجوب اکرام زید عند مجیئه است و مفهومش — اگر مفهوم داشته باشد — عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه است و این گزاره مدلول التزامی جمله‌ی مذکور نیست زیرا در صدق با هم ملازم نیستند یعنی امکان دارد که اکرام زید عند مجیئه واجب باشد و اکرام او عند عدم مجیئه نیز واجب باشد و این دو قابل جمع است. این یک مطلب وجدانی است و بر آن می‌توانیم دلیل هم اقامه کنیم چون اگر به جای جمله‌ی شرطیه گفته شود (اکرام زید وجب عند مجیئه) — که این جمله تصریح مضمون جمله‌ی شرطیه‌ی قبل است — مدلول التزامی آن (اکرام زید لیس بواجب عند عدم مجیئه) نیست پس مفهوم جمله‌ی شرطیه مدلول التزامی آن نیست زیرا این مفهوم در صدق ملازم با جمله‌ی شرطیه و دلیل آن این است که آنچه کهدر مدلول مطابقی با جمله‌ی شرطیه است این مدلول التزامی را ندارد همان‌گونه که بیان شد.

این که مفهوم داخل در مدلول التزامی شد یک مغالطه است و اصل این مغالطه بر این است که مدلول را در مدلول مطابقی و مدلولی التزامی منحصر کرده است و گفته شد که مفهوم مدلول التزامی است و ما این انحصار را قبول نداریم و مفهوم را از هیچ‌یک از این دو مدلول نمی‌دانیم و بر فرض قبول انحصار، مفهوم را داخل مدلول مطابقی می‌دانیم نه مدلول التزامی.

مرحوم آقای صدر فرمود: شبهه‌ای نیست که مفهوم مدلول التزامی است و حال این که مفهوم نه به اصطلاح منطقی و نه به اصطلاح اصولی، داخل در مدلول التزامی نیست.

این مغالطه در کلمات بزرگان به سه کلمه برمی‌گردد، کلمه‌ی اول این است که در اصطلاح منطقی مدلول التزامی با مدلول التزامی در اصطلاح اصولی فرق دارد و این‌ها بین این دو خلط کرده‌اند. کلمه‌ی دوم این است که این‌ها فکر کردند مدلول کلام یا باید مدلول مطابقی باشد و یا مدلول التزامی باشد لذا مفهوم را داخل مدلول التزامی دانسته‌اند و ما گفتیم مفهوم نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی است و کلمه‌ی سوم این است که این‌ها فکر کردند مفهوم مدلول التزامی است و حال این که مفهوم از مدالیل التزامیه به اصطلاح اصولی محسوب نمی‌شود.

مرحوم آقای صدر فرمودند: هر قضیه‌ای سه رکن دارد: موضوع و محمول و ربط، و این لازم، یا لازم موضوع است و یا لازم محمول است و یا لازم ربط است. اگر لازم موضوع یا لازم محمول باشد آن را مدلول التزامی می‌گویند و اگر لازم ربط باشد آن را مدلول مفهومی می‌گویند، مثلاً در جمله‌ی (اکرم ولد العالم ان جاءک)، اگر آن را به جمله‌ی (ولد العالم واجب اکرامه عند مجیئه) برگردانیم، موضوع آن (ولد العالم) و محمول آن (واجب اکرامه) است و (عند مجیئه) قید است و ربطی بین موضوع و محمول موجود دارد که با این قید مرتبط است. این قضیه سه مدلول التزامی دارد: مدلول التزامی اول (العالم واجب اکرامه عند مجیئه) بوده که لازمه‌ی موضوع است زیرا اگر بچه‌ی عالم، اکرامش واجب باشد به طریق اولی اکرام خود عالم واجب خواهد بود. مدلول التزامی دوم (مقدمه اکرام ولد العالم واجب) بوده که لازمه‌ی محمول است زیرا هر شیئی که واجب باشد مقدمه‌اش نیز واجب است. و مدلول التزامی سوم (ولد العالم یا یجب اکرامه عند عدم مجیئه) بوده که لازمه‌ی نحوه‌ی ربط بین موضوع و محمول است و اصطلاحاً به مدلول التزامی اول مفهوم موافق و به مدلول التزامی سوم مفهوم مخالف گفته می‌شود و مراد از مفهوم همین مدلول التزامی سوم است (یعنی مدلول التزامی لازمه‌ی ربط). میزان در تشخیص مفهوم این است که اگر موضوع یا محمول یا هر دو را عوض کردیم اگر مدلول التزامی باقی بماند مفهوم است و اگر باقی نماند مفهوم نیست مثلاً اگر موضوع در جمله‌ی (ولد العالم واجب اکرامه) را عوض کرده و بگوییم (ولد العدو واجب اکرامه) - از باب اولادکم اعدائکم و عدو عدو صدیق انسان است - نمی‌توانیم از این جمله مدلول التزامی درست کنیم و بگوییم (العدو واجب اکرامه). و یا اگر محمول جمله (ولد العالم واجب اکرامه) را عوض کرده و بگوییم (ولد العالم حرام اکرام)، نمی‌توانیم از این

جمله مدلول التزامی درست کنیم و بگوییم (مقدمهٔ اکرام ولد العالم حرام)، زیرا مقدمه‌ی حرام، حرام نیست و اما نسبت به ربط، اگر دو طرف قضیه — یعنی موضوع و محمول — را عوض کنیم مدلول التزامی ربط باقی می‌ماند مثلاً اگر موضوع و محمول جمله قبل را عوض کرده و بگوییم (زید لیس اکرامه بمندوب عند عدم مجیئه) می‌شود و این مدلول التزامی باقی است چون این مدلول لازم ربط است و ربط عوض نشد تا لازم آن باقی نماند بلکه طرفین را عوض کردیم. پس ما حاصل فرمایش مرحوم آقای صدر این شد که فرق مفهوم با تمام مدالیل التزامی دیگر در این است که مفهوم لازم ربط است اما مدالیل التزامی دیگر یا لازم موضوع و یا لازم محمول هستند.

ما با فرمایش مرحوم آقای صدر موافق نیستیم و بر کلام ایشان دو اشکال داریم: اشکال اول این است که دو نقض بر کلامشان وارد است نقض اول این است که ایشان فرمودند اگر طرفین قضیه را عوض کنیم و مدلول التزامی بماند مفهوم و لازم ربط می‌شود. نقض این است که اگر گفته شود (کلّ من کان عالماً یجب اکرامه)، مدلول التزامی این جمله — یعنی عکس نقیضش - جمله‌ی (کلّ من لا یجب اکرامه فلیس بعالم) است و اگر موضوع جمله‌ی قبل را عوض کنیم باز مدلول التزام باقی می‌ماند مثلاً وقتی می‌گوییم (کلّ من کان کاتباً یجب اکرامه) مدلول التزامی و عکس نقیض آن (کلّ من لا یجب اکرامه فلیس بکاتب) است و اگر محمول را نیز عوض کنیم مدلول التزامی باقی می‌ماند مثلاً اگر بگوییم (من کان عالماً یحرم اکرامه) مدلول التزامی یا عکس نقیضش (من لم یحرم اکرامه فلیس بعالم) است. در این جا ما از ایشان سؤال می‌کنیم که این مدلول به نظر شما آیا لازمه‌ی موضوع است یا لازمه‌ی محمول است یا لازمه‌ی ربط است؟ اگر بگویید این مدلول لازمه‌ی ربط است اشکال این است که به این عکس نقیض، در اصطلاح علم اصول مفهوم گفته نمی‌شود، و اگر بگویید این مدلول التزامی لازم موضوع یا لازم محمول است می‌بینیم که با عوض شدن موضوع یا محمول، مدلول التزامی باقی می‌ماند.

نقض دوم این است که در جایی که شیئی لازم ربط است بر اساس نظر مرحوم آقای صدر، اگر طرفین قضیه را عوض کنیم مدلول التزامی باقی می‌ماند مثلاً جمله‌ی (ان کان هذا زیداً یجب اکرامه)، مدلول التزامی آن — که به نظر ایشان لازم ربط و مفهوم است - قضیه‌ی (ان لم یکن هذا زیداً فلا یجب اکرامه) است در حالی که جایی را داریم که با عوض

شدن طرفین، مدلول التزامی باقی نمی ماند نمی ماند مثلاً اگر حیوانی را از دور ببینیم و بگوییم: (ان کان هذا فرساً فله اربع قوائم) این جمله مدلول التزامی ندارد با این که ربط آن مانند ربط در جمله‌ی (ان کان هذا زیداً یجب اکرامه) است، اما مدلول التزامی ندارد چون اگر مدلول التزامی داشت آن مدلول التزامی باید قضیه‌ی (ان یکن هذا فرساً فلیس له اربع قوائم) شود و حال این که این جمله صادق نیست چون ممکن است آن حیوان اربع قوائم داشته باشد ولی فرس نباشد بلکه شتر یا حیوان چهار پای دیگر باشد.

بله جمله‌ی شرطیه در قضایای تکوینی فاقد مفهوم است و فقط جمله‌ی انشائیه دارای مفهوم است و جمله خبریه مفهوم ندارد. بنابراین جمله‌ی (إن جاءک زید فأکرمه) جمله‌ی انشائیه است و مفهوم دارد ولی جمله‌ی (ان کان هذا فرساً فله اربع قوائم) جمله خبریه بوده و فاقد مفهوم است ولی این اشکال وارد است که مرحوم آقای مدرس خواهد از جمله‌ی شرطیه لازم ربط درست کند با این که لازم ربط هم در جمله‌ی خبریه وهم در جمله‌ی انشائیه وجود دارد و از جمله‌ی خبریه نمی‌توانیم مفهوم بگیریم و اگر قائل به مفهوم شویم فقط در جمله‌ی انشائیه به آن قائلیم.

بنابراین فقط نقض اول بر مرحوم آقای صدر وارد است که گاهی موضوع یا محمول عوض می‌شود ولی مدلول التزامی باقی می‌ماند.

اشکال دوم کلامشان این است که اساس فرمایش ایشان بی‌معنا است زیرا لازم موضوع و لازم محمول و لازم ربط معنا ندارد به‌خاطر این که مدلول التزامی یک قضیه‌ای است که در صدق با مدلول مطابقی ملازمه دارد مثلاً از جمله‌ی (زید فی الم سجد) استفاده می‌کنیم که (زید لیس فی المدرسه). و این یک مدلول التزامی است یعنی این دو قضیه در صدق با هم ملازمند و اگر به جای جمله‌ی اول بگوییم (زید فی الشارع)، باز مدلول التزامی (زید لیس فی المدرسه) باقی و صادق است، در حالی که فقط محمول عوض شد.

ما در تعریف مفهوم می‌گوییم: المفهوم عبارة عن انتفاء طبیعی الحکم عند انتفاء القید. توضیح: علماء لفظ را بر دو قسم می‌کنند: کلمه و جمله، و جمله را بر دو قسم تقسیم می‌کنند: جمله ناقصه و جمله تامه. کلمه مثل زید، و جمله‌ی (زید فی المسجد) از چهار کلمه تشکیل شده است. جمله‌ی ناقصه مانند (إن جاءک زید)، و جمله‌ی تامه مانند (جمله تامه) است و در جای خودش گفته شد که مدلول کلام غیر از مدلول اجزاء آن است. مدلول کلام

بر دو قسم تقسیم می‌شود: منطوق و مفهوم. منطوق عبارت از مدلولی است که تمام اجزاء کلام در آن دخالت دارند و مفهوم عبارت از مدلولی است که به خاطر خصوصیت و قیدی در کلام - مانند اشتراط یا توصیف یا لقب و امثال ذلک - این مدلول ایجاد می‌شود به گونه‌ای که اگر آن خصوصیت و قید را برداریم کلام فاقد این مدلول می‌شود. مدلول مفهومی مدلول واحدی از کلام است که آن مدلول انتفاء طبیعی حکم با انتفاء قید است. این تعریف شامل مدلول التزامی نمی‌شود زیرا مدلول التزامی واقعاً مدلول کلام نیست بلکه فقط یک اصطلاح است مثلاً از شنیدن جمله‌ی (زید فی المسجد)، قضیه (زید فی المدرسه) به ذهن نمی‌آید و جمله‌ی اول بنفسه بر جمله دوم دلالت ندارد و فقط در اصطلاح جمله‌ی دوم به مدلول التزامی مصطلح شده است چون با جمله اول در صدق ملازمه دارد و این بخلاف مدلول مفهومی است که بحث می‌شود آیا از کلام، این مفهوم به ذهن عرض می‌آید یا نمی‌آید یعنی وقتی کلام به عرف القاء شود آیا هم منطوق و هم مفهوم را به ذهن می‌آورد یا فقط منطوق را به ذهن می‌آورد؟ این تمام کلام در تعریف مفهوم بود.

امر دوم: مفهوم را به دو قسم تقسیم کردند: مفهوم موافقت و مفهوم مخالف. در بین علمای اصول وقتی مفهوم بدون قید بیاید مراد مفهوم مخالفت است. در مفهوم موافقت حکمی که در منطوق است با حکمی که در مفهوم است یکی است ولی در مفهوم مخالفت حکم در مفهوم مخالف با حکم در منطوق است.

مفهوم موافقت مثل مفهوم (لاتقل لهما أف)، که منطوق آن حرمت تألیف در مفهوم موافقت آن حرمت ضرب و شتم و قتل است. مفهوم موافقت یک مدلول التزامی عقلی نیست بلکه یک مدلول التزامی عرفی است یعنی وقتی گفته می‌شود تألیف نسبت به پدر و مادر حرام است عرف می‌فهمد که ضرب آنها به طریق اولی حرام است. حجیت مفهوم موافقت مورد اتفاق است. و مفهوم مخالفت مانند (ان جاءک زید فاکرمه) که مدلول منطوقی آن وجوب اکرام عند مجیب زید است و مدلول مفهومی آن عدم وجوب اکرام عند عدم مجیب زید است و همین مفهوم مخالفت محل نزاع و محل بحث است.

امر سوم: بحثی که در مفهوم مطرح شده است آیا بحث صغروی است یا بحث کبروی است؟ معروف است که فقیه در علم اصول به دنبال تحصیل حجّت است یعنی در علم اصول می‌خواهیم بفهمیم که چه چیزی حجّت است و چه چیزی حجّت نیست. تارةً بحث صغروی

است مثل این که همه قبول دارند ظهور حجّت است و کلام در این است که امر ظهور در وجوب دارد یا ندارد.

گفته شد بحث مفهوم یک بحث صغروی است یعنی وقتی راجع به مفهوم شرط بحث می‌کنیم راجع به این بحث می‌کنیم که آیا شرط مفهوم دارد یا ندارد؟ و بحث در این نیست که آیا مفهوم شرط حجّت است یا نیست؟ — اگر ثابت شد که شرط مفهوم دارد تحت کبرای حجّیت ظواهر قرار می‌گیرد — پس این بحث مثل بحث حجّیت خبر ثقه نیست.

امر چهارم: علمای ما قبل از ورود به تفصیل مباحث مفهوم ضابطه‌ای را برای اقتناص در اثبات مفهوم ذکر کردند یعنی در واجدیت یک جمله بر مفهوم و عدم آن، ضابطه‌ای را بیان کردند علماء گفتند این ضابطه متشکل از دو رکن است و اگر کلامی واجد این دو رکن باشد دارای مفهوم است.

رکن اول این است که آن خصوصیتی که در کلام است و یک ربطی را به ما می‌رساند باید یک ربط لزومی را به ما برساند، مثلاً در جمله‌ی (إن جائك زيد فاکرمه) که اصطلاحاً جمله‌ی شرطیه است ادات جمله‌ی شرطیه (إن) است این ادات اولاً باید دلالت بر یک ربط لزومی بین شرط و جزاء کند. ربط لزومی در مقابل ربط اتفاقی است و ثانیاً این ربط لزومی باید به نحو علی باشد یعنی باید شرط علت برای جزاء باشد چون ربط لزومی منحصر به نحو علی نیست بلکه ممکن است به نحو دیگر باشد مثل ربط دو معلول از یک علت، که همیشه آن دو معلول با هم مقارنند پس ربط لزومی باید به نحو علی باشد. و ثالثاً آن علت باید علت تامه باشد و اگر علت ناقصه باشد نمی‌توان از جمله شرطیه مفهوم گرفت و رابعاً آن ربط لزومی علت تامه باید علت منحصره هم باشد چون اگر در مثال مجییء زید علت تامه‌ی وجوب اکرام باشد ولی علت منحصره‌ی آن نباشد نمی‌توان از آن انتفاء حکم عند انتفاء قید را نتیجه گرفت.

رکن دوم این است که گفتند آن لازم — یعنی جزاء در جمله‌ی شرطیه — باید طبیعی حکم باشد نه شخص حکم. مثلاً اگر وجوب صلاة را به وجوب حج و وجوب صوم در نظر بگیریم شخص وجوبی که به صلاة تعلق گرفته است اما طبیعی وجوب در این سه تا یکی است یعنی همه‌ی این حکم‌ها از یک نسخ حکم‌اند مثل این که طبیعت و ماهیت زید و عمرو

یکی است حکم است چون اگر مراد از انتفاء حکم، انتفاء شخص حکم باشد به آن مفهوم نمی‌گویند چون شخص حکم خود بخود با انتفاء قید منتفی می‌شود.

مفهوم شرط

در علم اصول مباحثی را تحت عنوان مفهوم شرط و مفهوم وصف و مفهوم حصر و مفهوم لقب و غیره مطرح کرده‌اند. در این میان مهمترین مفهوم، مفهوم شرط است لذا آن را در ابتداء ذکر می‌کنند.

در مفهوم شرط در جهاتی بحث می‌کنیم و قبل از آن مقدمه‌ای را ذکر می‌کنیم.

مقدمه: توضیح منطوق جمله‌ی شرطیه

جمله‌ی (إن جاء زید فأکرمه) یک جمله‌ی شرطیه است که از دو بخش تشکیل شده است اول شرط که عبارت از (إن جاء زید) است و دوم جزاء که عبارت از (فأکرمه) است. در جمله شرطیه قائل‌اند که قبل از تشکیل جمله شرطیه، دو جمله داریم و با ادات شرط این دو جمله را به هم مندمج می‌کنیم.

ضابط در وحدت و تعدد جمله — مراد جمله تامه است — نسبت تامه‌ای است که در کلام وجود دارد اگر کلام بر یک نسبت تامه مشتمل باشد یک جمله است و اگر بر دو نسبت تامه مشتمل باشد دو جمله است. در مثل جمله‌ی شرطیه (ان جاء زید فأکرمه) یک نسبت تامه وجود دارد پس یک جمله است و در مباحث آینده می‌گوییم که نسبت تامه چیست؟

مشهور قائل‌اند که جمله شرطیه، در ابتداء دو جمله بوده که بعد به یک جمله مندمج شده است جمله‌ی (ان جاء زید) یک جمله تامه‌ی خبری است و جمله (أکرم زیداً) یک جمله تامه انشائیه است و این دو جمله را در یک جمله مندمج کردیم و به شکل جمله‌ی شرطیه در آوردیم و چون در جزاء آن جمله‌ی انشائیه آمده است کل جمله‌ی شرطیه جمله‌ی انشائیه است. ترجمه‌ی این جمله این است که (اگر زید آمده او را اکرام کن). و همی‌شه از جمله‌ای که ادات بر سر آن آمده است یک مفهوم تصویری در ست می‌کنند بنابراین در مثال مذکور مفهوم تصویری (جاء زید)، مجییء زید است که شرط جمله شرطیه می‌شود. در نظر مشهور، جزاء در مثال مذکور وجوب اکرام زید است و در نظر شیخ، جزاء در مثال مذکور اکرام زید

است، زیرا در نزد مشهور شرط قید مدلول هیئت است یعنی قید وجوب است و نتیجه‌اش این می‌شود که با مجییء زید، وجوب اکرام او فعلی می‌شود، ولی روی نظر شیخ شرط قید مدلول ماده است یعنی قید اکرام زید است و نتیجه‌اش این می‌شود که وجوب اکرام او فعلی است و این واجب روی حصه‌ای از اکرام که عند مجییء زید باشد رفته است.

اگر ما تابع نظر مشهور شدیم باید این بحث را در مفهوم شرط مطرح کنیم که آیا جمله‌ی شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ اما اگر تابع نظر شیخ شدیم جمله‌ی شرطیه فاقد مفهوم است و این بحث در مفهوم و صف داخل می‌شود چون بنابراین نظر در واقع مولی گفته است (یجب اکرام زید عند مجییء)، و قید (عند مجییء) قید اکرام است و هر قیدی که به متعلق حکم مربوط است در مفهوم وصف داخل است.

بنابراین بحث از مفهوم شرط بر مبنای مشهور است و ما هم تابع مشهور شدیم و گفتیم که شرط مدلول هیئت را قید می‌زند نه مدلول ماده را.

مقدمه در این جا به پایان رسید و بعد از آن در مورد مدلول ادات شرط بحث می‌کنیم.

مقدمه در این جا به پایان رسید و بعد از آن در مورد مدلول ادات شرط بحث می‌کنیم.

الجهة الأولى: در مدلول ادات شرط

ادات شرط مثل (إن) و (إذا) و امثال ذلک، و هرچه که در لغت غیر عربی این معنا را فائده دهد مثل کلمه (اگر) در لغت فارسی.

در مدلول ادات شرط دو نظریه وجود دارد نظریه اول نظریه مشهور است که می‌گویند که ادات شرط مثل (ان) بر ربط بین شرط و جزاء دلالت می‌کند براساس این نظریه بحث می‌شود که این ربط آیا ربط علی است یا غیر علی؟ و آیا ربط لزومی است یا غیر لزومی؟ و آیا ربط انحصاری است یا غیر انحصاری؟ بر بعضی از این احتمالات مفهوم گرفته می‌شود و بر بعضی مفهوم گرفته نمی‌شود. در مقابل مشهور نظریه مرحوم محقق اصفهانی است که فرمود ادات شرط بر ربط دلالت نمی‌کند بلکه بر فرض و تقدیر دلالت دارد پس وقتی می‌گوییم (إن جاء زید فأکرمه) معنایش (بر فرض و تقدیری که زید آمد او را اکرام کن).

فارق بین نظریه مرحوم اصفهانی با نظریه مشهور این است که بنابر قول مرحوم اصفهانی، جمله‌ی شرطیه فاقد مفهوم می‌شود و اگر مفهوم داشته باشد در مفهوم و صف داخل است یعنی در واقع (اکرام) مقید می‌شود.

وجوهی برای تأیید نظریه مشهور ذکر شده است:

وجه اول: بر اساس نظر مشهور، وجوب اکرام در مثال (إن جاء زید فأکرمه) فعلی نیست زیرا مشروط به مجیی زید است و مجیی زید فعلی نیست اما بر اساس نظریه مرحوم اصفهانی وجوب اکرام فعلی است زیرا مشروط به مجیی زید نیست بلکه معلق بر فرض مجیی زید است و این فرض فعلی است در حالی که وجداناً یا تسالماً داریم که وجوب اکرام با مجیی زید فعلی می‌شود.

این وجه درست نیست، وقتی می‌گوییم (إن جاء زید فأکرمه) مشهور در مقابل شیخ گفتند مجیی زید قید مدلول هیئت — وجوب — است نه قید واجب، و معنایش این نیست که الآن من انشاء فعلی ندارم بلکه واقعاً انشاء فعلی است ولی منشأ فعلی نیست زیرا منشأ امر اعتباری است و فعلیت آن به فعلیت مجیی زید است در ما نحن فیه انشاء فعلی است و فعلیت آن اثری ندارد و آنچه که اثر دارد فعلیت منشأ است و فعلیت منشأ دایره مدار فرض نیست بلکه دایره مدار فعلیت مجیی است به عنوان مثال در وصیت نوشته می‌شود (هذا الكتاب لزيد بعد مماتي) و تا زمانی که موصی نمرده است کتاب ملک او است و بعد از موت او به موصی له منتقل می‌شود در وقت وصیت، انشاء ملکیت حاصل است ولی خود ملکیت حاصل نیست. اشکال شده است که انشاء و منشأ به منزله‌ی ایجاد و وجود است و هر وقت ایجاد باشد وجود نیز هست. از این اشکال جواب دادند که انشاء امر تکوینی است و یک منشأ داریم که امر اعتباری است و این امر اعتباری وقتی به فعلیت می‌رسد که معلق علیه در عالم تکوین فعلی شود، پس انشاء و منشأ مانند ایجاد و وجود نیست و آنچه که عقاب می‌آورد مخالفت با منشأ فعلی است نه مخالفت با انشاء فعلی. پس اشکال مذکور بر مرحوم اصفهانی وارد نیست.

وجه دوم (از مرحوم آقای صدر)^۱: قبل از این که بر جمله شرط — مثل رجاء (جاء زید) — ادات وارد شود جمله‌ی تامه است و بعد از این که ادات شرط بر آن داخل شد ولی هنوز جزاء

^۱ - البحوث ۳: ۱۵۲.

نیامد جمله ناقصه است سؤال می شود که (إن) چه عملی انجام داد که جمله تامه به جمله ناقصه تبدیل شد؟ روی نظر مشهور واضح است زیرا (إن) بر ربط این جمله با جمله دیگر دلالت دارد و جمله دیگر هنوز نیامده است به همین خاطر تا جمله‌ی جزاء نیاید جمله شرط ناقص است اما روی نظر مرحوم محقق اصفهانی - که (إن) بر فرض و تقدیر دلالت می کند - باز جمله‌ی شرط جمله تامه است و معنایش این است که فرض شود زید آمد، با این که با درآمدن ادات بر جمله شرط، این جمله ناقص است و نمی توان به این جمله اکتفاء کرد.

جواب: این اشکال بر مرحوم اصفهانی وارد نیست زیرا (فرض) مفهومی است که نقصان در ذاتش افتاده است زیرا وقتی می گوییم فرض کنیم که زید آمده است؛ این فرض اخبار از یک واقعیت نیست و تتمه‌ای را بذاته می خواهد مانند این که گاهی انشاء و جوب اکرام به صیغه امر می کنیم و می گوییم (أكرم) و گاهی به خود کلمه واجب تکلم می کنیم و این کلمه بذاته انشاء را دارد مثلاً می گوییم (الاکرام واجب)، پس به این لحاظ می گوییم که جمله‌ی (ان جاء زید) ناقصه است.

این جواب درست نیست زیرا خود جمله‌ی (اگر زید آمد) نسبت ناقصه است، ولی گاهی یک جمله تامه است و ما نمی توانیم از آن چیزی را استفاده کنیم مثل این که گفته شود (شیئی تحقق یافت) یا (من چیزی را گفتم)، بنابراین اگر بگوییم (المفروض مجیی زید) یا (فرض مجیی زید)، از آن استفاده کنیم لازم است تتمه‌ای را برای آن ذکر کنیم و این به خلاف چیزی است که از (إن جاء زید) فهمیده می شود که به معنای (اگر زید آمد) است و این جمله نسبت ناقصه دارد.

اما اشکال مرحو آقای صدر بر مرحوم محقق اصفهانی درست نیست این که گفته می شود ادات شرط یعنی (إن) به معنای فرض و تقدیر است معنایش این نیست که مشتقی را از کلمه (فرض) بگیریم و ادات شرط به این معنا باشد زیرا ادات شرط مدلول حرفی دارد. در بحث مدلول حرفی گفته شد که از (من) - به نحو مدلول تصدیقی - می فهمیم که مثلاً سیر ابتدایی داشته است و این ابتداء از کجا بوده است. ادات شرط نیز از همین قبیل است و معنایش این نیست که مشتقی از کلمه (فرض) مثل المفروض به جای (إن) بگذاریم بلکه ادات شرط نیز از همین قبیل است و معنایش این نیست که مشتقی از کلمه (فرض) مثل المفروض به جای (إن) بگذاریم بلکه ادات شرط مدلولی دارد که به نحو تصدیقی از آن

می‌فهمیم که متکلم مجیی زید را قیدی برای اکرام او فرض کرده است و از حیث مدلول تصویری هیچ نسبت تامه‌ای در (إن جاء زید) (در فرض آمدن زید) است و هر جمله چه نسبت اسنادی داشته باشد و چه نسبت حملی داشته باشد - اولی مانند (جاء زید) و دومی مانند (کان زید عادلاً) - با آمدن (إن) نسبت اسنادی و نسبت حملی از آن جمله گرفته می‌شود و معادل (إن) که (فی فرض) است به مفهوم تصویری جمله اضافه می‌شود مثلاً گفته می‌شود (فی فرض مجیی زید) یا (فی فرض کون زید عادلاً).

وجه سوم: اگر یک دفعه (هل) را بر سر جزاء وارد کنیم و بگوییم (إن جاء زید فهل تکرمه)، و دفعه دیگر آن را بر سر جمله شرطیه وارد کنیم و بگوییم (هل إن جاء زید تکرمه)، ما دو دعوی داریم دعوی اول این است که در این دو جمله دو مدلول داریم و دعوی دوم این است که اگر این دو جمله دو مدلول داشته باشد دو مدلول داشتن فقط بر مسلک مشهور قابل توجیه است و بر مسلک مرحوم اصفهانی قابل توجیه نیست. ترجمه جمله اول (اگر زید آمد آیا اکرامش می‌کنی؟) است و ترجمه جمله دوم (آیا اگر زید آمد او را اکرام می‌کنی؟). اگر زید بخواند دو بار نزد مسئول عنه و مخاطب به این سؤال بیاید و او بخواند دفعه اول زید را اکرام کند و دفعه دوم او را اکرام نکند نحوه‌ی جواب مخاطب از این سؤال باید متفاوت باشد. اگر سائل بپرسد (آیا اگر زید آمد او را اکرام می‌کنی؟) باید به (لا) جواب دهد و معنایش این می‌شود که (این طور نیست که اگر او آمد اکرامش کنم). اما اگر سائل بپرسد (اگر زید آمد آیا اکرامش می‌کنی؟) در این جا نه می‌تواند به (لا) جواب دهد و نه می‌تواند به (نعم) اکتفاء کند بلکه باید جواب دهد (نعم، أکرمه فی المرتبة الأولى) و با توجه به این که در دو سوال فوق جواب‌ها متفاوت است می‌فهمیم که دو جمله قابل توجیه است زیرا اادات شرط بر ربط دلالت دارد و اگر (هل) بر جمله شرطیه داخل شود ما از ربط سؤال می‌کنیم و اگر (هل) بر سر جزاء درآید از ربط و ملازمه سؤال نمی‌کنیم بلکه از جزاء سؤال می‌کنیم. اما بنابر نظر مرحوم اصفهانی مرکز کلام دائماً جمله‌ی جزاء است و شرط فقط قید برای جزاء است و بنابراین نظر وقتی به (هل) سؤال شود چه آن را بر جمله‌ی شرطیه داخل کنیم و چه بر جزاء داخل کنیم یک مدلول بیشتر ندارد در حالی که بالوجدان می‌بینیم دو جمله دو مدلول دارد. از این وجه سوم جواب داده شد که در نظر مرحوم اصفهانی آن چه که در جزاء می‌آید مقید است و آن چه که در شرط می‌آید قید است مثلاً در جمله‌ی شرطیه (إن جاءک زید

تکرمه)، در جزاء آن که (تکرمه) آمده مقید است و آنچه که در شرط آمده است یعنی (جاءک زید)، قید این جزاء است بنابراین اگر (هَلْ) بر جمله‌ی شرطیه داخل شود مصبّ سؤال تقيید است و اگر (هَلْ) بر جزاء داخل شود مصبّ سؤال مقید است یعنی روی نظر مرحوم اصفهانی نیز مدلول دو جمله متفاوت است و دو جمله دو مدلول دارند به این بیان که در جمله‌ی (إِنْ جاءک زید تکرمه) از اکرام عندالمجیب — یا اکرام مقید — خبر می‌دهیم، یک وقت سؤال می‌کنیم که این حصّه از اکرام — یعنی اکرام مقید — محقق است یا نه؟ این زمانی است که (هَلْ) بر جزاء داخل شود، و یک وقت از وجود این اکرام مقید سؤال نمی‌کنیم بلکه از خود تقيید سؤال می‌کنیم یعنی سؤال می‌کنیم که آیا اکرام این قید را دارد یا نه؟ پس سه وجه مذکور برای تأیید نظر مشهور و ردّ نظر مرحوم اصفهانی تمام نیست.

ما موافق با نظر مرحوم محقق اصفهانی هستیم. و جوهی برای تأیید این نظر ذکر شده است و ما به اوضح این وجوه اشاره می‌کنیم به این بیان که جمله‌ی شرطیه به دو قسم تقسیم می‌شود: جمله‌ی خبریه و جمله‌ی انشائیه. جمله خبریه مانند (إِنْ طلعت الشمس فالنهار موجود) جمله‌ای است که به صدق و کذب متصف می‌شود و جمله انشائیه مانند (إِنْ جاءک زید فأکرمه) جمله‌ای است که به صدق و کذب متصف نمی‌شود، و این تقسیم براساس نظر مشهور قابل توجیه نیست و براساس این نظر جمله شرطیه همیشه جمله خبریه است گرچه در جزاء آن جمله انشائیه ذکر شود، زیرا آداب شرط بر ربط بین جزاء و شرط دلالت دارد یعنی خبر می‌دهد که بین این دو جمله ربط و ملازمه وجود دارد. براساس این نظر، در جمله‌ی شرطیه، صدق و کذب را نباید روی جزاء ببریم بلکه باید آن را به لحاظ ملازمه‌ی بین جزاء و شرط در نظر بگیریم پس در جزاء جمله‌ی شرطیه چه جمله خبریه بیاید و چه جمله‌ی انشائیه بیاید با جمله‌ی شرطیه می‌خواهیم از ملازمه‌ی بین شرط و جزاء خبر دهیم و وجود این ملازمه قابل صدق و کذب است این بنا بر نظر مشهور بود اما اگر آداب شرط دالّ بر فرض و تقدیر باشد در جمله‌ی شرطیه اگر جزاء جمله انشائیه باشد کلّ جمله‌ی شرطیه جمله‌ی انشائیه است و اگر جزاء جمله خبریه باشد کلّ جمله‌ی شرطیه جمله‌ی خبریه است.

اما یک اشکالی بر کلام مرحوم اصفهانی وارد است به این بیان که اگر واقعاً آداب شرط برای فرض و تقدیر باشد باید جمله‌ی (اذا کان الله واحداً کان زید عادلاً) صادق باشد زیرا

بر اساس نظر مرحوم اصفهانی از جمله شرطیه می‌فهمیم که در فرض وحدت الله، زید نیز عادل است و حال این که بالوجدان بین این دو هیچ علیتی وجود ندارد و هیچ ملازمه‌ای ولو اتفاقاً بین این دو جمله وجود ندارد و با عدم وجود ملازمه می‌گوییم که این جمله شرطیه کاذب است گرچه هر دو طرف آن در واقع محقق است یعنی هم خداوند واحد است و هم زید عادل است. پس بین شرط و جزاء یک ملازمه‌ی عرفیه لازم است و این اشکال قول مشهور را تأیید می‌کند.

از اشکال مذکور جواب داده شد که درست است که قضیه کاذب است اما دلیل کذب این است که ما ربط بین شرط و جزاء را از فاء یا لام یا هیئت جمله‌ی شرطیه می‌فهمیم و در جمله‌ی مورد بحث هیچ ربط و ملازمه‌ای وجود ندارد پس کاذب است اما ادات شرط بر ربط دلالت ندارد بلکه بر فرض و تقدیر دلالت دارد.

این جواب درست نیست زیرا بحث ما در این نیست که ملازمه مدلول ادات شرط است یا مدلول هیئت شرطیه است، بلکه بحث ما این است که مفاد جمله شرطیه ربط و ملازمه است و دال آن هرچه که می‌خواهد باشد ما با دال آن کاری نداریم و مرحوم اصفهانی با مشهور مخالفت کرده است و فرمود که از جمله‌ی شرطیه ربط و ملازمه فهمیده نمی‌شود.

تا این جا یک اشکال و نقضی بر کلام مشهور و یک اشکال و نقض بر کلام مرحوم اصفهانی وارد شد و با توجه به این مطلب نظر ما در این مسأله قول به تفصیل است به این بیان که در جمله شرطیه خبریه نظر مشهور و در جمله‌ی شرطیه‌ی انشائیه نظر مرحوم اصفهانی را قبول داریم زیرا جمله‌ی شرطیه انشائیه بر ملازمه دلالت ندارد اما جمله شرطیه خبریه بر ربط و ملازمه دلالت دارد. نتیجه‌ی قول به تفصیل این است که جمله شرطیه انشائیه فاقد مفهوم است و اگر بخواهد مفهوم داشته باشد در مفهوم وصف داخل است.

جمع‌بندی: جمله شرطیه بر دو قسم است جمله شرطیه خبریه که مفاد آن ملازمه‌ی بین شرط و جزاء است و جمله شرطیه انشائیه که مفاد آن ملازمه و ربط نیست بلکه فقط تقیید را به ما می‌رساند اما آیا مقید، واجب است یا وجوب؟ این بحث دیگری است.

الجهة الثانية: فی البحث عن الرکن الاول فی المفهوم

کسانی که قائل به مفهوم شدند گفتند باید جمله شرطیه بر دو رکن مشتمل باشد تا از آن بتوانیم مفهوم بگیریم: رکن اول این است که جمله شرطیه بر علت منحصره دلالت کند،

به عبارت دیگر ربط و ملازمه‌ای که از جمله‌ی شرطیه استفاده می‌شود باید به نحو علیّی انحصاری باشد. رکن دوم این است که حکمی که از جمله استفاده می‌کنیم باید طبیعی حکم باشد نه شخص حکم.

در جهت اول گفتیم که مفاد اُدت شرط یا هیئت جمله شرطیه ربط بین جزاء و شرط است مطلقاً یا در خصوص جمله شرطیه خبریه که مختار ما بود. در جهت دوم می‌خواهیم ببینیم این ربط از چه نوع ربطی است آیا ربط علیّی انحصاری است یا غیر آن؟ قبل از ورود در جهت دوم، مقدمتاً دو نکته را ذکر می‌کنیم.

نکته اول این است که مرحوم آقا ضیاء فرمود ما نباید از رکن اول بحث کنیم و فقط باید از رکن دوم بحث کنیم زیرا رکن اول مورد تسالم همه‌ی اشخاص است و مخالفی در مسأله نیست که جمله‌ی شرطیه بر ربط علیّی انحصاری دلالت دارد. ایشان فرمود: همه قبول دارند که قید اعم از این که شرط یا و صف یا غایت باشد اگر منتفی شود شخص حکم نیز منتفی است و این در صورتی است که ربط، علیّی انحصاری باشد و اگر ربط علیّی انحصاری نبود مورد قبول ندارد که بعد از انتفاء قید، شخص حکم هم منتفی باشد.

بر کلام مرحوم آقا ضیاء اشکالات عدیده‌ای وارد است و ما برای اختصار به یک اشکال اکتفاء می‌کنیم و آن اشکالی است که مرحوم آقای صدر بر مرحوم آقا ضیاء گرفته و فرمودند: اگر ما از خود قضیه، طبیعی حکم را فهمیدیم نه شخص حکم را، آیا این هم مورد اتفاق است که ربط به نحو علیّی انحصاری است؟ خیر، مورد اتفاق نیست و بحث ما هم در جایی است که در مفهوم، رکن دوم نیز لازم است.

نکته دوم این است که مدلول را به دو قسم مدلول تصویری و مدلول تصدیقی تقسیم می‌کنند. دلالت انتقال ذهنی از یک شیء به شیء دیگر است. شیء اول را دالّ و شیء دوم را مدلول می‌گویند در نظر مشهور، مدلول یا یک تصوّر است و یا یک تصدیق است در صورت اول به دلالت، دلالت تصویری، و در صورت دوم به آن، دلالت تصدیقی می‌گویند. وقتی گفتیم (زید عادل) سه تصوّر حاصل می‌شود تصوّر مدلول زید و تصوّر مدلول عادل و تصوّر مدلول هیئت جمله. و مدلول تصویری از وضع ناشی می‌شود ولی مدلول تصدیقی از وضع ناشی نمی‌شود بلکه از مقدمات حکمت یا مناسبات کلامی ناشی می‌شود. در جمله‌ی (اکرم عالم) سه مدلول تصویری داریم که عبارت از مدلول تصویری مادّه و هیئت (اکرم) و

مدلول تصویری عالم است. اگر کسی بپرسد که آیا اکرام هر عالمی واجب است یا خصوص عالم عادل و خوب اکرام دارد؟ جواب می‌دهیم هر عالمی و خوب اکرام دارد، و خوب اکرام هر عالم مدلول تصدیقی جمله مذکور است که از مقدمات حکمت بدست آمده است. در مثل جمله‌ی (این جاءک زید فاکرمه) مشهور گفتند این جمله شرطیه دو مدلول است: مدلول منطوقی و مدلول مفهومی، و گفتند ما این مدلول مفهومی را از مدلول منطوقی بدست آوریم زیرا مدلول مفهومی مدلول التزامی مدلول منطوقی است.

مدلول مفهومی دائماً یک مدلول تصدیقی است — کلاً مدالیل التزامیه در اصول مدلول تصدیقی است بخلاف مدلول التزامی در منطوق که مدلول تصویری است — آیا منطوق یک مدلول تصویری است یا مدلول تصدیق است؟ کسانی که قائل به مفهوم شدند بعضی از آنها مدلول مفهومی را از یک مدلول تصویری در منطوق استفاده کردند و بعضی آن را از مدلول تصدیقی در منطوق استفاده کردند چون منطوق مجموعه‌ای از مدلول‌های تصویری و تصدیقی است. ادله‌ای که بعداً برای مفهوم می‌آوریم از جمله‌ای از آنها استفاده می‌شود که از منطوق، مدلول تصویری را استفاده کردند مثل کسانی که به تبادل استدلال کردند و از جمله‌ای از آنها استفاده می‌شود که از منطوق، مدلول تصدیقی را استفاده کردند مثل کسانی که در مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه به اطلاق تمسک کردند. همین کلام در رکن اول — یعنی علیّت منحصره — نیز می‌آید و بعضی این رکن را به نحو مدلول تصویری — یعنی وضع ادات برای علیّت منحصره — و بعضی آن را به نحو مدلول تصدیقی — یعنی دلالت اطلاق بر علیّت منحصره — آورند.

بعد از بیان این دو نکته به اصل بحث می‌پردازیم. برای اثبات رکن اول در مفهوم داشتن جمله‌ی شرطیه به وجوهی استدلال شده است.

وجه اول: — ما اصل ربط را در جمله‌ی شرطیه انشائیه قبول نکردیم — مشهور برای اثبات رکن اول به تبادل تمسک کردند به این بیان که از ربطی که بین شرط و جزاء است ابتداء ربط لزومی علیّی انحصاری به ذهن تبادل می‌کند و نتیجه‌اش این می‌شود که ادات شرط یا هیئت جمله‌ی شرطیه برای ربط لزومی علیّی انحصاری وضع شده است.

بر این وجه اشکال شد به این که اگر ما فرض کنیم جایی که بین شرط و جزاء این ربط خاص نباشد پس اطلاق جمله شرطیه بر آن باید مجازی باشد در حالی که این اطلاق حقیقی

است مثلاً جمله‌ی شرطیه‌ی (این شربت السمّ فتموت) درست و صادق و اطلاقش حقیقی است و حال این که ربط علی بین شرب سمّ و موت انحصاری نیست لذا این جمله فاقد مفهوم است.

وجه دوم: ادات شرط برای ربط لزومی و وضع شده است نه ربط اتفاقی، و علی بودن و انحصاری بودن ربط را از انصراف می‌فهمیم یعنی هیئت جمله‌ی شرطیه به ربط علی انحصاری منحرف است نظیر کلمه‌ی (حیوان) که برای طبیعی جامع حیوان صامت و ناطق وضع شده است ولی هر وقت این کلمه به‌طور مطلق به کار می‌رود منصرف به حیوان صامت است. در ما نحن فیه ادات شرط باری ربط لزومی و وضع شده است و به ربط لزومی علی انحصاری منصرف است، بنابراین اشکال اول بر این وجه وارد نیست زیرا کاربرد جمله‌ی شرطیه در غیر موارد علی انحصاری تجوز نیست. منشأ انصراف این است که اکمل افراد ربط لزومی، ربط علی انحصاری است و گفته شود که یک لفظ، اگر دارای افراد متعددی است در هنگام اطلاق به فرد اکمل و اتم منصرف است.

بر این وجه دو اشکال شده است: اشکال اول این است که علّت منحصره نسبت به علّت غیر منحصره در علّیت اکمل و اتم نیست تا بگوییم این جا نیز عنوان به فرد اکمل منصرف است چون اگر فرض کنیم دو شیء به عنوان (ب) و (ج) داریم اگر (ب) یک علّت تامّه و (ج) دو علّت تامّه داشته باشد علّت تامّه‌ی (ب) از علّت تامّه‌ی (ج)، اکمل شمرده نمی‌شود. اگر در علّت اکملیت معنا داشته باشد علّت تامّه نسبت به علّت ناقصه اکمل است.

اشکال دوم این است که ما قبول نداریم ک اکملیت یک فرد منشأ انصراف عنوان مطلق به آن فرد باشد بلکه سبب انصراف یکی از سه امر است. سبب اول انصراف کثرت استعمال است مثل کثرت استعمال (ماشین) در زمان ما به اتومبیل، با این که معنای ماشین اعم از آن است. سبب دوم انصراف مناسبت حکم و موضوع است مثلاً اگر کسی بگوید (این مسأله شرعی را از علمای حوزه پیر سید) در این کلام، علمای حوزه به عالم فقیه منصرف است و سبب سوم شهرت است یعنی عنوانی را که بین چند فرد مشترک است بر فردی که شهرتش در آن عنوان بیشتر است به کار می‌بریم و گروهی این سبب سوم را به سبب اول برمی‌گردانند.

وجه سوم: ما در جمله‌ی شرطیه سه دالّ داریم از یکی ربط لزومی و از دومی علیّت و از سومی انحصاریت را می‌فهمیم ادات شرط برای ربط لزومی بین شرط و جزاء وضع شده است و از فاء تفریع علیّت را می‌فهمیم مثلاً در جمله شرطیه (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) در مقام لفظ و اثبات، وجود نهار بر طلوع شمس تفریع شده است از این مقام، در مرحله ثبوت علیّت را استفاده می‌کنیم چون یک قاعده‌ی عرفی و عقلایی در باب الفاظ وجود دارد که دائماً مقام اثبات با مقام ثبوت تطابق دارد و در عالم تکوین فقط وجود معلول بر وجود علّت تامّه متفرع است پس معلوم می‌شود که علّت تامّه‌ی وجود نهار طلوع شمس است. و شرط — یعنی طلو شمس در مثال — اطلاق احوالی دارد — و از آن به اطلاق اویبی تعبیر می‌شود — اطلاق احوالی شرط در مثال به معنای طلوع شمس در هر حال است — یعنی یا هر امری که مقارن شود طلوع شمس علّت تامّه‌ی وجود نهار است — از این اطلاق احوالی منحصره بودن علّت را استفاده می‌کنیم. مثلاً اگر فرض کنیم که علّت تامّه‌ی وجود نهار، دو شیء باشد یکی (الف) و دیگری (طلوع شمس) اگر طلوع شمس با الف جمع شود در این حال طلوع شمس جزء العله می‌شود چون در فلسفه گفته شد که اگر شیئی دو علّت داشته باشد و هر دو در چیزی جمع شود هر یک از این‌ها جزء العله می‌شود زیرا نوارد و علّت تامّه بر یک معلول به تناقض می‌انجامد مثلاً اگر فرض کنیم که اگر نیروی صد کیلویی به ماشینی وارد شود ماشین حرکت می‌کند اگر در یک جا دو نیروی صد کیلویی به ماشین وارد شود هر یک از این نیروها جزء العله برای حرکت ماشین است. حال اگر طلوع شمس علّت تامّه برای وجود نهار باشد مقتضای اطلاق احوالی شرط این است که طلوع شمس چه با (الف) باشد و چه بدون آن باشد علّت تامّه است از این اطلاق احوالی استفاده می‌کنیم که (الف) نمی‌تواند علّت تامّه‌ی وجود نهار باشد پس طلوع شمس علّت منحصره‌ی وجود نهار است.

براین استدلال سه اشکال وارد شد.

اشکال اول: فاء تفریع علیّت را می‌رساند اما علیّت تامّه را نمی‌رساند و با علیّت ناقصه هم می‌سازد زیرا همان طوری که معلول در وجود متوقّف بر علّت تامّه است بعینه برعلت ناقصه نیز متوقّف است.

اشکال دوم: از اطلاق احوالی انحصاریت استفاده نمی‌شود اگر فرض کنیم که جزء - مثل وجود نهار - دو علت تامه داشته باشد - یکی طلوع شمس و دیگری وجود (الف) - و بین این دو علت تضاد باشد به این معنا که باهم قابل جمع نباشند در این صورت متکلم می‌تواند کلامش را به طور مطلق بیاورد و این کلام گرچه اطلاق احوالی را داراست و معنایش این است که طلوع شمس با هر شیئی که مقارن شود علت تامه وجود نهار است ولی همین طلوع شمس خصوصیتی دارد که با وجود (الف) قابل جمع نیست و در این صورت طلوع شمس علت منحصره نیست.

اشکال سوم: اطلاق احوالی انحصار را ثابت نمی‌کند زیرا اگر ما بخواهیم که ثابت کنیم که این علت، علت تامه است فاء تفریع این معنا را می‌فهماند و اگر بخواهیم ثابت کنیم که این علت با چیز دیگر هم جمع می‌شود همین علت، علت تامه است اطلاق احوالی این را ثابت نمی‌کند چون اطلاق احوالی فقط ثابت می‌کند که شرط - مثل طلوع شمس - نقصان ذاتی ندارد اما این را ثابت نمی‌کند که اگر شرط با چیز دیگر جمع شود نقصان عرضی هم ندارد یعنی نمی‌تواند ثابت کند که در این فقط طلوع شمس علت تامه است بلکه وقتی این شرط با شیء دیگر جمع شود جزء العله می‌شود.

وجه چهارم: ما دنبال ربط لزومی علی انحصاری هستیم ربط لزومی را از ادات شرط می‌فهمیم و علیت را از فاء تفریع می‌فهمیم حال اگر این ربط، علت تامه انحصاری نباشد از دو حال خارج نیست یا طلوع شمس - شرط در جمله شرطیه - جزء العله است یعنی طلوع شمس بلا (الف) علت تامه برای وجود نهار می‌شوند و یا از این جهت است که ما دو علت تامه در عرض واحد داریم، و در هر دو حال علت انحصاری نیست. ولی هر دو احتمال باطل است و نتیجه این می‌شود که طلوع شمس علت تامه منحصره است. اما احتمال اول یعنی جزء العله بودن طلوع شمس - باطل است چون ظاهر کلام علت تامه را طلوع شمس قرار داد نه مجموع آن با (الف)، پس جزء العله بودن طلوع شمس خلاف ظاهر است، و اما احتمال دوم - یعنی دو علت تامه در عرض هم - باطل است چون لازم می‌آید که معلول واحد دو علت تامه داشته باشد و در فلسفه ثابت شد که یک معلول فقط یک علت دارد و صدور واحد از کثیر محال است.

این وجه را جواب دادند که ما احتمال دوم را اختیار می‌کنیم یعنی طلوع شمس و وجود (الف) هر یک علت تامه هستند اما این که می‌گویند توارد دو علت بر یک معلول محال است توارد دو علت بر یک فرد است که محال است اما توارد دو علت بر دو فرد محال نیست. وجه پنجم (از مرحوم میرزای نائینی)^۱: جمله‌ی (إن جاءك زيد فاکرمه) یک جمله شرطیه انشائیه است شرط آن مجیی زید و جزاء آن وجوب اکرام است ایشان فرمود: هر تکلیفی را اگر به شیئی بسنجیم یا مطلق است یا مقید است و یا مهمل است مثلاً وجوب نماز نسبت به استطاعت یا مطلق است یا مشروط است و یا مهمل است و وجوب حج نسبت به زوال نیز همین‌گونه است و در احکام شرعیه اهمال معنی ندارد، زیرا اهمال برای کسی متصور است که التفات ندارد، پس وجوب یا مطلق است و یا مشروط است. در جمله‌ی (إن جاءك زيد فاکرمه) مفروغ‌عنه است که وجوب اکرام مقید به مجیی زید است ما از شما می‌پرسیم آیا مجیی زید به تنهایی قید است یا بدل هم دارد؟ ما می‌گوییم بدل ندارد زیرا اگر بدل داشت با (أو) باید در جمله‌ی شرطیه ذکر می‌شد، این عدم بدل را از اطلاق اویی فهمیدیم — یک اطلاق در مقابل تقیید به (واو) است یعنی مولی نفرمود (إن جاءك زيد و عمرو فاکرمه)، از این اطلاق علت تامه بودن مجیی زید را می‌فهمیم و یک اطلاق در مقابل تقیید به (او) است یعنی مولی نفرمود (إن جاءك زيد و عمرو فاکرمه) از این اطلاق انحصاریت مجیی زید در علت بودن برای جزاء را می‌فهمیم — بنابراین رکن اول — یعنی ربط لزومی علی انحصاری — تمام است.

نکته: اطلاق برچند قسم است: اطلاق هیئت و ماده و موضوع و اویی و واوی. یک اطلاق احوالی داریم که از انقسامات ماده و اطلاقات موضوعی است. پنج قسم اطلاقی که ذکر شد از صفات لفظ و اطلاق لفظی است و در مقابل آن اطلاق مقامی است.

مرحوم آقای صدر^۲ بر کلام مرحوم میرزای نائینی اشکال کرده و فرمودند: این وجه تمام نیست چون ما از ایشان می‌پرسیم که مدلول ادات شرط چیست؟ آیا بر ربط توقفی — یا نسبت توقفیه — دلالت دارد یا بر ربط استلزامی — یا نسبت استلزامیه — دلالت می‌کند — معنای استلزام این است که هر وقت شیء ألف — مثل مجیی زید — محقق شد شیء (ب) —

^۱ - الأجدود ۱: ۲۵۲.

^۲ - الحلقة الثالثة ۱: ۱۷۲.

مثل وجوب اکرام — نیز محقق می‌شود ولی هر وقت شیء (ب) محقق شود دلیل نمی‌شود که شیء آلف هم باشد و مراد از توقیفیت عدم انفکاک و ملازمه است یعنی هر جا شرط است جزاء نیز هست و هر جا جزاء محقق باشد شرط نیز محقق است — هر کدام را که بگوییم فرمایش مرحوم میرزای نائینی درست نیست. اگر ادات شرط به نسبت توقیفیه دلالت کند یعنی این دو از هم جدا نمی‌شوند، ما احتیاجی به اطلاق اویی نداریم زیرا مدلول وضعی ادات شرط نسبت توقیفیه است و اگر ادات شرط بر نسبت استلزامیه وضع شده باشد باز به اطلاق اویی نمی‌توانیم تمسک کنیم زیرا اطلاق همیشه تقیید را نفی می‌کند و تقییدی را نفی می‌کند که اگر در کلام باشد مدلول کلام را ضیق می‌کند مثلاً (العالم) در جمله‌ی (اکرم العالم) مطلق است یعنی قید (العادل) را ندارد و اگر قید (العادل) را داشت ضیق می‌شد ولی در جمله‌ی (اکرم زیداً) که (أو عمراً) و یا (وَعَمراً) ذکر نشد آیا می‌توانیم از اطلاق اویی یا واوی استفاده کنیم که اکرام عمرو واجب نیست؟ خیر زیرا اکرام عمرو — در صورت وجوبش — موجب ضیقی در اکرام زید نمی‌شود، در ما نحن فیه فرض این است که ادات بر استلزام دلالت دارد و برای نسبت استلزامیه وضع شده است اگر فرض کنیم که مجیی زید بدل داشته باشد — مثل مجیی عمرو — این بدل هیچ اثری در سعه و ضیق کردن نسبت استلزامیه‌ی مجیی زید و وجوب اکرام ندارد، بنابراین ما نمی‌توانیم از اطلاق اویی برای انحصار علیت شرط استفاده کنیم.

وجه ششم: مرحوم آقای صدر فرمود: هیچ‌یک از ادله‌ی بیان شده تمام نیست ولی وقتی که به وجدان رجوع می‌کنیم می‌بینیم جمله‌ی شرطیه مفهوم دارد لذا فقهاء وقتی در روایتی جمله‌ی شرطیه را می‌دیدند به مفهومش أخذ می‌کردند، و همین‌طور وجدان می‌کنیم که اگر جمله‌ی شرطیه‌ای فاقد مفهوم باشد — مثل (إن شربت السم فموت)، مجاز نیست، لذا باید وجهی را بگوییم که با این دو مطلب وجدانی و ارتکازی سازگار باشد. مرحوم آقای صدر خواستند نظریه‌ای را بیان کنند که هر دو ارتکاز را پاسخگو باشد. ایشان فرمود: جمله‌ی شرطیه سه مدلول دارد: مدلول اول مدلولی است که ادات شرط یا هیئت جمله‌ی شرطیه یا فاء بر آن دلالت دارد — تعبیر ایشان این است که جمله‌ی شرطیه بر آن دلالت دارد — مدلول ادات نسبت توقیفیه بین شرط و جزاء است و مراد از نسبت توقیفیه عدم انفکاک است یعنی این شرط از این جزاء و این جزاء از این شرط جدا نمی‌شوند، و وضع ادات شرط بر نسبت

توقفیه و این جزاء از این شرط جدا نمی‌شوند، وضع ادات شرط بر نسبت توقفیه را نمی‌توان با استدلال ثابت کرد و برهان بر نمی‌دارد و تنها دلیل وضع، ارتکاز افراد عرف است. مدلول دوم یک مدلول تصدیقی است و مراد از مدلول تصدیقی، اطلاق در جزاء است مثلاً در جمله‌ی (إن جاءک زید فأکرمه) شرط مجبئی زید و جزاء وجوب اکرام است و وجوب اکرام ملتصق به مجبئی زید شده است و آنچه که به مقتضای اطلاق بر مجبئی زید متوقف است این است که طبیعی وجوب ملتصق به مجبئی است نه این که حصّه‌ای از وجوب ملتصق به مجبئی باشد. مدلول سوم نیز یک مدلول اطلاق است - منتهی ایشان گاهی به اطلاق نسبت و گاهی به اطلاق احوالی شرط تعبیر کرده است و تعبیر دوم دقیق‌تر است - ما از اطلاق احوالی شرط - یعنی مجبئی زید - استفاده می‌کنیم که این مجبئی در هر حال برای وجوب اکرام شرط است. اگر این سه مدلول را در نظر بگیریم تمام مشکل حل می‌شود، جمله‌ی شرطیه مفهوم دارد به خاطر وجود نسبت توقفیه که مدلول ادات یا هیئت است چون معنای توقف عدم انفکاک بین شرط و جزاء است و معنایش این است که اگر شرط نباشد جزاء هم نیست و این همان مفهوم است و از طرفی ما گفتیم اگر جمله‌ی شرطیه‌ای مفهوم نداشته باشد با مدلول ادات تهافت ندارد زیرا در مفهوم داشتن علاوه بر مدلول ادات دو مدلول دیگر نیز باید وجود داشته باشد.

انفکاک بین شرط و جزاء در دو مورد است و در این دو مورد جمله‌ی شرطیه مفهوم ندارد مورد اول جایی است که جزاء محقق است ولی شرط نیست مثل جمله (إن شرب السم فتموت) که بدون شرب سم نیز جزاء محقق می‌شود مثلاً انسان با سرطان می‌میرد، مرحوم آقای صدر می‌فرماید: در اینجا مدلول ادات شرط سر جای خودش باقی است اما اطلاق در جزاء وجود ندارد زیرا مراد از موت در جزاء موت ناشی از شرب سم است.

بنابراین موت ناشی از سرطان نقض بر جمله شرطیه مذکور نیست چون جزاء در این جمله‌ی شرطیه مطلق موت نیست مورد دوم جایی است که شرط محقق است ولی جزاء نیست مثل کسی که سم را بخورد ولی نمیرد چون بعد از شرب سم پادر هر استفاده کرد، در این جا مدلول حاصل نیست یعنی مدلول اطلاق - یا اطلاق احوالی شرط - وجود ندارد زیرا شرب سم زمانی موجب موت است که بعد از آن پادزهر استفاده نشود.

بر کلام مرحوم آقای صدر دو اشکال وارد است یک اشکال مبنایی که در جمله‌ی شرطیه انشائیه ادات شرط بر ربط دلالت نمی‌کند بلکه بر فرض و تقدیر دلالت دارد و برای تقیید است یعنی مولی حصّه‌ی وجوب معلّق بر مجیی را طلب کرده است. با صرف نظر از این اشکال مبنایی، یک اشکال بنای نیز بر کلام ایشان وارد است. این که ایشان فرمودند ما به ارتکاز می‌فهمیم که ادات شرط بر نسبت توقیفیه دلالت دارد مراد این است که بین شرط و جزاء از هر دو طرف انفکاک نیست و ما گفتیم که از ارتکاز خود بیش از این را نمی‌فهمیم که جزاء از شرط منفک نمی‌شود یعنی اگر شرط با شد جزاء نیز هست مثلاً در (إن طلعت الشمس فالضوء موجود) می‌فهمیم که هر جا طلوع شمس باشد روشنایی نیز هست.

اشکال دوم این است که ایشان فرمودند ما به مدلول دوم یعنی اطلاق در جزاء احتیاج داریم و از آن استفاده می‌کنیم که آنچه که معلّق است طبیعی حکم است نه حصّه، نظر ما این است. که با اطلاق در جزاء نمی‌توانیم طبیعی را ثابت کنیم پس در جمله شرطیه انشائیه، آنچه که در جزاء بوده و معلّق بر وجود شرط است در مثل جمله (إن جاءک زید فأکرمه) فرد وجوب است نه طبیعی وجوب و نه حصّه‌ی وجوب. و در جهت سوم که رکن دوم را بیان می‌کنیم این امر را توضیح می‌دهیم. اما راجع به مدلول سوم فرمایش ایشان را قبول داریم که در جمله‌ی شرطیه، شرط دارای اطلاق احوالی است.

این تمام کلام در جهت دوم بود و نتیجه آن شد که فرمایش مشهور - یعنی دلالت ادات شرط بر ربط لزومی انحصاری - و فرمایش مرحوم آقای صدر - یعنی دلالت ادات شرط بر نسبت التصاقیه یا توقیفیه - را قبول نکردیم.

جهت سوم: در رکن دوم

مشهور گفتند برای اتخاذ مفهوم از جمله‌ی شرطیه علاوه بر رکن اول، رکن دیگری هم باید باشد و آن رکن این است که در جزاء باید طبیعی حکم آمده باشد نه شخص حکم، زیرا شخص حکم - مثل وجوب اکرام معلّق بر مجیی زید - با انتفاء قیدش - یعنی مجیی زید - خود به خود منتفی می‌شود و ممکن است شخص دیگری از حکم - مثل وجوب اکرام معلّق بر مریضی زید - محقق شود.

ظاهراً کسی این رکن دوم را مناقشه نکرده است زیرا وجوبی که در هیئت آمده است به چیزی مقید نشده است و در مثل (فأکرمه) در جزاء، طبیعی حکم مراد است.

ما با این فرمایش موافق نیستیم و گفتیم در جمله شرطیه‌ی انشائیّه جزء دائماً شخص و فرد حکم است نه طبیعی آن. برای توضیح این کلام سه نکته را به عنوان مقدمه بیان می‌کنیم نکته اول این است که مراد از طبیعی و حصّه و فرد چیست؟ نکته‌ی دوم این است که اطلاق هیئت و اطلاق ماده و اطلاق موضوع یعنی چه؟ و نکته‌ی سوم راجع به خطابات انشایی است که به دو قسم تقسیم می‌شود.

نکته اول: در اصطلاح علماء اصول، طبیعی به جامع بدون قید اطلاق می‌شود اعم از این که آن طبیعی ماهیت باشد مثل طبیعی انسان یا آن طبیعی ماهیت نباشد مثل طبیعی وجوب - امور اعتباری فاقد ماهیت‌اند - و طبیعی عالم. در مقابل طبیعی فرد و حصه است فرد موجودی است که واجد آن طبیعی است مثلاً اگر طبیعی (عالم) را در نظر بگیریم هر موجودی - مثل زید - که واجد این طبیعی باشد فرد عالم است پس معلوم می‌شود که طبیعی دائماً امر معدومی است و به هیچ موجودی در خارج نمی‌توان اشاره کرد و گفت که این طبیعی است و در مقابل آن، هیچ معدومی فرد نیست یعنی دائماً فرد. امری موجود است و به فرد می‌توان اشاره کرد اعم از این که اشاره حسی باشد یا اشاره ذهنی باشد مثل این که به خداوند اشاره ذهنی می‌شود. در مقابل طبیعی و فرد، حصّه وجود دارد حصّه دو اصطلاح دارد: اصطلاح اول حصّه این است که طبیعی را به ضمیمه یک قید حصّه می‌نامند مثلاً (الانسان الابيض) را حصّه‌ای از طبیعی انسان گویند و یا (العالم المؤمن) را حصّه‌ای از طبیعی (العالم) گویند. تا این جا معلوم شد که حصّه به این اصطلاح مانند طبیعی امر معدومی است. نکته‌ی قابل توجه این است که قیود را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: قیود تو ضیحی و قیود احترازی. قیود احترازی، دائره طبیعی را در شمول افراد ضیق می‌کند مثل قید (الابيض) در مثال (الانسان الابيض) که موجب می‌شود طبیعی انسان شامل افراد غیر ابیض نشود، اما قیود تو ضیحی، طبیعی را در دائره‌ی شمول افراد ضیق نمی‌کند مثل قید (الممكن) در مثال (الانسان الممكن) و مثل قید (الحادث) در مثال (الانسان الحادث)، که هر جا طبیعی (انسان) صدق کند (الانسان الممكن) و (الانسان الحادث) نیز صدق می‌کند، شرط حصّه‌ای است که قید طبیعی باید احترازی باشد بنابراین به (الانسان الممكن) یا (الانسان الحادث) حصّه گفته نمی‌شود. اما حصّه به اصطلاح دوم معنای دیگر دارد و به طبیعتی که در ضمن فرد در خارج موجود است حصّه گویند مثلاً زید و عمرو انسان هستند و طبیعت انسان

در زید و عمرو موجود است حصّه‌ای از طبیعت انسان که در زید است غیر از حصّه‌ای از طبیعت انسان است که در ضمن عمرو است فرق این حصّه با فرد این است که طبیعت به تنهایی بدون تشخیصات فردی حصّه است و مجموعه طبیعت با تشخیصات و خصوصیات فردی، فرد است مثلاً زید فرد انسان است و رنگ زید که سفید است خصوصیت رنگ او خارج از انسان است یعنی اگر تشخیصات فردی زید را بگیرند انسان بودنش باقی می‌ماند به همین لحاظ می‌گویند تشخیصات فردی مقوم فردیت فرد انسان است اما مقوم انسانیت او نیست — اختلاف اصولیون و فلاسفه در این است که وقتی فلاسفه حصّه می‌گویند مراد اصطلاح اول آن است و فلاسفه به طبیعت موجود در خارج فرد می‌گویند و تشخیصات در فرد داخل نیست ولی اصولیون به هر دو اصطلاح حصّه می‌گویند و فرق دیگر این است که فلاسفه فقط به جامعی که واجد ماهیت باشد طبیعی می‌گویند ولی به جامعی که فاقد ماهیت باشد مثل (عالم) طبیعی نمی‌گویند به خلاف اصولیون که به هر دو طبیعی می‌گویند — در ما نحن فیه مراد از حصّه، حصّه به اصطلاح اول در نزد اصولیون است. اما آنچه را که گفتیم اگر بخواهیم بر احکام شرعیّه تطبیق کنیم وجوب — و تمام احکام تکلیفیّه — مثل زوجیت امر اعتباری است و طبیعی وجوب به معنای وجوب بلاقید است و حصّه‌ی وجوب به معنای وجوب به همراه قید است مثل وجوب نماز و وجوب صوم و وجوب حج و امثال آن، وجوب نماز صبح نیز حصّه است اما وجوب نماز صبح امروز بر من یک فرد از وجوب است و وجوب نماز صبح دیروز بر من و وجوب نماز صحیح فردا بر من نیز هر کدام یک فرد از وجوب هستند — ولی این‌ها در مرحله‌ی انشاء است و در مرحله‌ی فعلیت، تنها وجوب نماز صبح امروز بر من، فعلی است.

نکته دوم: توضیح اطلاق هیئت و اطلاق ماده و اطلاق موضوع در جمله‌ی انشائیّه (أکرم عالماً)، حداقل سه دالّ و سه مدلول داریم. دالّ اول هیئت (أکرم) است و مدلولش وجوب یا طلب است و دالّ دوم ماده‌ی (أکرم) — یعنی کرم — است و مدلولش اکرام است و دالّ سوم موضوع — یعنی عالماً — است و مدلولش عالم است. مراد از اطلاق، اطلاق در مقام اثبات و به معنای عدم ذکر قید است و تقیید به معنای ذکر قید است و این اطلاق و تقیید و صف دالّ — به اعتبار مدلول — هستند. در مثل (أکرم عالماً) گفته می‌شود که هم هیئت و هم ماده و هم موضوع مطلق است یعنی برای هیچ‌یک قید ذکر نشده است اما اطلاق در هیئت و ماده و

موضوع، هر کدام معنای خاصی دارد. وقتی گفتیم هیئت اطلاق دارد م معنایش این است که مدلول هیئت - یعنی وجوب یا طلب - معلق و مشروط بر چیزی نیست به خلاف مثل (این جاءک زید فاکرمه)، و وقتی می‌گوییم ماده اطلاق دارد معنایش این است که آن چه که مراد است طبیعی اکرام است نه حصّه‌ای از آن، بخلاف مثل (اکرم عالماً بالاطعام) که مراد از اکرام، حصّه‌ای از آن است. و وقتی می‌گوییم موضوع اطلاق دارد معنایش این است که مولی از ما خواسته است که فرد عالم را اکرام کنیم نه طبیعی عالم را چون طبیعی عالم قابل اکرام نیست و مراد از اطلاق در موضوع این است که از عالم، هر فردی از آن را اراده کرده است. در مثال مذکور هر فرد از عالم به نحو عموم بدلی مراد است — و مراد از تقييد در موضوع این است که مولی بعضی از افراد را خواسته است. سه اطلاقی که بیان شد در جمله‌ی شرطیه بود.

اما در قضیه خبریه مثل (زید عالم)، گاهی موضوع مطلق است و ما متعرض مفاد اطلاق در موضوع نمی‌شویم زیرا فائده‌ای برای بحث ما ندارد. اما مفاد اطلاق محمول — چون (عالم) در مثال بدون قید ذکر شده است — آیا همان مفاد اطلاق در هیئت است یا مفاد اطلاق در ماده است یا مفاد اطلاق در موضوع است یا مفاد اطلاق از نوع دیگر است.

مرحوم آقا ضیاء^۱ فرمود: ما هیچ‌گاه در ناحیه‌ی محمول نمی‌توانیم اطلاق بگیریم و نمی‌توانیم در محمول مقدمات حکمت را جاری کنیم زیرا جریان آن در محمول این‌گونه است که وقتی می‌گوییم (زید عالم) معنایش این است که زید هم عالم به لغت و هم عالم به صرف و نحو و فقه و اصول و طب و فیزیک و شیمی و بقیه علوم است در حالی که کسی که (زید عالم) این معنا را نمی‌فهمد پس در محمول اطلاق و مقدمات حکمت جاری نمی‌شود بلکه در موضوع اطلاق جاری می‌شود مثلاً در مثال (الانسان يموت) کلمه‌ی (الانسان) هو انسانی را شامل می‌شود چه سفید باشد چه سیاه باشد، چه عالم باشد چه جاهل باشد.

این فرمایش مرحوم آقا ضیاء درست نیست زیرا اطلاقی که در ذهن ایشان بود اطلاق در موضوع - در مقابل هیئت و ماده مراد است - بود یعنی ایشان فکر کرد مراد از اطلاق در محمول، اطلاق افرادی است در حالی که اطلاق محمول دائماً اطلاق ماده است یعنی متکلم

۱- المقالات ۱: ۴۰۶۰.

از عالم، طبیعی عالم را اراده کرده است، چون معنای (زید عالم) این است که زید مصداقی از طبیعی عالم است. پس اولاً محمول اطلاق دارد و ثانیاً مراد از آن اطلاق مادّه و طبیعی است و همین که زید واجد یک علمی شود فردی از طبیعی عالم می‌شود.

نکته سوم: جمل شرطیه در باب خطباتی که از شارع و غیر شارع به ما می‌رسد دوگونه است: گاهی خطاب جعل است و گاهی خطاب ابلاغ است. خطاب جعل عبارت از جمله‌ی انشائیه‌ای است که به نفس آن جعل، مولی حکم را انشاء می‌کند. در موالی عرفیه مثل این که مولایی به عبدش می‌گوید (اذهب)، که به نفس این کلام حکم را انشاء می‌کند. در خطباتی که در روایات ائمه‌ی اطهار: آمده است خطاب جعل نداریم زیرا مقام تشریح به خداوند و نبی اکرم^۹ منحصر است و ائمه: دارای مقام تشریح نبودند، پس وقتی امام معصوم^۷ می‌فرمود: (أعد الصلاة)، این خطاب از خطابات جعل نبوده است بلکه از خطابات ابلاغ بوده است و همچنین در فتاوی مراجع تقلید که امر و نهی به کار می‌رود خطاب جعل نیست بلکه به معنای بیان وظیفه‌ی مکلف است مثلاً اگر مجتهد گفت (قصر فی صلاتک) یعنی وظیفه ان قصر صلاة است. در مقابل خطاب جعل، خطاب ابلاغ است و معنای خطاب ابلاغ این است که قبلاً حکم جعل شده است و این خطاب ابلاغ آن حکم جعل شده است و حتی در خود مولای مشرّع، خطاب ثانی که بعد از جعل اول بیان می‌شود خطاب ابلاغ است.

در خطابات ابلاغ مثلاً اگر مولی بگوید (اذهب) یا (صل) لباً به (ذهابک واجب) یا (صلاتک واجبه) بر می‌گردد پس وجوب محمول قرار می‌گیرد و اطلاق در محمول این جا می‌آید اما وقتی مولی در مقام جعل می‌گوید (صل)، وجوب مفاد هیئت است و اطلاقش از نوع اطلاق هیئت است و معنایش این است که این وجوب بر چیزی معلق و مشروط نیست بخلاف این که مولی در مقام ابلاغ خطاب جعل قبلی بگوید (صل)، وجوب مفاد هیئت است و اطلاقش از نوع اطلاق هیئت است و معنایش این است که این وجوب بر چیزی معلق و مشروط نیست بخلاف این که مولی در مقام ابلاغ خطاب جعل قبلی بگوید (صل)، که همان طوری که ذکر شد وجوب صلاة را از هیئت نمی‌فهمیم زیرا امر (صل) در این فرض، در مقام انشاء طلب نیست بلکه خبر یک طلب را — که صلاة در شریعت واجب است — به صورت انشاء بیان کرده است و مرادش از این جمله، (الصلاة واجبه) است.

سه نکته بیان شده به عنوان مقدمه‌ی بحث از رکن دوم بود و اصل بحث در رکن دوم این بود که مشهور گفتند از اطلاق جزاء می‌فهمیم که در جزاء طبیعی حکم مراد است نه شخص حکم، و ما گفتیم که با فرمایش مشهور موافق نیستیم، زیرا خطابی که در جمله‌ی شرطیه‌ی انشائیة مثل (ان جاءک زید فأکرمه) آمده است یا خطاب جعل است و یا خطاب ابلاغ است. اگر خطاب آن، خطاب جعل باشد مفاد جمله شرطیه فوق این است که وجوب اکرام زید بر مجیی او معلق و مشروط شده است پس اولاً جزاء در جمله شرطیه اطلاق ندارد و ثانیاً اگر اطلاق داشته باشد مدلول هیئت اطلاق دارد و اطلاق در مدلول هیئت به این معنا است که وجوب بر شرط دیگری معلق و مشروط نیست و زمانی از اطلاع در جزاء طبیعی حکم استفاده می‌شود که در جزاء ماده اطلاق داشته باشد. اما اگر خطاب خطاب ابلاغ باشد گفتیم که خطاب انشایی در آن به یک جمله‌ی خبریه برمی‌گردد و معنای (ان جاءک زید فأکرمه) — اگر خطاب آن خطاب ابلاغی باشد — (ان جاءک زید یجب اکرامه) می‌شود یعنی متکلم به وجوب اکرام هنگام مجیی زید، در شریعت، خبر می‌دهد، و بر این اساس اطلاق در وجوب از نوع اطلاق محمولی و اطلاق در ماده است و اطلاق در ماده به معنای اراده‌ی طبیعی از آن ماده است و در مقابل آن، تقیید در ماده است که به حصه‌ای از طبیعی گفته می‌شود مثل وجوب اکرام مقید به شب یا روز و امثال ذلک. ولی این کلام با مبنای مرحوم آقای صدر نمی‌سازد که قائل است جمله خبریه فاقد مفهوم است مگر این که مراد ایشان از جمله‌ی انشائیة، جمله‌ای باشد که مدلول استعمالی آن جمله انشائیة باشد نه مراد جدی آن. ولی مشهور که گفتند از اطلاق در جزاء سنخ حکم و طبیعی حکم فهمیده می‌شود در ذهنشان همین خطابات ابلاغیه بود که لباً به جمله خبریه برمی‌گردد و ما این مطلب را در خطابات ابلاغیه قبول داریم ولی در خطاب جعل آن را قبول نداریم.

ما در اصل مختار ما در جمله‌ی شرطیه این است که اولاً در جمله شرطیه انشائیة، ادات شرط یا هیئت جمله شرطیه بر نسبت لزومیة — نظریة مشهور — یا نسبت التصاقیه — نظریة مرحوم آقای صدر — دلالت ندارد و فقط بر فرض و تقدیر دلالت دارد و ثانیاً جمله شرطیه انشائیة فی الجملة دلالت بر مفهوم می‌کند به این بیان که ما نمی‌توانیم بگوییم که در مثال (ان جاءک زید فأکرمه)، مجیی زید در وجوب اکرام و عدم آن اصلاً نقشی ندارد به عبارت دیگر موضوع وجوب اکرام خود زید به طور مطلق نیست — چه مجیی باشد و چه نباشد — چون اگر

این گونه بود که خود زید موضوع و جوب اکرام بود ذکر مجیی او به عنوان شرط لغو می شد به این مفهوم، مفهوم فی الجمله می گویند که توضیحش در مفهوم وصف می آید، پس مجیی زید در اکرام او نقش دارد اما آیا از جمله شرطیه انشائیه می توانیم بفهمیم که اگر زید نیامد اکرام او واجب نیست و به اصطلاح آیا از آن می توانیم انتفاء عند الانتفاء را که عبارت از مفهوم است استفاده کنیم؟ گفته شد که یک ارتکاز عرفی وجود دارد که عرف از جملهی شرطیه انشائیه انتفاء جزاء عند انتفاء شرط را می فهمد و مرحوم آقای صدر این را پذیرفت و فقهاء ما نیز نوعاً از جمله شرطیه مفهوم را استفاده کردند. ما نیز فی الجمله این ارتکاز را قبول داریم منتهمی کلام در این است که این ارتکاز از کجا ناشی می شود؟ به نظر می رسد که این ارتکاز را از اطلاق مقامی می فهمیم یعنی وقتی که از جمله شرطیه استفاده کردیم که زید بما هو زید موضوع حکم به وجوب نیست و از طرف دیگر غیر از مجیی او چیزی در کلام ذکر نشده است و متکلم سکوت کرد از اطلاق مقامی و سکوت متکلم از ذکر شرط دیگر می فهمیم که تمام موضوع در وجوب اکرام زید، زید الجائی است.

إن قلت: اگر کسی این کلام را در مفهوم شرط بگوید عین این کلام - استفاده مفهوم از اطلاق مقامی - در مفهوم وصف هم می آید مثلاً در جملهی (أكرم زیداً الجائی) می دانیم که قید (الجائی) در حکم به وجوب اکرام نقش دارد و از طرفی حالت دیگری از زید - مثل مریض شدن او - به عنوان موضوع دیگر ذکر نشده است از مدلول این جمله می فهمیم که زید مریض وجوب اکرام ندارد پس باید مفهوم داشته باشد و حال این که ما قائل به مفهوم وصف نیستیم.

قلت: ما این بیان را قبول نداریم زیرا جملهی شرطیه یک مؤونه زائده ای دارد و برخلاف جملهی حملیه است. وقتی جملهی شرطیه ذکر می شود نشان می دهد ه متکلم به شرط اهتمام دارد و چون یکی از مقدمات در اطلاق مقامی، اهتمام متکلم به بیان ماهو دخیل فی الغرض است و چیزی را ذکر نکند به این لحاظ می توانیم در جملهی شرطیه به اطلاق مقامی تمسک کنیم چون این مقدمه در جمله شرطیه وجود دارد اما از جملهی مشتمل بر وصف، اهتمام متکلم به بیان آن چه که در غرضش دخیل است فهمیده نمی شود تا بتوانیم در آن به اطلاق مقامی تمسک کنیم و مفهوم بگیریم.

ما حاصل کلام ما این است که با وضع یا اطلاق لفظی نمی‌توانیم ثابت کنیم که جمله شرطیه دارای مفهوم است و جمله‌ی شرطیه‌ی انشائیه برنسب التصاقیه دلالت ندارد، اما از طریق اطلاق مقامی می‌توانیم بگوییم که جمله‌ی شرطیه‌ی انشائیه مفهوم دارد.

تنبیهات

تنبیه اول: جمله‌ی شرطیه‌ی محقق موضوع

همه قبول کردند که این نوع جمله‌ی شرطیه فاقد مفهوم است مثلاً در جمله‌ی (إن رزقت ولداً فاختنه) عرفی نمی‌فهمد که اگر خداوند ولد نداد ختانش واجب نیست. اشکال: اگر این جمله‌ی شرطیه مفهوم ندارد با قطع نظر از محتوا، چه فرقی بین این جمله‌ی شرطیه با سایر جمل شرطیه وجود دارد؟ این که گفتیم: «با قطع نظر از محتوا» به این خاطر است که ما از محتوای جمله‌ی شرطیه مفهوم نمی‌گیریم بلکه از ساختار جمله‌ی شرطیه مفهوم می‌گیریم.

جواب: ما گفتیم از اطلاق مقامی مفهوم را استفاده می‌کنیم و اطلاق مقامی در جایی أخذ می‌شود که متکلم قیدی را برای موضوع ذکر کند اما در جمله شرطیه محقق موضوع خود موضوع ذکر شده و قیدی برای آن ذکر نمی‌شود.

برخی از اصولیون: از اتفاق آراء بر مفهوم نداشتن این نوع جمله‌ی شرطیه، برای اثبات مدعای خود استدلال کردند و آن مدعا این است که أدوات شرطیه برنسبت لزومیه یا التصاقیه دلالت ندارد چون اگر بر این نسبت دلالت کند جمله‌ی شرطیه محقق موضوع مستهجن می‌شود زیرا اگر بخواهیم مثال مذکور را با مدلول اسمی بیان کنیم تبدیل به (ختان الولد مستلزم أو موقوف علی وجود الولد) می‌شود و این قضیه مستهجن است و استهجان، آن به این خاطر است که این جمله‌ی شرطیه مثل قضیه به شرط محمول است و بی‌فایده است. این بیان قرینه و دلیل بر این است که مختار مرحوم اصفهانی در مدلول أدوات شرط صحیح است که بنابراین نظر معنای جمله شرطیه مذکور (ختان الولد علی فرض وجوده) می‌شود.

این بیان درست نیست زیرا جزاء ختان الولد نیست بلکه جزاء وجوب ختان الولد است و اگر بگوییم (وجوب ختان الولد مستلزم لوجود الولد أو موقوف علیه)، این کلام مستهجن نیست چنانچه بنابر نظر مرحوم اصفهانی نیز معنای جمله شرطیه لغو و بی فائده نیست اما اگر جزاء ختان الولد باشد همان گونه که کلام فوق بنابر نظر مشهور و مرحوم آقای صدر لغو و بی فائده است بنابر نظر مرحوم آقای اصفهانی نیز لغو و بی فائده است.

تنبیه دوم: ما اگر جمله‌ی شرطیه‌ای داشته باشیم که موضوعش عام باشد آیا مفهومش عموم الانتفاء است یا مفهومش انتفاء العموم است — عموم انتفاء یعنی سالبه کلیه و انتفاء عموم یعنی نفی موجه کلیه — مثلاً وقتی می‌گوییم (إن جاءک زید فأکرم کلّ عالم)، آیا مفهومش این است که وقتی زید نیامد هیچ‌یک از عالم را اکرام نکن یا مفهومش این است که اگر زید نیامد اکرام همه‌ی علماء واجب نیست و این معنا می‌سازد با این که اکرام هیچ‌یک واجب نباشد و می‌سازد با این که اکرام بعضی واجب نباشد و اکرام بعض دیگر واجب باشد.

وقتی موضوع در جزاء عام باشد دو صورت دارد: یک صورت عامّ مجموعی است و صورت دوم عامّ استغراقی است. در عامّ مجموعی ما یک حکم بیشتر نداریم و آن هم روی مجموع رفته است اما در عامّ استغراقی به عدد افراد عامّ حکم داریم عامّ مجموعی مثل (إن جاءک زید فأکرم مجموع العلماء) که جزاء در آن یک وجوب است و این وجوب به اکرام مجموع علماء تعلق گرفته است بنابراین اگر به جز یک نفر از علماء، همه علماء را اکرام کنیم امثال حاصل نشده است در این صورت مفهوم این جمله‌ی شرطیه انتفاء یک حکم به انتفاء شرط است، اما اگر عامّ به نحو استغراقی باشد دو صورت دارد: صورت اولّ این است که جزاء عامّ باشد. در صورت اولّ به انتفاء شرط، عموم منتفی می‌شود و انتفاء عموم با اثبات موجه جزئیه و ایجاب بعض منافاتی ندارد و در صورت دوم که عامّ معلق است با انتفاء شرط عموم انتفاء نتیجه می‌شود. فرق دو صورت این است که اگر عموم معلق باشد نسبت بین شرط و عمومیت حکم در جزاء برقرار است و با انتفاء شرط، عمومیت از بین می‌رود اما اگر عامّ را معلق کردیم نسبت بین شرط و تمام افراد عامّ برقرار است و با انتفاء شرط، تمام افراد عامّ حکمشان منتفی می‌شود پس نتیجه آن عموم انتفاء است این بیان در مرحله‌ی ثبوت بود. اما اثباتاً از کجا بفهمیم که در جمله‌ی شرطیه جزاء عموم است یا عامّ است؟ این به ارتکاز عرفی در جمله‌بندی برمی‌گردد مثلاً اگر گفته شود (إن جاءک زید فأکرم عموم العلماء) یا (إن

جاءک زید فاکرم کلّ عالم، عمومیت را از کلمه‌ی عموم و کلّ می‌فهمیم که دالّ اسمی هستند و از این جمله استفاده می‌شود که در جزاء عموم آمده است و خود عموم معلق است یعنی اگر زید نیامد اکرام همه‌ی علماء واجب نیست و ممکن است اکرام بعض علماء واجب باشد و سرش این است وقتی که مفاد عموم را با دالّ اسمی می‌رسانیم و آن را در جزاء ذکر می‌کنیم چون خودش مستقیماً ملحوظ است مدلول همان اسم معلق می‌شود اما اگر عمومیت را از دالّ حرفی فهمیدیم مثلاً در (إن جاءک زید فاکرم العلماء) جزاء عامّ است و عمومش را از جمع مفهومش این است که به تعداد علماء حکم متعلق در مجیی زید داریم و اگر شرط منتفی شود اکرام هیچیک از علماء واجب نیست بنابراین اگر در مقابل جمله‌ی فوق گفته شود (إن لم یجیی زید فاکرم الفقهاء)، دو جمله با هم تنافی دارند.

جمع‌بندی: اگر موضوع در جزاء، عموم مجموعی باشد فقط یک حکم معلق بر شرط می‌شود و با انتفاء شرط آن حکم منتفی می‌شود و اگر موضوع در جزاء عموم استغراقی باشد دو صورت دارد یک صورت این است که دالّ بر عموم، دالّ اسمی است که در این صورت با انتفاء شرط، انتفاء عموم نتیجه می‌شود و صورت دیگر این است که دالّ بر عموم، دالّ حرفی باشد که نتیجه‌ی آن عموم انتفاء با انتفاء شرط است.

تنبیه سوم: اتحاد شرط و تعدد جزاء

اگر جمله‌ی شرطیه‌ای داشته باشیم که شرط واحد و جزای متعدّد داشته باشد — مثل این که گفته شود (إن رزقت ولداً فتصدق علی فقیر و صلّ رکعتین) — مدلول منطوقی آن روشن است که می‌گوید اگر خداوند به شما بچه‌ای روزی کرد تصدّق و صلاه واجب است. تمام کلام در مدلول مفهومی آن است آیا مفهومش این است که اگر خداوند به ما بچه‌ای را روزی نکرد مجموع دو حکم واجب نیست یا جمیع دو حکم واجب نیست. در صورتی که مجموع دو حکم واجب نباشد با وجود یک حکم — مثل وجوب تصدّق — منافاتی ندارد و در صورتی که جمیع دو حکم واجب نباشد هیچ‌یک از دو حکم واجب نیست بنابراین اگر روایت دیگری مثل (إن لم ترزق ولداً فتصدق علی فقیر) بیاید با صورت اول تنافی ندارد ولی با صورت دوم تنافی دارد. وقتی جمله‌ی (إن رزقت ولداً فتصدق علی فقیر و صلّ رکعتین) گفته

شود کلام در عطف (صلّ رکعتین) بر (تصدق علی فقیر) واقع می‌شود که در آن سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که جزاء و آنچه که معلق بر شرط است همان جمله‌ی اول است و جمله‌ی دوم عطف بر جزاء است و به عبارت دیگر جمله‌ی دوم عطف در طول تعلیق است اگر این‌گونه باشد نتیجه‌اش انتفاء جمیع دو حکم است زیرا عطف به او در حکم تکرار است مثل این که وقتی گفته می‌شود (جاء زید و عمرو) معنایش (جاء زید و جاء عمرو) است و در مثال مورد بحث گویا گفته شد (إن رزقت ولداً فتصدق علی فقیر وان رزقت ولداً فصلّ رکعتین). احتمال دوم عکس احتمال اول است یعنی مجموع دو جمله معلق است و در اصطلاح می‌گویند تعلیق در طول عطف است یعنی اول جمله‌ی دوم را بر جمله اول عطف می‌کنیم و بعد آنها را بر شرط معلق می‌کنیم و در واقع جزاء معطوف و معطوف علیه است در این احتمال دو صورت وجود دارد: یک صورت این است که دو حکم را به منزله‌ی یک حکم در نظر می‌گیریم یعنی مجموع دو حکم را بر شرط معلق می‌کنیم که نتیجه‌ی آن انتفاء مجموع بوده و با ثبوت یک حکم تنافی ندارد و صورت دوم - یا احتمال سوم - این است که تعلیق در طول عطف است یعنی اول عطف می‌کنیم و بعد تعلیق می‌کنیم ولی دو حکم را یک حکم لحاظ نمی‌کنیم بنابراین احتمال، مفهوم جمله‌ی شرطیه‌ی مورد نظر انتفاء جمیع می‌شود که با ثبوت یک حکم منافات دارد. این احتمالات در مرحله‌ی ثبوت است اما در مرحله‌ی اثبات علماء گفتند که احتمال دوم مراد نیست زیرا در آن مؤونه زائده می‌خواهد - یعنی متکلم باید اعتبار کند وحدت و مجموع را - و در لفظ چیزی نداریم که بر آن دلالت کند و احتمال دوم و سوم نیز نتیجه‌اش یکی است و در عمل فرقی ندارد و مفهوم هر دو انتفاء جمیع است.

تنبیه رابع: تعدد شرط و وحدت جزاء

گاهی دو جمله شرطیه داریم که شرط‌های آن دو با هم فرق دارد ولی جزاء در هر دو یکی است مثل این که گفته شود (إن صلی زید فأکرمه). مثال معروف آن در فقه وجوب قصر صلاة است که در یک جمله بر خفاء اذان و در جمله‌ی دیگر بر خفاء جدران معلق شده است.

اگر دو جمله به صورت جمله‌ی شرطیه نباشند مثل این که گفته شود (اکرم زیداً عند مجیئه) و (اکرم زیداً عند اتیان صلاته)، این دو جمله با هم تنافی ندارند، اما وقتی که دو جمله به صورت جمله‌ی شرطیه ذکر شوند باهم تنافی پیدا می‌کنند چون هر یک از دو جمله‌ی شرطیه دو مدلول دارند یکی منطوق و دیگری مفهوم، و اطلاق مفهوم هر یک از دو جمله‌ی شرطیه با اطلاق منطوق دیگری تنافی دارد و این تنافی وقتی محقق می‌شود که فقط یک از دو شرط محقق شود مثل این که مجیی زید تحقق پیدا کند ولی صلاة را اتیان نکند در این صورت باید دید که آیا اکرام او واجب است یا نه؟ منطوق جمله‌ی اول می‌گوید اکرام زید واجب است و مفهوم جمله دوم - یعنی (ان صلی زید فاکرمه) که مفهومی است (ان لم یصل فلیس اکرامه بواجب) می‌شود - می‌گوید اکرام زید واجب نیست، و نمی‌شود که اکرام زید هم واجب باشد و هم واجب نباشد پس بین این دو تنافی وجود دارد و برعکس این بیان نیز می‌آید یعنی اگر زید صلاة را اتیان کند ولی مجیی او محقق نشود مفهوم جمله اول می‌گویی اکرامش واجب نیست زیرا مجیی او محقق نشد ولی منطوق جمله دوم می‌گوید اکرامش واجب است چون او صلاة را به جای آورد حال تنافی این دو چگونه قابل جمع است؟

چهار نظریه در وجه جمع بین این دو جمله و رفع تنافی بین آنها ذکر شده است. وجه اول (از مرحوم آخوند): ایشان فرمودند: نه جمله‌ی اول مفهوم دارد و نه جمله‌ی دوم، و با برطرف شدن مفهوم هر دو تنافی برطرف می‌شود زیرا ما مفهوم جمله‌ی شرطیه را از جهت انحصار علت در شرط فهمیدیم و وقتی جمله‌ی شرطیه دوم آمد می‌فهمیم که شرط اول علت منحصره‌ی جزاء نیست و همچنین استفاده می‌کنیم که شرط در جمله‌ی شرطیه‌ی دوم نیز علت منحصره‌ی جزاء نیست پس جمله‌ی شرطیه در ما نحن فیه مفهوم ندارد و نتیجه جمع در این دو جمله تقیید به (أو) است یعنی معنای آن این است که (إن جاءک زید او صلی فاکرمه).

وجه دوم: گفته شد وقتی که دو خطاب در دو جمله شرطیه ذکر شود عرف می‌فهمد که شرط وجوب اکرام نه مجیی زید است و نه صلاة است بلکه شرط احد الامرین است همان گونه که اگر خود مولی بفرماید (ان جاءک زید او صلی فاکرمه) در این بیان تنافی وجود ندارد. نتیجه‌ای وجه با وجه اول یکی است یعنی به تقیید شرط به (أو) برمی‌گردد.

وجه سوم: گفته شد ما وقتی این دو جمله شرطیه را کنار هم بگذاریم می‌فهمیم که هر کدام جزء الشرط است یعنی دو جمله شرطیه به یک جمله شرطیه (ان جاءک زید و صلی فاکرمه) بر می‌گردد و نتیجه‌اش این می‌شود که با انتفاء یکی از دو جزء شرط جزء هم منتفی می‌شود.

وجه چهارم: گفته شد که اطلاق مفهوم هر یک از دو جمله‌ی شرطیه با اطلاق مفهوم جمله دیگر تنافی دارد بنابراین اگر اطلاق هر یک را قید بزیم تنافی برطرف می‌شود به این صورت که تقييد اطلاق مفهوم در جمله شرطیه اول به این برمی‌گردد که اگر زید نیامد و نماز نخواند اکرامش واجب نیست و تقييد اطلاق مفهوم در جمله شرطیه دوم به این برمی‌گردد که اگر زید نماز نخواند و نیامد اکرامش واجب نیست پس نتیجه این جمع این می‌شود که زید باید بیاید و نماز بخواند تا اکرامش واجب باشد.

مرحوم آخوند که وجه اول را پذیرفت را استدلال بر این وجه فرمود: اگر دو خطاب — یا دو جمله شرطیه در ما نحن فیه — را به دست عرف بدهیم عرف از مفهوم هر دو رفع ید می‌کند.

اشکال: در جمع عرفی همیشه باید به مقدار تنافی از دو خطاب رفع ید کنیم و تنافی بین اصل مفهوم با اصل منطوف وجود ندارد بلکه تنافی بین اطلاق منطوق یکی با اطلاق مفهوم دیگری وجود دارد و در جمع عرفی، برای رفع تنافی، از اطلاق رفع ید می‌کنیم و اصل مفهوم باقی می‌ماند.

توجیه وجه دوم: گرچه مرحوم آخوند این وجه را نپذیرفتند اما در توجیه آن فرمودند: ما یک قانون داریم که معلول واحد علت واحد دارد و از آن به (الواحد لاص یصدر الا عن واحد) تعبیر می‌شود و شرط به منزله‌ی علت است و بنابر قانون مذکور علت وجوب اکرام نمی‌تواند هم مجبئی باشد و هم اتیان صلاة باشد پس باید جامعی بین این دو فعل باشد که آن جامع علت وجوب اکرام باشد ما از آن جامع به (احدهما) تعبیر می‌کنیم. در ما نحن فیه مراد از واحد واحد بالنوع است و این قاعده‌ی (الواحد لا یصدر الا عن واحد) در واحد بالنوع است و این قاعده‌ی (الواحد لا یصدر الا عن واحد) در واحد بالنوع نیز می‌آید یعنی اگر معالیلی داشته باشیم که واحد بالنوع باشند مثل حرارت در این مکان و مکان‌های دیگر علت آن‌ها نیز واحد بالنوع است. در واحد بالنوع لازم نیست که علت افراد آن، واحد بالشخص باشد — چون واحد

بالنوع لازم نیست که عَلت افراد آن، واحد بالشخص باشد — چون واحد بالنوع متکثر بالشخص است — بلکه عَلت آنها باید واحد بالنوع باشد در مانحن فیه وجوب اکرام — در دو خطاب — واحد بالنوع است پس عَلت آن هم باید واحد بالنوع باشد و مجیی و اتیان صلاة جامعی به جزء (احدهما) ندارند بنابراین جامع احدهما عَلت وجوب اکرام می‌شود. اشکال: خطابات شارع در فروع را به دست عقل نمی‌دهیم بلکه برای فهم آن به عرف مراجعه می‌کنیم و — همان‌گونه که مرحوم آخوند در وجه اول گفت اینجا نیز می‌گوید که — عرف از مفهوم هر دو خطاب رفع ید می‌کند.

مرحوم میرزای نائینی بیانی دارد که نتیجه‌اش قول سوم است. ایشان فرمود: در منطوق خطاب (ان جاءک زید فأکرمه) مجیی نسبت به صلاة اطلاق د مقابل تقييد به (أو) دارد زیرا به (أو صلی) مقید نشده است و اطلاق در مقابل تقييد به واو هم دارد زیرا به (و صلی) مقید نشده است. در منطوق خطاب (ان صلی زید فأکرمه) نیز اتیان صلاة این دو اطلاق را دارد مرحوم میرزا فرمود منطوق یکی از دو خطاب با مفهوم خطاب دیگر تنافی دارد و این تنافی در جایی است که یکی از دو شرط محقق شود مثلاً اگر مجیی محقق شود ولی صلاة محقق نشود. منطوق خطاب اول می‌گوید اکرام زید واجب است و مفهوم خطاب دوم می‌گوید که اکرام زید واجب نیست و این دو باهم تعارض می‌کنند — ولی اگر هر دو شرط محقق شود دو منطوق با هم تنافی ندارند — در این حال یا باید از اطلاق منطوق خطاب او رفع ید کنیم یا از اطلاق منطوق خطاب دوم رفع ید کنیم چون اگر بخواهیم در مفهوم یک مدلول تبعی است . منطوق هریک از دو خطاب دو اطلاق دارد یک اطلاق در مقابل تقييد به او است و یک اطلاق در مقابل تقييد به واو است اگر از یکی از دو اطلاق رفع ید کنیم تعارض برطرف می‌شود اگر از اطلاق اویی رفع ید کنیم نتیجه‌اش تقييد به او می‌شود و دو خطاب به (ان جاءک زید او صلی فأکرمه) برمی‌گردد و اگر از اطلاق واوی رفع ید کنیم نتیجه‌اش تقييد و واو می‌شود و دو خطاب به (ان جاءک زید و صلی فأکرمه) برمی‌گردد و چون علم اجمالی داریم که یکی از دو اطلاق صحیح است و یکی صحیح نیست اگر بخواهیم از یکی از دو اطلاق بطور معین رفع ید کنیم ترجیح بلا مرجح می‌شود بنابراین دو اطلاق با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و چون دلیل لفظی نداریم نوبت به اصل عملی می‌رسد و در مانحن فیه سه حالت پیش می‌آید یکی این که هم مجیی محقق می‌شود و هم صلاة محقق

می‌شود در این جا بلا اشکال اکرام واجب است و این محل اختلاف نیست — از محل بحث هم خارج است زیرا محل بحث جایی است که یک شرط فقط محقق شود — دوّم این که مجیی محقق شود و صلاة اتیان نشود در این حال در وجوب اکرام شک داریم و براءت را جاری می‌کنیم و سوّم این که صلاة اتیان شود و مجیی محقق نشود در این حال نیز چون در وجوب اکرام شک داریم براءت را جاری می‌کنیم و نتیجه‌ی این اصل تقیید هر یک از دو شرط به واو می‌شود و دو خطاب به (إن جاءک زید و صلی فأکرمه) برمی‌گردد.

کسانی که بعد از مرحوم نائینی آمدند بر او اشکال کردند و برکلام ایشان هم اشکال صغروی و هم اشکال کبروی وارد کردند اشکال صغروی این است که این مثال معروف (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفیت الجدران فقصر) جای تمسک به براءت نیست زیرا یا عموم فوقانی داریم و یا به استصحاب تمسک می‌کنیم ولی امکان دارد که مرحوم میرزا این فرع را به عنوان مثال ذکر کرده باشد نه به عنوان یک فرع فقهی که حکمش چنین است.

اشکال کبروی این است که گفتند علم اجمالی داریم که یکی از دو اطلاق خلاف واقع است پس دو اطلاق تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند و نوبت به اصل براءت می‌رسد — این بیان مرحوم میرزای نائینی بود — مرحوم آقای خوئی بر این کلام دو اشکال گرفتند:

اشکال اول: ایشان یک ضابطه‌ای را بیان می‌کنند و آن را بر ما نحن فیه تطبیق می‌کنند و می‌گویند اگر دو دلیل داشته باشیم که با هم تعارض دارند و یک دلیل سوّم داریم که طرف معارضه با این دو دلیل نیست ولی اگر در آن تصرف کنیم تعارض دو دلیل برداشته می‌شود ما نمی‌توانیم در دلیل سوّم تصرف کنیم زیرا دلیل سوّم طرف تعارض نیست پس باید در دو دلیل تعارض تصرف کنیم. اگر دو خطاب (اکرم کلّ عالم) و (لایجب اکرام زید) را در نظر بگیریم دلیل اول می‌گوید اکرام همه‌ی علماء واجب است که یکی از آنها زید است و خطاب دوّم می‌گوید اکرام زید واجب نیست این دو خطاب تعارض دارند و تعارض آنها به عموم و تخصیص است پس باید خطاب اول را از عموم ساقط کنیم — و این به سیره‌ی محاوره‌ای ثابت است — و یا خطاب دوّم را از کار بیندازیم. دلیل سومی که طرف تعارض نیست ظهور (اکرم) در خطاب اول، دو وجوب است خطاب سومی که طرف تعارض نیست ظهور (اکرم) در خطاب اول، در وجوب است خطاب (اکرم کلّ عالم) دو تا دلیل است چون دو تا ظهور دارد: ظهور (اکرم) در وجوب و ظهور (کلّ عالم) در عموم. ام خطاب (لایجب

اکرم زید) یک ظهور دارد - ظهور در خصوص - این ظهور در خصوص با ظهور در عموم از خطاب اول تعارض دارد نه با ظهور (اکرم) در وجوب، و اگر از ظهور (اکرم) در وجوب رفع ید کرده و آن را براستحباب حمل کنیم تعارض دو دلیل برطرف می‌شود زیرا استحباب اکرام هر عالم با عدم وجوب اکرام زید منافاتی ندارد منتهی ما نمی‌توانیم در ظهور (اکرم) در وجوب تصرف کرده و آن را بر استحباب حمل کنیم زیرا این ظهور طرف معارضه نیست. در ما نحن فیه دو خطاب داریم که عبارتند از: (ان جاءک زید فاکرمه) و (ان صلی زید فاکرمه) منطوق خطاب اول با مفهوم جمله دوم و همچنین منطوق جمله‌ی دوم با مفهوم جمله اول تعارض دارد و شما به جای این که مفهوم هر جمله را بردارید در منطوق تصرف کردید در حالی که دو منطوق با هم تعارضی ندارند.

اشکال دوم: طرف معارضه‌ی هر مفهوم یک منطوق است و نسبت بین منطوق هر یک با مفهوم دیگری عموم و خصوص مطلق است مفهوم خطاب اول عدم وجوب اکرام زید در صورت عدم مجیی است اعم از این که نماز بخواند یا نخواند در حالی که منطوق خطاب دوم می‌گوید اگر زید نماز خواند اکرامش واجب است پس این منطوق اخص مطلق است و از طرف دیگر مفهوم خطاب دو این است که اگر زید نماز نخواند اکرامش واجب نیست چه بیاید چه نباید و منطوق جمله‌ی اول این است که اگر زید آمد اکرامش کن پس این منطوق نیز نسبت به مفهوم دیگری اخص مطلق است و در این صورت باید عام را نسبت به خاص تخصیص بزنیم بنابراین مفهوم جمله‌ی اول این می‌شود که اگر زید نیامد و نماز نخواند اکرامش واجب نیست و مفهوم جمله دوم این می‌شود که اگر زید نماز نخواند و نیامد اکرامش واجب نیست و در نتیجه منطوق جمله‌ی شرطیه این می‌شود که (ان جاءک زید او صلی فاکرمه) - یعنی تقیید به (أو) - .

مرحوم آقای صدر^۱ این فرمایش مرحوم آقای خوئی - در هر دو اشکال - را جواب دادند: جواب از اشکال اول: این مطلب به کلیتش درست است که در دلیل سوم غیر طرف معارضه نمی‌توانیم تصرف کنیم و باید در احد التعارضین تصرف کنیم اما این کبری صغرای پیدا نمی‌کند و مثالی ندارد زیرا حتماً خود دلیل سوم طرف معارضه است یعنی دو دلیل مجموعاً با دلیل دیگر تعارض می‌کنند در مثال (اکرم کل عالم) و (لا یجب اکرام زید) سه

^۱ - البحوث ۳: ۱۸۸.

طرف معارضه وجود دارد یکی ظهور (کلّ عالم) در عموم و دوّم ظهور (اکرم) در وجوب و سوّم ظهور دلیل دوّم در خصوص، و اگر خطاب دوّم با آن عموم معارضه دارد به برکت ظهور (اکرم) در وجوب است زیرا اگر به جای (اکرم) (یستحب) گفته می‌شد دو خطاب باهم تعارضی نداشتند.

ما به این جواب، جواب دیگری را هم می‌افزاییم و آن جواب این است که اگر فرمایش مرحوم آقای خویی را بپذیریم و در دلیل سوّم که طرف معارضه نیست نتوانیم تصرّف کنیم این کبری بر ما نحن فیه تطبیق نمی‌شود زیرا منطوق جمله اول با مفهوم جمله دوّم تعارض دارد و این تعارض حتماً باید به تبع تعارض منطوق جمله‌ی اول با منطوق جمله دوّم باشد چون مفهوم مدلول مستقل را منطوق نیست لذا اگر اطلاق منطوق خطاب دوّم را برداریم تعارض از بین می‌رود.

جواب از اشکال دوّم: نسبت هر منطوق با مفهوم جمله‌ی دیگر در ما نحن فیه عموم و خصوص مطلق نیست بلکه تعارض بین این دو به نحو عموم و خصوص من وجه است نه مطلق. جمله اول (ان جاءک زید فاکرمه) و جمله دوّم (ان صلی زید فاکرمه) است مادّه اجتماع این دو - یعنی منطوق جمله اول و مفهوم جمله دوّم - این است که زید بیاید و نماز نخواند در این مورد منطوق جمله اول می‌گوید اکرام زید واجب است و مفهوم جمله دوّم می‌گوید اکرام او واجب نیست اما مادّه افتراق منطوق جمله‌ی اول - که مفهوم جمله دوّم نباشد - این است که زید بیاید و نماز هم بخواند که در این حال منطوق جمله‌ی اول می‌گوید اکرام زید واجب است ولی مفهوم جمله دوّم نمی‌گوید اکرام او واجب نیست یعنی نسبت به حکم آن ساکت است و مادّه افتراق مفهوم جمله‌ی دوّم می‌گوید اکرام زید واجب نیست ولی منطوق جمله‌ی اول نمی‌گوید که اکرام او واجب نیست یعنی نسبت به حکم آن ساکت است بنابراین نسبت بین منطوق جمله اول و مفهوم جمله‌ی دوّم عموم و خصوص من وجه است و کلام مرحوم میرزای نائینی علی القاعدة و درست است.

ما جواب مرحوم آقای صدر بر اشکال مرحوم آقای خویی را قبول داریم ولی فرمایش مرحوم میرزا را قبول نداریم و می‌گوییم اگر یکی از دو شرط محقق شود اکرام واجب است زیرا اگر مجیی محقق شود و صلاّه محقق نشود منطوق جمله‌ی اول می‌گوید اکرام زید واجب است و مفهوم جمله‌ی دوّم می‌گوید اکرام او واجب نیست و این دو با هم تنافی دارند

و آن چه که موجب تنافی شد مفهوم جمله‌ی دوّم است چون اگر منطوق جمله‌ی دوّم (اکرم زیداً عند صلّاته) بود و مفهوم نداشت با منطوق جمله‌ی اوّل تنافی نداشت پس تنافی از مفهوم جمله‌ی دوّم می‌آید و گفتیم که مفهوم جمله‌ی دوّم از اطلاق مقامی اخذ می‌شود و وقتی که منطوق جمله‌ی اوّل را داریم خودش بیان محسوب می‌شود و دیگر جمله‌ی دوّم مفهوم ندارد زیرا شرط اطلاق مقامی این است که بعداً بیانی به صورت مفصل ذکر نشود اما اگر بیان منفصلی بیاید اصل اطلاق را از بین نمی‌برد و فقط حجّیت آن را از بین می‌برد و همین بیان را در مورد مفهوم جمله اوّل نیز می‌گوییم چون با آمدن جمله دوّم اطلاق مقامی در ناحیه‌ی مفهوم جمله اوّل محقق نمی‌شود پس جمله اوّل نیز مفهوم ندارد با این بیان خطاب (ان جاءک زید فأکرم) به (اکرم زیداً عند مجیئه) برمی‌گردد و خطاب (ان صلّی زید فاکرمه) نیز به (اکرم زیداً عند اتیانہ للصلاة) برمی‌گردد یعنی هر دو جمله فاقد مفهوم می‌شوند و شاید مرحوم آخوند که فرمود هر دو جمله فاقد مفهوم می‌شوند در ذهنشان همین معنا بود.

اما وجه چهارم که گفت مفهوم هر دو جمله را قید می‌زنیم و در منطوق تصرّف نمی‌کنیم و نتیجه آن جمع به واو است، اشکالش این است که مدلول مفهوم یک مدلول تبعی است و اگر بخواهیم در مدلول تبعی تصرّف کنیم امکان ندارد جز این که در مدلول متبوع و اصلی تصرّف کنیم و این مدلول، مدلول منطوق است.

ما حصل بحث ین شد که در دو جمله‌ی شرطیه، اگر شرطها متعدد و جزاء متحد باشد از مفهوم هر دو رفع ید می‌کنیم زیرا مفهوم را به خاطر اطلاق مقامی قبول کردیم و با وجود جمله‌ی شرطیه دوّم اطلاق مقامی از بین می‌رود.

تنبیه پنجم: تداخل اسباب و مسببات

اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم که شرطهای آنها مختلف‌اند اما جزاء واحد دارند مانند: (ان جاءک زید فأکرمه) و (ان صلّی زید فاکرمه)، آیا در صورت تحقّق هر دو شرط اسباب تداخل پیدا می‌کند یا نه؟ یعنی اگر زید آمد و نماز هم خواند آیا شارع در این مورد یک جعل دارد یا دو جعل دارد و به تعبیر دیگر آیا ما یک تکلیف و یک وجوب اکرام داریم یا دو تکلیف

و دو وجوب اکرام داریم، از این مورد به تداخل اسباب شدند و کسانی که قائل به دو جعل شدند قائل به عدم تداخل در اسباب شدند و این در فرضی است که قائل به عدم تداخل در اسباب شدند و این در فرضی است که قائل به جمع به واو نشویم بلکه قائل شویم که مجیی یک سبب مستقل و صلاة سبب مستقل دیگر برای اکرام است حال اگر قائل به دو جعل و دو تکلیف شویم بحث روی امثال می‌رود که اگر دو وجوب اکرام داشتیم در مقام امثال می‌توانیم به یک امثال اکتفاء کنیم یا نه؟ - اگر قائل به تداخل در اسباب شدیم واضح است که یک امثال کافی است - بحث از اکتفاء به یک امثال یا لزوم دو امثال بنابر قول به عدم تداخل در اسباب می‌آید و از این بحث به تداخل در مسببات تعبیر می‌شود پس تداخل در سبب ناظر به مقام جعل است و تداخل در مسبب ناظر به مقام امثال است، پس در دو مسأله بحث می‌کنیم: مسأله اول: تداخل در اسباب مسأله دوم: تداخل در مسببات.

قبل از ورود به بحث اموری را به عنوان مقدمه ذکر می‌کنیم امر اول: بحث تداخل یا عدم تداخل اسباب یا مسببات در جایی است که از خارج یکی از آنها برای ما معلوم نباشد مثلاً یکی از مواردی که معلوم است مسأله وضوء است که اگر خوابیدم باید وضوء بگیرم و اگر حدث دیگری سر زد باید وضوء بگیریم در این جا از روایات به دست آمده است که اگر دو حدث با هم محقق شد بهیک وضوء می‌تون اکتفاء کرد و به تعبیر دیگر مکلف به یک وضوء هستیم از روایات استفاده می‌شود که اگر ناقض وضوء محقق شد باید وضوء بگیریم و ناقض قابل تعدد و تکرار نیست بلکه همیشه واحد است زیرا اگر وضوء داشتیم و بعد خوابیدیم ناقض وضوء محقق شد و اگر بعد از خواب حدث دیگری از ما سرزند دیگر به این حدث ناقض گفته نمی‌شود و اگر گفته می‌شود که در وضوء تداخل اسباب وجود دارد مسامحه در تعبیر است زیرا در وضوء فقط یک سبب آن ایجاد می‌شود و در آن هیچ‌گاه دو سبب غسل است و حائض هم شد که این هم سبب غسل است انجام دهد کافی است این را از روایات استفاده کرده‌اند و این از باب تداخل در مسببات است یعنی از روایات به دست می‌آید که هر یک از حالات مذکور یک غسل مستقلاً را به دنبال دارند ولی در مقام امثال اگر مکلف یک غسل انجام دهد و هر سه را قصد کند هر سه را امثال کرده است.

امر دوم: مقتضی الاصل العملى

اگر بحث تداخل در اسباب و مسببات را خواندیم و از آن استفاده نکردیم که آیا در اسباب و مسببات تداخل صورت می‌گیرند یا نه؟
مقتضای اصل عملی چیست؟

اما در مسأله تداخل در اسباب: اگر در مثال (ان جاء زید فاكرمه) و (ان صلی زید فاكرمه)، زید هم بیاید و هم نماز بخواند بنا بر تداخل در اسباب، یک وجوب و بنا بر عدم تداخل در اسباب دو وجوب داریم و ما هیچ‌یک را استفاده نکردیم مقتضای اصل عملی برائت است چون وقتی که زید بیاید و نماز بخواند یک وجوب قدر متیقن است و وجوب دوم مشکوک است و شک در تکلیف مجرای برائت است پس مقتضای اصل عملی تداخل در اسباب است. اما در مسأله‌ی تداخل در مسببات: گفتیم وقتی نوبت به این مسأله می‌رسد که در مسأله‌ی اول قائل به عدم تداخل در اسباب شویم بنابراین اگر فرض کنیم که در مسأله‌ی اول قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم و دو وجوب داشتیم آیا در مقام امتثال می‌توانیم به یک عمل اکتفاء کنیم یا نه؟ این مورد مجرای قاعده‌ی احتیاط است زیرا با یک عمل یقیناً یک تکلیف ساقط شده است و شک می‌کنم که آیا تکلیف دوم نیز ساقط شده است یا نه؟ اشتغال یقینی برائت یقینی را می‌طلبد و نتیجه‌ی آن عدم تداخل در مسببات است.

امر سوم: بحث این که در مسأله تداخل در اسباب آیا مقتضای اصل، تداخل است یا عدم تداخل، در جایی است که هر دو شرط قابل جمع باشند و در مواردی که دو شرط با هم قابل جمع نباشند این بحث موضوعی ندارد مثلاً اگر مولی در جمله اول گفت (ان قام زید فاكرمه) و در جمله دوم گفت (ان لم یقم زید فاكرمه) در این مثال مولی دو وجوب اکرام — یکی وجوب عند القیام و دوم وجوب عند یوم القیام — را جعل کرد ولی این دو شرط قابل جمع نیستند و در واقع اگر زید ایستاد یک وجوب اکرام دارد و اگر نایستاد یک وجوب اکرام دارد. در این گونه موارد بحث نمی‌شود که آیا مقتضای قاعده تداخل در اسباب است یا عدم آن. مثال دیگر این که اگر کسی در ماه رمضان - در حال روزه - غذا بخورد. باید کفاره دهد و اگر کسی شرب کند نیز کفاره دارد حال اگر یک شخص مکلف در روز ماه رمضان هم اکل انجام دهد و هم شرب انجام دهد این در محل بحث ما داخل نیست زیرا موضوع کفاره افطار است (من افطر فی شهر رمضان فعلیه الکفاره) و افطار دو فرد دارد یک فرد آن افطار به اکل است و یک فرد آن افطار به شرب است اما افطار یک خصوصیتی دارد که هیچ‌گاه

دو فرد آن با هم جمع نمی‌شود زیرا افطار به فعل و انجام مفطر صوم اطلاق می‌شود که فقط بر وجود اول مفطر منطبق می‌شود و اگر کسی در آن واحد دو کار را انجام دهد مثلاً هم آب بخورد و هم ارتماس انجام دهد یک افطار محقق می‌شود یعنی این دو با هم مفطرند پس در این مثال نیز موضوع خصوصیتی دارد که قابل تکرار نیست.

امر چهارم: بحث تداخل در اسباب و مسببات در جایی است که خود جزاء نیز قابل تکرار باشد — مراد از جزاء واجب است نه وجوب — گاهی جزاء قابل تکرار نیست اما شرط قابل تکرار است مثل این که مولی در جمله اول بگوید (ان قتل زید عمرواً فاقتله) و در جمله دوم بگوید (ان قتل زید بکراً فاقتله) و در جمله‌ی سوم بگوید (ان قتل زید خالداً فاقتله) در این مثال‌ها شرط‌ها قابل جمع است ولی قتل زید - در جزاء - قابل تکرار نیست در این‌گونه موارد بحث نمی‌شود که آیا در اسباب و مسببات تداخل صورت می‌گیرد یا نه، زیرا جزاء قابل تکرار نیست.

مثالی که چهار امر ذکر شده در آن وجود داشته باشد و محل بحث باشد این است که مولی در خطاب بگوید (ان جاءک زید فاکرمه) و (ان صلی زید فاکرمه)، و زید هم بیاید و هم نماز بخواند آیا در این مورد دو وجوب اکرام داریم یا یک وجوب اکرام داریم یعنی آیا اسباب با هم تداخل می‌کنند یا نه؟ و فرض این است که از خارج علم به تداخل یا عدم تداخل نداریم و شرط‌ها نیز با هم قابل جمع هستند و جزاء نیز قابل تکرار است، و در این مورد اگر دو وجوب اکرام داشتیم و اسباب با هم تداخل نکردند آیا با یک بار اکرام هر دو وجوب امتثال می‌شود یا این که برای امتثال دو وجوب، دو بار اکرام لازم است؟

المسألة الاولى: التداخل فی الاسباب

اگر دو خطاب به صورت (ان جاءک زید فاکرمه) و (ان صلی زید فاکرمه) داشته باشیم و در خارج هر دو شرط یعنی مجیی و زید و صلاة او محقق شود آیا از این دو خطاب استفاده می‌کنیم که شارع دو وجوب دارد یا این که فقط یک وجوب استفاده می‌شود؟ کسانی که در این مسأله قائل به عدم تداخل شدند وجوهی را ذکر کرده‌اند که اگر این وجوه یا یکی از این‌ها تمام باشد نتیجه‌اش تعدد در حکم می‌شود. ما به سه وجه اشاره می‌کنیم:

وجه اول (از مرحو میرزای نائینی)

مرحوم آقای خویی این وجه را پذیرفتند و فرمودند که این وجه اتقن وجوه است. این وجه از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: ایشان قائل است هر شرطی نسبت به جزاء موضوع حکم است. موضوع در عبارت و اصطلاح مرحوم میرزا عبارت از امری است که مولی فرض وجودش را کرده است که اگر موجود شد این حکم را دارد مثلاً در خطاب (صلّ مع الوضوء)، وجوب حکم است و صلاة متعلق حکم است و وضوء از قیود متعلق است و موضوع نیست زیرا شارع فرض وجود آن را نکرده است و فرمود اگر وضوء گرفتی نماز بخوان. اما در (صلغ مع الزوال) وجوب حکم است و صلاة متعلق حکم است و زوال موضوع است چون شارع وجود آن را فرض کرده است و فرمود اگر صلاة محقق شد نماز بخوان. در نظر مرحوم میرزا فعلیت حکم به فعلیت موضوع است و تعدد و وحدت حکم به تعدد و وحدت موضوع است اگر مولی فرمود (صلّ مع الزوال) و زوال چند بار فعلی شود — اگر این گونه اتفاق بیفتد — به همان مقدار تکلیف به صلاة فعلی است — البته در این مثال خاصّ دلیل داریم که در یک شبانه روز بر کسی بیشتر از پنج نماز به عنوان نماز یومیه واجب نیست — در مثال (ان جاءک زید فاکرمه) وجوب حکم است و اکرام متعلق حکم است و مجیی زید موضوع حکم است.

مقدمه دوم: در خطاب (صلّ) وجوب حکم است و صلاة متعلق حکم است. بحثی است که متعلق حکم طبیعی صلاة است یا صرف الوجود صلاة است به عبارت دیگر طلب مولی و وجوب به طبیعی صلاة تعلق گرفته است یا به صرف الوجود تعلق گرفته است. فرق طبیعی و صرف الوجود این است که طبیعی بر فرد اول و دوم و سوم و افراد دیگر منطبق می شود اما صرف الوجود صلاة فقط بر وجود اول صلاة منطبق می شود. مرحوم میرزا فرمود متعلق وجوب طبیعی است نه صرف الوجود. مشهور این نظر را قبول کردند و ما هم همین نظر را قبول داریم وعده ای قائل شدند که متعلق حکم صرف الوجود است چون اگر متعلق وجوب طبیعی باشد باید تمام افراد مقدر طبیعی را ایجاد کنیم زیرا بین افراد طبیعی ترجیحی نیست پس مولی ایجاد صرف الوجود را می خواهد و صرف الوجود به وجود اول ایجاد می شود. از این بیان جواب های متعددی داده شده است یک جواب این است که همین که شما اولین فرد را ایجاد کردید تکلیف ساقط می شود بنابراین تکلیفی و طلبی نمی ماند تا بقیه افراد مقدر را هم بخواهیم ایجاد کنیم.

با ضمیمه‌ی این دو مقدمه تداخل نتیجه می‌شود مقدمه‌ی اول می‌گفت شرط نسبت به جزاء موضوع است یعنی با فعلیت شرط، جزاء هم فعلی شده و به تعدد شرط جزاء نیز متعدّد می‌شود ما در این جا دو موضوع — مجیی و صلاة — داریم و با فعلیت این دو موضوع، دو وجوب اکرام فعلی می‌شود و مقدمه دوم می‌گفت متعلق وجوب طبیعی است نه صرف الوجود. اگر متعلق حکم صرف الوجود بود محذور چهارم پیدا می‌شود یعنی جزاء قابل تعدد نیست لامحاله می‌گوییم یک وجوب داریم در حالی که شرط بحث ما این بود که جزاء باید قابل تعدد باشد. اما اگر گفتیم حکم به طبیعی تعلق گرفته است طبیعی قابل تکرار است زیرا ایجاد طبیعی به تعلق گرفته است طبیعی قابل تکرار است زیرا ایجاد طبیعی به ایجاد فردا است و افراد متعدّدی وجود دارد بنابراین با وجود دو موضوع دو حکم داریم و نتیجه‌اش عدم تداخل اسباب است.

وجه دوم: منطوق در مثل (ان جاءک زید فاکرمه) دو ظهور دارد که اگر کنار گذاشته شوند نتیجه‌اش عدم تداخل در اسباب می‌شود. ظهور اول این است که شرط علت تامه‌ی جزاء است چون اگر این گونه نباشد باید به واسطه عطف به او متمم علت یا جزء دیگر علت ذکر شود و ظهور دوم این است که شرط علت برای اصل جزاء است نه برای مرتبه‌ی آن. در مثال مذکور ظاهر این است که مجیی شرط و علت برای اصل وجوب است نه مرتبه‌ای از وجوب مثل تأکد. اگر این دو ظهور را در کنار هم بگذاریم نتیجه این می‌شود که مجیی علت تامه است و علت تامه اصل وجوب است و در جمله شرطیه‌ی (ان صلی زید فاکرمه) هم طبق بیان فوق، ظاهراً اتیان صلاة علت تامه است و علت تامه‌ی اصل وجوب است اگر این دو ظهور را کنار هم بگذاریم و هر دو شرط محقق شود دو وجب نتیجه می‌شود چون یا باید از ظهور اول رفع ید کنیم تا هر شرطی جزء العلة شود و یک وجوب داشته باشیم و یا باید از ظهور دوم رفع ید کنیم تا دال بر مرتبه‌ای از وجوب باشند ولی هر دو امر خلاف ظاهر است و قرینه نیاز دارد، پس اسباب تداخل نمی‌کنند.

اشکال: یک مغالطه‌ای در ظهور اول صورت گرفته است چون علت تامه دو معنا دارد به یک معنا در مقدمه‌ی استدلال آمده است و به معنای دیگر در نتیجه آمده است. معنای اول علت تامه این است که جزاء العلة نیست یعنی این علت برای ایجاد معلول احتیاجی به ضمیمه ندارد و معنای دوم علت علت تامه این است که هر وقت (ب) موجود شود و (الف)

هم موجود شوند (الف) بدون ضمیمه (ب) را ایجاد کرده است. از طرفی ما می‌دانیم اگر هر علت تامه با علت تامه‌ی دیگر جمع شود از علت تامه بودن خارج می‌شود و مجموع دو علت، علت تامه می‌شود یعنی هریک از این دو علت، جزء العله می‌شود مثل این که اگر تیر به مغز زید بخورد علت تامه‌ی قتل او می‌شود و اگر تیر به قلب او بخورد علت تامه‌ی قتل او است ولی اگر در آن واحد دو تیر شلیک شود یکی به مغز زید و دومی به قلب او اصابت کند هریک از این‌ها جزء العله هستند. در ما نحن فیه شما که گفتید ظهور شرط در علت تامه است معنای اول علت تامه اراده شده است یعنی این علت تامه در ایجاد معلول به ضمیمه نیاز ندارد نه این که اگر با علت دیگر هم جمع شود همین شرط تامه است. و آنچه که در نتیجه ذکر کردید معنای دوم علت تامه است به این معنا که اگر شرط و جزاء با هم محقق شوند همین شرط علت تامه است نه این که شیء دیگری علت تامه باشد در حالی که با معنای اول علت تامه نتیجه این می‌شود که هم مجیی می‌تواند علت تامه باشد و هم صلاة می‌تواند علت تامه باشد نه این که نتیجه بگیریم همین مجیی علت انحصاری است که شما به آن رسیدید، پس با وجه مذکور نمی‌توان عدم تداخل اسباب را نتیجه گرفت زیرا اگر دو شرط با هم محقق شوند احتمال دارد علت تامه، مجموع مجیی و اتیان صلاة باشد که یک وجوب را نتیجه می‌دهد. بله اگر ثابت کنیم که علت تامه داریم نتیجه‌اش دو وجوب می‌شود. پس با بیان و وجه مذکور عدم تداخل ثابت نمی‌شود.

وجه سوم (از مرحوم آخوند):^۱

جمله شرطیه مثل (ان جاءک زید فاکونه) ظهور در حدوث جزاء عند جمله شرط دارد نه وجود جزاء عند حدوث شرط. توضیح این که وجود بر دو قسم است حدوث و بقاء. وجود حدوثی به وجود بعد العدم و وجود بقایی به وجود بعد الوجود گفته می‌شود مثلاً اگر وجود زید در ساعت ۱۲ م سبق به وجود او در ساعت قبل باشد وجود بقایی است و اگر م سبق به وجود او قبلاً نباشد وجود حدوثی است. با این توضیح معلوم می‌شود که مثال مذکور ظهور در حدوث وجوب اکرام عند حدوث مجیی دارد و جمله شرطیه‌ی (ان صلی زید فاکرمه) نیز به همین بیان در حدوث وجوب اکرام عند حدوث اتیان صلاة ظهور دارد و وقتی که هر دو

^۱ - الکفایة: ۲۰۱.

شرط محقق شود دو حدوث شرط داریم پس دو حدوث وجوب اکرام داریم و نتیجه‌اش عدم تداخل اسباب است.

این فرمایش در صورتی تمام است که ضمیمه‌ای به آن اضافه شود و آن ضمیمه این است که دو شرط معاً حادث نشود بلکه باید حدوثشان به نحو تعاقب باشد زیرا اگر هر دو شرط — یعنی مجیی و صلاۀ — معاً حادث شوند ظهور جمله اول حدوث است و ظهور جمله دوم نیز حدوث است اگر در این حال یک جزاء حادث شود با ظهور هر یک تنافی ندارد. پس باید دو شرط به صورت متعاقب حادث شوند تا دو جزاء حادث شود.

مرحوم آقای صدر دو قید دیگر هم اضافه کردند که به آن‌ها نیازی نیست یک قید این است که ایشان جزاء را اکرام گرفته است در حالی که جزاء وجوب اکرام است. ایشان فرمود باید جزاء به نحو جمله فعلیه — مثل (ان جاءک زید فاکرمه) — باشد نه جمله اسمیه — مثل (ان جاءک زید فاکرمه واجب) — باید جمله فعلیه باشد زیرا جمله فعلیه ظهور در حدوث دارد و جمله اسمیه ظهور در وجود دارد و وجود هم با حدوث و هم با بقاء می‌سازد.

این کلام درست نیست زیرا جزاء وجوب است نه اکرام، و خود جمله شرطیه ظهور در حدوث جزاء عند حدوث شرط دارد نه این که ظاهر در وجود جزاء عند حدوث شرط باشد، و کاری به جمله اسمیه و جمله فعلیه نداریم و اگر جمله شرطیه به صورت (ان جاء زید فاکرامه واجب) هم باشد در حدوث جزاء عند حدوث شرط ظاهر است.

قید دیگری که ایشان افزود اطلاق ازمانی است که نیازی به آن نیست زیرا در احکام این امر مفروض عنه است.

جمع‌بندی: دو میان سه وجه مذکور در عدم تداخل اسباب وجه دوم را نپذیرفتیم اما وجه اول — از مرحوم میرزای نائینی — و وجه سوم — از مرحوم آخوند — را پذیرفتیم.

در ما نحن فیه اشکالی مطرح شده است که باید حل شود و آن اشکال این است که ما توانستیم از دو ظهور بیان شده به تصویر مرحوم نائینی و مرحوم آخوند، استفاده کنیم که اسباب با هم تداخل ندارند اما ظهور دیگری داریم که در مقابل این دو ظهور می‌ایستد و مقتضای آن ظهور تداخل اسباب است سابقاً گفتیم که امر ظهور دارد در این که مطلوب صرف الوجود است و این را از اطلاق ماده امر استفاده می‌کنیم چون هیئت مربوط به وجوب است لذا اگر مولی بفرماید (اکرم عالماً) کسی در ذهنش نمی‌آید که مطلق الوجود عالم —

یعنی همه افراد عالم - واجب اکرام دارند در ما نحن فیه دو خطاب و دو امر داریم هر یک از آن‌ها ظهور دارد در این که مطلوب صرف الوجود اکرام زید است حال اگر زید بیاید و نماز بخواند دو تا صرف الوجود نمی‌تواند مطلوب باشد زیرا صرف الوجود قابل تکرار و تعدد نیست بنابراین یک طلب و وجوب داریم و از آن تداخل اسباب نتیجه می‌شود.

متأخرین قبول کردند که دو ظهور بیان شده قبلی - که عدم تداخل را نتیجه می‌دهد - بر ظهور سوم - که تداخل را نتیجه می‌دهد - مقدم می‌شود و وجوه مختلفی در تقدّم دو ظهور اول بیان شد. یک وجه این است که یک ظهور، ظهور جمله‌ی شرطیه در حدوث جزاء عند حدوث شرط است و در مقابلش این ظهور است که مطلوب در امر صرف الوجود است و این ظهور به اطلاق مقامی ثابت است و ظهور اطلاق مقامی با هر ظهوری معارض شود از بین می‌رود. بیان ظهور اطلاق مقامی این است که اگر مطلوب مطلق الافراد - مثل اکرام همه عالم یا تصدّق بر همه فقیر در (اکرم عالماً) و (تصدّق فقیراً) - باشد نوعاً ما قدرت بر ایجادش را نداریم پس از این جا استفاده می‌کنیم که مطلوب تمام الافراد نیست و آنچه که قطعاً مطلوب است صرف الوجود است و بر زائد آن دلیل نداریم و مولی از ذکر عدد خاصّ نسبت به زائد بر صرف الوجود سکوت کرده است این اطلاق مقامی است و منشأ این ظهور شده که مطلوب در امر صرف الوجود است در مقابل این ظهور، ظهور جمله شرطیه در حدوث عند الحدوث است که منشأش یا ظهور وضعی است و یا ظهور انصرافی است و هر کدام که باشد بر ظهور اطلاق مقامی مقدم می‌شود چون بیان است و نتیجه می‌شود که مطلوب امر صرف الوجود نیست اگر یک جمله شرطیه داشتیم ظهور حدوثی با ظهور اطلاق مقامی تنافی نداشت اما دو جمله شرطیه و دو امر با اطلاق مقامی تنافی دارد چون دو جمله شرطیه و دو امر - طبق تصویر مرحوم میرزا و مرحوم آخوند - دلالت دارند که شارع دو طلب و دو وجوب دارد پس برای هر یک از دو شرط باید اکرامی را ایجاد کنم غیر از اکرامی که برای دیگری ایجاد می‌کنم. پس عدم تداخل اسباب با اشکال مذکور مرتفع نمی‌شود.

المسألة الثانية: التداخل في المسببات

وقتی در مسئله‌ی اول قائل به عدم تداخل اسباب شدیم نتیجه‌اش این است که شارع مثلاً دو فرد از اکرام را طلب کرده است و اگر بخواهیم به یک فرد اکتفاء کنیم دلیل می‌خواهد. بله در باب غسل شارع فرمود به یک غسل می‌توانیم اکتفاء کنیم و این به دلیل

خاصّ ثابت است ولی در غیر باب غسل دلیل خاصّ نداریم لذا در مسأله‌ی تداخل اسباب و مسببات همیشه اختلاف در اسباب بود و اگر در باب اسباب تداخلی می‌شدند نوبت به مسببات نمی‌رسید و اگر در اسباب عدم تداخلی می‌شدند در مسببات نیز عدم تداخل نتیجه می‌شود.

به مناسبت بحث ذکر شده دو نکته را مطرح می‌کنیم:

نکته اول: اگر دو خطاب داشته باشیم که بین متعلّق آنها عموم و خصوص من وجه باشد در مقام امتثال می‌توانیم به یک عمل اکتفاء کنیم مثلاً دو خطاب (اکرم عالماً) و (اکرم هاشمیاً) داریم در خطاب اول، واجب اکرام عالم است و در خطاب دوم واجب (اکرام‌ها هاشمی) است و نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه است و اگر ما در مقام امتثال عالم هاشمی را اکرام کنیم هر دو تکلیف را امتثال کرده‌ایم به این بیان که خطاب (اکرم عالماً) عالم هاشمی را شامل می‌شود زیرا شرط عالم این نبود که هاشمی نباشد و خاطب (اکرم هاشمیاً) نیز عالم هاشمی را شامل می‌شود زیرا شرط هاشمی این نبود که عالم نباشد پس تحقق امتثال هر دو خطاب در این جا قهری است و همین که فردی از ماموریه اتیان شود خود بخود امتثال محقق می‌شود پس می‌توانیم در مقام امتثال به یکی اکتفاء کنیم و این مسأله در موارد زیادی جاری می‌شود.

نکته دوم: اگر شرط یکی و جزاء نیز یکی باشد ولی شرط دارای افراد کثیر باشد و چند فرد از آن ایجاد شود آیا مقتضای اصل تداخل اسباب و مسببات است یا عدم تداخل؟ مثلاً در روایت داریم (إذا ترىء شیء من الفرائم الاربع فسمعتها فاسجد...) اگر من آیه سجده را قرائت کردم و بعد به سجده رفتم بلا اشکال اگر دوباره آن را قرائت کردم باید به سجده بروم و بعد از آن، اگر بار سوم نیز آن را قرائت کردم باید برای سومین بار به سجده بروم اما اگر همان بار اول قرائت به سجده بروم و بار دوم هم به سجده بروم تا این که بار سوم آیه سجده را قرائت کردم — فرقی نمی‌کند که آیات متعدّد سجده‌دار را قرائت کنم یا یک آیه‌ی سجده‌دار را چند بار قرائت کن — در این حال آیا سه سجده بر من واجب است یا یک سجده واجب است؟ و اگر سه سجده واجب باشد آیا در مقام امتثال باید سه بار سجده کنم یا یک سجده کافی است؟

هرچه که در مسأله تداخل اسباب و مسببات گفتیم این جا نیز می آید پس این جا سه سجده واجب است و در مقام امتثال باید سه سجده انجام شود. این تمام کلام در مفهوم شرط بود.

مفهوم وصف

اگر مولی بفرماید (اکرم العالم الفقیه)، در این کلام، موضوع (العالم) و وصف (الفقیه) است بحث ما این است که آیا این جمله (یعنی جمله وصفیه) واجد مفهوم است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء قید می کند یعنی آیا این جمله دلالت می کند که عالم غیر فقیه و جوب اکرام ندارد یا دلالت بر چنین امری نمی کند؟

قبل از ورود به بحث اموری را ذکر می کنیم

امر اول: مراد از وصف در اصطلاح اصول آن وصفی است که به همراه موصوف آمده باشد و برآن معتمد باشد و اگر وصف ذکر نشود مثل (اکرم الفقیه) یا (اکرم العالم) داخل در مفهوم لقب است نه مفهوم وصف.

امر دوم: در هر حکم تکلیفی مثل (اکرم عالماً) سه شیء داریم یکی حکم، که در مثال عبارت از وجوب است و دوم متعلق، که عبارت از اکرام است و سوم موضوع، که عبارت از عالماً است و وصف و قید از این سه شیء خارج نیست به این معنا که یا قید حکم است مثل (اکرم العالم واجب یوم الجمعة) یا (اکرم العالم یوم الجمعة) و یا قید متعلق حکم است مثل (اکرم عالماً بالضيافة)، در این مثال بالضيافة قید اکرام است یعنی حصه ای از اکرام را که اکرام ضیافتی است اراده کرده است و یا قید موضوع است مثل (اکرم عالماً فقیهاً) که فقیهاً قید عالماً است.

تذکر: این وصفی که در کلام ذکر کردیم در واقع قید برای موصوف است و الا خود وصف خصوصیتی ندارد و محل کلام هر قیدی می تواند باشد لذا در تعریف مفهوم گفتیم انتفاء الحکم عند انتفاء القید. و این بیان با توجه به مثال هایی که ذکر کردیم روشن می شود. گفتیم که قید ممکن است قید موضوع یا متعلق یا حکم باشد حال باید ببینیم در مفهوم وصف کدامیک از این سه قسم محل بحث ما است قدر متیقن در محل بحث، قید موضوع

است و قید حکم از محل بحث خارج است زیرا قید حکم به منزله خود موضوع حکم است و آن چه که در مفهوم لقب گفته می شود این جا هم گفته می شود پس در مثال (اکرم عالمی یوم الجمعة) یعنی از وجوب اکرام عالم در روز جمعه استفاده نمی کنیم که در غیر روز جمعه اکرام عالم واجب نیست بلکه نسبت به آن ساکت است چون اگر در خطاب دیگر گفته شود اکرام عالم در غیر روز جمعه نیز واجب است این دو خطاب با هم تعارض ندارند، پس قید حکم از محل بحث خارج است. اما قید متعلق تحصیلش بر ما لازم است مثلاً اگر گفته شود (اکرم عالمی بالضيافة) ایجاد متعلق حکم باید قید آن را هم ایجاد کرد این بیان براساس مسلک مشهور است که قیود متعلق حکم را یک قسم می دانند و آن قسم هم این است که تحصیل آن واجب است و بنابراین نظر قید متعلق نیز از محل بحث خارج است. اما روی مسلک مرحوم شیخ باید تفصیل داد بنابر نظر ایشان قیود متعلق حکم بر دو قسم است اول قیودی که تحصیلش لازم است مثل (صل مع الوضوء) که تحصیل وضوء واجب است و دوم قیودی که تحصیلشان لازم نیست و اگر این قیود اتفاقاً حاصل شدند متعلق حکم را باید ایجاد کرد مثل (حج مع الاستطاعة) یعنی عند الاستطاعة حج بجا آور. بین وضوء و استطاعت هیچ فرقی نیست جز این که تحصیل وضوء لازم است ولی تحصیل استطاعت لازم نیست - براساس نظر مشهور استطاعت قید حکم است و تحصیل قید حکم لازم نیست - براساس مبنای مرحوم شیخ قیود متعلق حکم اگر از قسم دوم باشند داخل در محل بحث اند و تصویر نزاع این است که آیا از جمله ی (حج مع الاستطاعة) می توانیم استفاده کنیم که حج مع عدم الاستطاعة واجب نیست؟ اما نسبت به قسم از قیود - یعنی قیود موضوع - می گوییم که این قیود داخل در محل بحث اند و چون ما نظر شیخ رحمه الله را در مورد تقسیم قیود متعلق حکم به دو قسم قبول نداریم و تابع نظر مشهور هستیم براساس این مبنا فقط قیود موضوع در محل بحث داخل اند.

امر سوم: گفته شد مورد اتفاق کل است که جمله ی و صفیه بر انتفاء شخص حکم عند انتفاء وصف (قید) می کند و این به بحث مفهوم ربطی ندارد زیرا در مفهوم با انتفاء طبیعی حکم کار داریم در مثل (اکرم عالمی فقیهاً) آن وجوبی که برای عالم فقیه است برای عالم حکیم نیست منتهمی اشکال در این جهت است که آیا سنخ وجوب یا فرد دیگری از این وجوب از عالم غیر فقیه هم منتفی است؟

یک اصلی داریم به نام اصاله التتابع بین مقام اثبات و مقام الثبوت و همان طوری که موضوع در مقام اثبات قید دارد در مقام ثبوت هم موضوع قید دارد و این اصل ثابت می‌کند که عند انتفاء قید، شخص حکم هم منتفی است. تمام بحث در مفهوم جمله‌ی شرطیه این است که آیا سنخ حکم با انتفاء قید منتفی است یا نه؟

ما بر این فرمایش مکرراً اشکال کردیم و اساس اشکال بر این است که بین دو نحوه از خطاب - یعنی خطاب جعل و خطاب ابلاغ - خلط شده است. خطاب جعل خطابی است که از مولی صادر شود و به نفس همان خطاب حکم جعل می‌شود به نحوی که قبل از صدور آن خطاب حکمی نداریم مثل این که در موالی عرفیه، مولی به عبدش بگوید (اکرم زیداً). در مقابل خطاب جعل، خطاب ابلاغ است و عبارت از کلامی است که حاکی از جعل است و جعل قبل از این خطاب محقق شده بود، مثل خطاباتی که از ائمه معصومین: یا از فقیه صادر می‌شود. وقتی امام می‌فرماید (اکرم العالم الفقیه) با این خطاب جعل حکم نمی‌کند بلکه جعل شارع را به ما ابلاغ می‌کند و یا اگر فقیه به شخص می‌گوید (نماز را به قصر بخوان) با این خطاب جعل وجوب قصر نمی‌کند بلکه وجوب قصر در شریعت را ابلاغ می‌کند. در خطاب جعل حکم شخصی وجود دارد یعنی به نفس جعل یک فرد از وجوب ایجاد می‌شود و در اینجا اثبات و ثبوت معنا ندارد زیرا به خود این خطاب حکم شرعی و وجوب ایجاد شده است و ما دو حکم نداریم که یکی در مقام اثبات و دیگری در مقام ثبوت باشد تا بخواهیم اصاله التتابع را به کار ببریم. علاوه بر این که اگر فرض کنیم از این خطاب انتفاء شخص حکم عند انتفاء قید بفهمیم این مدلول خطاب نیست ما خیلی چیزها را از یک خطاب می‌فهمیم در حالی که ربطی به مدلول خود خطاب ندارد بلکه آن را از خود دالّ می‌فهمیم به عبارت دیگر این معنا لازمه‌ی خطاب و تکلم به آن است مثلاً اگر کسی به ما گفت برو برای من آب بیاور، اگر سؤال شود که فلانی زنده است یا نه؟ می‌گوییم زنده است چون گفت برو آب بیاور، در این جا زنده بودن لازمه خود تکلم است نه این که مدلول خطاب باشد چون اگر هر جمله‌ای را می‌گفت این معنا استفاده می‌شد و این به دلالت عقلی است نه به دلالت وضعی. در ما نحن فیه وقتی مولی حکمش را روی عالم فقیه برد به دلالت عقلی می‌فهمیم که در مورد غیر عالم فقیه، شخص این حکم نیست چون حکم را روی این فرد برده است. اما اگر خطاب ابلاغ باشد در این مورد، یک مقام اثبات - کلام صادر از امام - و یک مقام

ثبوت - مقام جعل حکم - داریم. اگر مراد این‌ها از خطاب، خطاب ابلاغ باشد از خطاب ابلاغ نمی‌فهمیم که شخص حکم با انتفاء قید حکم منتفی می‌شود، همان‌گونه که انتفاء طبیعی حکم نیز استفاده نمی‌شود، چون ممکن است در مقام جعل، موضوع حکم، (العالم) باشد یعنی مولی در مقام جعل فرموده باشد (اکرم العالم)، منتهی امام در مقام ابلاغ و بیان، ح‌صه‌ای از آن را بیان کرده باشد و فرموده باشد (اکرم العالم الفقیه)، و بعداً بیان می‌کنیم که لازم نیست که امام فقط حکم در دائره‌ی جعل را بیان کند بلکه می‌تواند بعضی از مصادیقش را بیان کند.

در بحث، نظر ما به خطابات ابلاغیه است نه خطابات جعل چون خطابات جعل در دسترس ما نیست و تنها خطابات قرآنی در دست ما است و سابقاً گفتیم که ممکن است خطابات قرآنی نیز خطابات ابلاغیه باشد و در این‌جا که جعل خداوند چه وقت است احتمالاتی وجود دارد بعضی گفته‌اند جعل خداوند ازلی است و ما این را قبول نکردیم حال آیا موقعی که خداوند ازلی است و ما این را قبول نکردیم حال آیا موقعی که خداوند جعل را به حضرت جبرئیل القاء می‌کند یا جبرئیل بر نبی اکرم^۹ القاء می‌کند و یا لحظه‌ای که نبی اکرم بر مردم القاء می‌کند احتمالاتی است و به نظر می‌رسد که جعل به مرحله‌ی دوّم اطلاق می‌شود یعنی لحظه‌ای که جبرئیل حکم الهی را بر نبی اکرم القاء می‌کند.

همه امری که ذکر شد به عنوان مقدمه بود اما اصل بحث این است که آیا جمله و صنفیه مفهوم دارد یا نه؟ مشهور بین متأخرین این است که جمله‌ی وصفیه مفهوم ندارد. در جمله‌ی وصفیه قید ما، و صف است و این قید حکم را قید نمی‌زند پس از قیود حکم نیست بلکه از قیود موضوع است پس نمی‌توانیم انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف را نتیجه بگیریم چون و صف قید حکم نیست چون در مثال (اکرم العالم الفقیه) ما با انح‌صار تعلیق حکم بر شرط مذکور به برکت اطلاق مقامی مفهوم را نتیجه گرفتیم اما در جمله‌ی وصفیه این حکم را معلق بر چیزی نکردیم بلکه فقط اثبات وجوب اکرام بر عالم فقیه کردیم و یک امر عقلای و ارتکازی است که اثبات یک شیء نفی ماعداء نمی‌کند. ما گفتیم وجوب اکرام برای عالم فقیه ثابت است و این دلالت ندارد که با اثبات یک چیز می‌خواهیم چیزی دیگری را نفی کنیم ولی بحث در جایی است که قرینه وجود نداشته باشد.

گفته شد که اگر جمله‌ی وصفیه مفهوم نداشته باشد با اشکالاتی مواجه است:

اشکال اول: اگر واقعاً وصف فاقد مفهوم باشد ذکر که لغو می‌شود و متکلم حکیم لغو نمی‌گوید توضیح این که وقتی متکلم می‌گوید: (اکرم العالم الفقیه)، اگر فرض کنیم که فقاقت در حکم وجوب اکرام اثری ندارد و موضوع این حکم فقط (العالم) است چه عالم فقیه باشد و چه عالم غیر فقیه باشد فرق نمی‌کند، اگر فرض این‌گونه باشد ذکر وصف (الفقیه) لغو می‌شود یعنی متکلم، (الفقیه) را ذکر کرد در حالی که فائده‌ای ندارد و این از شخص حکیم قبیح است. اما اگر از جمله‌ی مذکور، عدم وجوب اکرام غیر فقیه را استفاده کنیم کلمه‌ی (الفقیه) لغو نخواهد بود پس مقتضای قرینه‌ی حکمت متکلم این است که بگوییم وصف دارای مفهوم است.

از این اشکال جواب داده شد به این که اگر اکرام عالم غیر فقیه واجب باشد سه صورت دارد و باید ببینیم در کدام یک از این صورت‌ها لغویت لازم می‌آید. صورت اول این است که در شریعت، اکرام عالم فقیه واجب است و اکرام عالم حکیم نیز واجب است ولی ملاک هر یک با ملاک دیگری فرق دارد لذا مولی در مقام ابلاغ فرمود: (اکرم العالم الفقیه) و درست است که اکرام عالم حکیم نیز ملاک دارد ولی لازم نیست مولی تمام آن‌چه واجب است در یک خطاب همه را بیان کند بلکه بعضی را در آینده بیان می‌کند و بعضی را فعلاً بیان می‌کند بنابراین اگر در مثال فقط وجوب اکرام عالم فقیه بیان شد لغویتی لازم نمی‌آید و از آن نمی‌توان عدم وجوب اکرام عالم حکیم را نتیجه گرفت. صورت دوم این است که شارع دو حکم دارد حکم اول وجوب اکرام طبیعی عالم است و حکم دیگر وجوب اکرام عالم فقیه است و تنها یک حکم را به ما ابلاغ کرده است این کلام مبنی بر این است که در مسأله‌ی اجتماع امر و نهی قائل به جواز اجتماع دو حکم شویم یعنی مثلاً دو جعل یکی به صورت مطلق و دیگری به صورت مقید ممکن باشد و در عالم فقیه اجتماع دو حکم می‌شود، در این مورد هم لغویتی پیش نمی‌آید. صورت سوم این است که شارع یک حکم بیشتر ندارد و آن حکم وجوب اکرام است که موضوعش فقط (العالم) است نه (العالم الفقیه). اما مولی در مقام خطاب ابلاغ فرمود (اکرم العالم الفقیه) در این جاست که گفته شد ذکر (الفقیه) لغو است زیرا فرض کردیم که موضوع وجوب اکرام، (العالم) است نه (العالم الفقیه). در این شق هم ما قائل شدیم که ذکر (الفقیه) لغو نیست زیرا همان طوری که جعل دائر مدار حکمت است خطابات ابلاغ هم دائر مدار حکمت‌هایی است که متکلم آن را رعایت می‌کند. گاهی حکمت

اقتضاء می‌کند که حکم شرعی را که متکلم آن را رعایت می‌کند. گاهی حکمت اقتضاء می‌کند که حکم شرعی را که متکلم بیان می‌کند در دایره‌ی موضوع ضیق‌تر بیان کند مثلاً شرایط اقتضاء می‌کند که الان اکرام عالم فقیه واجب شود زیرا مفسده‌ای که در ترک اکرام فقیه است در ترک اکرام بقیه افراد عالم نیست و یا اگر در دایره وسیع العالم، حکم ابلاغ شود در افراد انگیزه ایجاد نمی‌کند که امثال کنند اما اگر در دایره کوچک‌تری بیان شود برای آنها انگیزه امثال را ایجاد می‌کند پس این حکمت است که اقتضاء می‌کند موضوع ابلاغ شده با موضوع واقعی متفاوت باشد و گاهی اوسع و گاهی اضیق از آن باشد و این امر در محاورات و باب ابلاغ احکام مولوی کاملاً عرفی است. بلکه اگر قرینه‌ای باشد از محل بحث خارج است مثل این قرینه که متکلم در مقام تحدید موضوع است ولی بحث در غیر مورد قرینه است که از خطاب بیش از این را استفاده نمی‌کنیم که اکرام عالم فقیه واجب است اما نسبت به عالم غیر فقیه ساکت است پس اشکال لغویت درست نیست.

اشکال دوم: در بین علماء قاعده‌ی تقیید مورد تسالم است و مستشکل از قاعده تقیید می‌خواهد استفاده کند که وصف مفهوم دارد ما در دو مورد این قاعده‌ی تقیید را داریم: مورد اول جایی است که یکی از دو خطاب موجب و دیگری نافی است مثل دو خطاب (اکرم العالم) و (لا تکرّم العالم الفاسق)، این دو خطاب با هم تنافی دارند و نمی‌شود که انسان هر دو تکلیف را داشته باشد زیرا در عالم فاسق، انسان قدرت بر امثال هر دو خطاب را ندارد، در این جا علماء خطاب دوم را مقیّد خطاب اول قرار می‌دهند و مراد جدی از عالم در خطاب اول عالم غیر فاسق می‌شود و با آن تنافی برداشته می‌شود، این مورد از قاعده‌ی تقیید، محل بحث ما نیست. مورد دوم قاعده‌ی تقیید این است که هر دو خطاب موجب یا هر دو نافی باشد مثل دو خطاب (اکرم العالم) و (اکرم العالم الفقیه) که در مقام امثال، قدرت بر امثال هر دو خطاب وجود دارد به این صورت که عالم فقیه را اکرام کند؛ در این جا فقهاء گفته‌اند تارة ما احتمال می‌دهیم که مولی دو جعل داشته باشد در این جا اشکالی ندارد که مولی هر دو وجوب اکرام - وجوب اکرام عالم و وجوب اکرام عالم فقیه - را جعل کند منتهی در عالم فقیه این دو وجوب مندرک شده است یعنی وجوب اکرام نسبت به عالم فقیه مؤکد می‌شود و یک امثال کافی است فقهاء گفتند که اگر ما خارجاً علم داشته باشیم که مولی در مورد اکرام عالم یک جعل بیشتر ندارد به این صورت که وجوب اکرام را یا برای عالم جعل کرده است و

یا آن را برای عالم فقیه جعل کرده است در این صورت علماء گفتند که ما خطاب دوم را أخذ می‌کنیم و با خطاب دوم، خطاب اول را قید می‌زنند و می‌گویند که مراد جدی از (العالم)، العالم شد که این تقييد مبتنی بر این است که و صف مفهوم داشته باشد چون وقتی و صف مفهوم نداشته باشد خطاب دوم را بر خطاب اول مقدم نمی‌کنند، خطاب اول می‌گوید اکرام عالم واجب است و خطاب دوم می‌گوید اکرام عالم فقیه واجب است، اگر ما خارجاً علم به وحدت جعل داشته باشیم مردّد می‌شویم که موضوع وجوب اکرام عالم است یا عالم فقیه است، پس جمله‌ی دوم باید مفهوم داشته باشد که به برکت مفهوم آن جمله‌ی اول را قید بزنیم.

از این اشکال جواب دادند که ما که مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم به نکته قرینیت است نه مفهوم داشتن، و در سیره‌ی عقلاء مقید قرینه بر مراد جدی از مطلق است. ما این نکته قرینیت را قبول نکردیم و گفتیم که قیام سیره‌ی عقلاء بر قرینیت در جایی است که دو خطاب با هم تنافی داشته باشند مثل دو خطاب (اکرام العالم) و (لا تکرّم الفاسق)، چون خطاب اول اکرام هر عالم من جمله فاسق را واجب می‌داند و خطاب دوم اکرام فاسق را حرام می‌داند و این دو باهم تنافی دارند و در علم اصول گفته شد که اگر دو کلام داشته باشیم که باهم تنافی دارند در سیره‌ی عقلاء اظهر و نص را مقدم بر ظاهر می‌کنیم و در مثال دلالت خطاب دوم بر عالم فاسق به نص است و دلالت خطاب اول بر آن به ظهور است، ولی در ما نحن فیه دو خطاب باهم تنافی ندارند و ما خارجاً علم داریم که شارع یک جعل و یک موضوع بیشتر ندارد و ما خارجاً علم داریم که شارع یک جعل و یک موضوع بیشتر ندارد و ما خارجاً علم داریم که شارع یک جعل و یک موضوع بیشتر ندارد و ما نمی‌دانیم که آن موضوع، آیا (العالم) است یا (العالم الفقیه) ولی می‌دانیم که اکرام عالم فقیه واجب است چه موضوع حکم به وجوب اکرام عالم باشد و چه عالم فقیه باشد چون وجوب اکرام به عدد موضوع انحلالی است، و علم نداریم که اکرام عالم غیر فقیه واجب باشد اگر گفتیم در سیره‌ی عقلاء به خطاب (اکرام العالم) اعتماد نمی‌کنند چون برایشان مجمل می‌شود چون هم احتمال می‌دهند که مراد جدی از (العالم) در خطاب اول، العالم الفقیه است و هم احتمال می‌دهند که مراد جدی خود (العالم) است و این که در خطاب دوم (العالم الفقیه) گفته شد به خاطر حکمتی بود در این حالت که خطاب مجمل است به اصل برائت از وجوب

اکرام عالم غیر فقیه رجوع می‌کنند و این در صورتی است که تکلیف انحلالی باشد اما اگر تکلیف انحلالی نباشد مثل دو خطاب (اکرم عالماً) و (اکرم عالماً فقیهاً)، و ما خارجاً علم داریم که مولی یک جعل — یعنی وجوب اکرام — بیشتر ندارد در این جا ما می‌دانیم یک تکلیفی داریم که یا روی عالم رفته و یا روی عالم فقیه رفته است در این حال اصل برائت را جاری می‌کنیم که نتیجه‌اش این است که وجوب اکرام روی عالم رفته است نه عالم فقیه، پس ما حصل کلام ما این است که ما تقیید را قبول نداریم و تقیید نمی‌تواند مؤید نظریه مفهوم داشتن وصف باشد.

اشکال سوم (از مرحوم آقای خوئی):^۱

اگر این اشکال وارد باشد وصف فی الجملة دارای مفهوم می‌شود مرحوم آقای خوئی فرمودند ما یک اصلی در قیود من جمله وصف داریم که احترازیست قیود است یعنی اصل این است که قید در جمله برای احتراز از یک امری باشد این اصل از این جا نشأت گرفت که انسان حکیم وقتی الفاظی را به کار می‌برد به مقداری که مقصودش است آن را به کار می‌برد و آن الفاظی که در مقصودش دخالت ندارد به کار نمی‌برد در ما نحن فیه متکلم در مقام بیان می‌فرماید (اکرم العالم الفقیه)، از این وصف می‌فهمیم که موضوع حکم طبیعی عالم نیست و از این مقدار بیشتر را نمی‌فهمیم یعنی امکان دارد که موضوع حکم علاوه بر عالم فقیه، عالم عادل باشد و ملاک هریک با دیگری فرق دارد. اثر این بیان در جای ظاهر می‌شود که دو خطاب داشته باشیم که هر دو مثبتین یا هر دو ناینین هستند اگر این دو خطاب انحلالی باشند مثل خطاب (اکرم العالم) و (اکرم العالم الفقیه) کنیم یعنی از خطاب دوم می‌فهمیم که موضوع حکم، العالم نیست، اما اگر دو خطاب، انحلالی نباشند مثل خطاب (اکرم عالماً) و خطاب (اکرم عالماً فقیهاً)، روی نظر مشهور، مطلق بر مقید حمل می‌شود زیرا در خطاب اول صرف الوجود عالم و در خطاب دوم صرف الوجود عالم فقیه مطلوب است. اما در جایی که دو خطاب انحلالی باشند مثل (اکرم العالم) و (اکرم العالم الفقیه)، روی نظر مشهور مطلق بر مقید حمل نمی‌شود زیرا دو خطاب با هم تنافی ندارند ولی مرحوم آقای خوئی برخلاف نظر

^۱ - المحاضرات ۴: ۲۷۸.

مشهور می‌فرماید از دو خطاب می‌فهمیم که طبیعی عالم موضوع حکم نیست پس مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم زیرا مقید دو مدلول دارد یکی مدلول منطوقی که اکرام عالم فقیه واجب است و دیگری مدلول مفهومی که اکرام طبیعی عالم واجب نیست و این همان مفهوم فی الجملة است.

ما با این فرمایش موافق نیستیم زیرا اولاً این که ایشان فرمودند ظهور قید در احترازیت است این کلام درست است ولی مراد از احترازیت این نیست که موضوع حکم، طبیعی نیست بلکه مراد از آن، این است که موضوع حکم حصّه است، وقتی گفته می‌شود (اکرم العالم الفقیه) از آن استفاده می‌شود که موضوع وجوب اکرام عالم فقیه است اما این که طبیعی عالم، موضوع وجوب اکرام نیست در این مورد ساکت است و احترازیت قید با سکوت نسبت به طبیعی تنافی ندارد، و ثانیاً (اشکال مبنایی) ما قائلیم که جعل وجوب هم برای طبیعی و هم برای حصّه ممکن است یعنی ممکن است شارع دو حکم داشته باشد که یکی روی طبیعی عالم و دیگری روی عالم فقیه برود چون ما اجتماعی هستیم گرچه مبناءاً مرحوم آقای خوبی این را قائل نیست و می‌فرماید جعل دو حکم — یک حکم روی طبیعی و یک حکم روی حصّه — ممکن نیست، و ثالثاً اثری که ایشان فرمودند درست نیست آن اثر این بود که در (اکرم العالم) و (اکرم العالم الفقیه) بنابر نظر ما مطلق بر مقید حمل می‌شود ولی بنابر نظر مشهور مطلق بر مقید حمل نمی‌شود، مادر محلّ خودش گفتیم که معیار در این تقیید و عدم تقیید، انحلالیت خطاب و عدم انحلالیت آن نیست بلکه تقیید و عدم آن به وحدت جعل و انشاء و عدم وحدت آن ربط دارد و اگر در دو خطاب (اکرم العالم) و (اکرم العالم الفقیه) خارجاً علم داشته باشیم که مولی یک جعل بیشتر ندارد بنابر نظر مشهور مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم چون معیار این حمل این است که جعل واحد باشد نه این که مطلوب صرف الوجود باشد.

نکته: کلمه‌ی جعل دو اصطلاح دارد که همیشه با هم خلط می‌شود. جعل در یک اصطلاح به معنای انشاء و عملیة الجعل است مثلاً مولی می‌فرماید (اکرم عالماً)، در این مثال یک انشاء و یک عملیة الجعل داریم چنانچه در مثال (اکرم عالماً)، در این مثال یک انشاء و یک عملیة الجعل داریم گرچه در خارج هزاران عالم داشته باشیم و این طور نیست که به عدد علماء انشاء و جعل داشته باشیم. و جعل در اصطلاح دوم، جعل در مرحله‌ی فعلیت است

که امری اعتباری است و به عدد موضوع متکثر است ولی در خطاب در تقييد و عدم تقييد، وحدت و عدم وحدت جعل است جعل به اصطلاح اول مراد است نه اصطلاح دوم. و در جایی که خارجاً علم داشته باشیم که مولی یک جعل دارد بنابر نظر مشهور هم مطلق بر مقید حمل می‌شود.

این تمام کلام در مفهوم وصف بود و نتیجه‌ی بحث این شد که وصف بطبعه - یعنی اگر قرینه‌ای مثل مقام تحدید موضوع و غیر ذلک نباشد - فاقد مفهوم است.

مفهوم غایت

غایت بر چهار قسم است قسم اول غایت موضوع است مثل (الی المرافق) در آیه شریفه (فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق) که غایت ایدیکم است و ایدیکم در این آیه شریفه موضوع حکم است - حکم طلب است و متعلق حکم غسل است - اگر (الی المرافق) قید غسل بود معنای آیه این بود که از نوک انگشت تا مرفق را بشوید اما (الی المرافق) قید مغسول یعنی (ایدیکم) است و انتهای ایدی را می‌فهماند نه انتهای غسل را. اهل سنت می‌گویند آیه مطلق است و هم غسل از مرفق تا سرانگشت را شامل می‌شود و هم غسل از سر انگشت تا مرفق را شامل می‌شود و ظاهر آیه نیز مطلق است و ما به خاطر روایات می‌گوییم که غسل باید از مرفق تا سر انگشت باشد اما این که تا مرفق باید غسل انجام گیرد بین فریقین اختلافی نیست. قسم دوم غایت متعلق است مثل (الی اللیل) در مثال (صم الی اللیل) که غایت صیام است و صیام متعلق تکلیف است. قسم سوم غایت حکم است و حکم مدلول حرفی است مثل (حتیّ تصبح شیخاً) در مثال (صم حتیّ تصبح شیخاً) که غایت وجوب است یعنی وجوب صوم معنایی به غایت پیر شدن است، و وجوب دار این امثا مدلول حرفی است چون آن را از هیئت امر استفاده کردیم. قسم چهارم غایت حکم است و حکم مدلول اسمی است مثل (الی اللیل) در مثال (الصوم واجب الی اللیل) که غایت وجوب است و وجوب در این مثال مدلول اسمی است چون آن را از کلمه (واجب) استفاده کردیم. در مورد مفهوم غایت در دو مقام بحث می‌کنیم: مقام اول در مدلول منطوقی و مقام دوم در مدلول مفهومی.

مقام اول: مدلول منطوقی

بحثی مطرح شده است که اگر در جایی غایت، غایت موضوع یا متعلق باشد آیا در حکم مغیی داخل است یا خارج است؟ مثلاً در آیه شریفه (فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق)، آیا لازم است که در وضوء، مرفق را بشوییم — مرفق یا محل اتصال دو برجستگی است و یا مجموع محل برآمدگی است — و در مثال (صم الی اللیل) آیا ظاهر جمله این است که لیل را هم باید روزه داشته باشیم یا نه؟ ادعا شد — و ظاهراً درست است — که همیشه غایت از مغیی خارج است و فرقی نمی‌کند که ادات غایت، (الی) باشد یا (حتی) باشد چون معنای غایت قراردادن یک امر عرفی است که حکم آن از مغیی جدا است یعنی متفاهم عرفی از غایت این است که در حکم مغیی داخل نیست — مرحوم میرزای نائینی بین (الی) و (حتی) فرق گذاشته است و در (الی) غایت را خارج از مغیی و در (حتی) در آن داخل دانسته است — و گفته شد که در مثالهایی که در (حتی) غایت در مغیی داخل است حتی برای غایت نیست و در مثال (أکلت السمکة حتی رأسها) گفته شد که اگر (حتی) برای غایت باشد معنای جمله این است که متکلم سر ماهی را خورده است ولی اگر (حتی) عاطفه باشد معنایش این است که رأس ماهی را هم خورده است.

مقام دوم: مدلول مفهومی

در ناحیه مفهوم بحث می‌شود که آیا غایت واجد مفهوم است یا نه؟ در قسم اول — غایت موضوع — و قسم اول — غایت متعلق — اختلاف خاصی وجود ندارد و هرکس آن چه که در جمله‌ی وصفیه گفته است اینجا نیز همان را گفته است یعنی اگر در جمله وصفیه قائل شد که فاقد مفهوم است این جا نیز می‌گوید غایت موضوع و متعلق فاقد مفهوم است و اگر در آنجا قائل به مفهوم فی الجملة شد این جا نیز همین رأس می‌گوید پس این دو قسم محل بحث نیست زیرا غایت، غایت حکم نیست تا با انتفاء قید انتفاء حکم نتیجه شود لذا اگر بعد از (فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق) گفته می‌شد (واغسلوا ایدیکم الی الکتفین) با هم تنافی نداشتند. آنچه که محل بحث است قسم سوم و چهارم است یعنی جایی که غایت، غایت حکم باشد چه حکم مستفاد از جمله یک مدلول حرفی باشد و چه مدلول اسمی باشد

و در این جاست که جماعتی مانند مرحوم آقای خوئی، قائل به ثبوت مفهوم شده‌اند و جماعتی نیز قائل به عدم ثبوت مفهوم شده‌اند مانند مرحوم آقای صدر مرحوم آقای خوئی فرمودند ظهور این جمله در مفهوم اظهر از ظهور جمله شرطیه در مفهوم است و مرحوم آقای صدر ان را نپذیرفته است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند که اگر غایت فاقد مفهوم باشد دیگر غایت، غایت نیست مثلاً اگر گفته شود (الصوم واجب الی اللیل)، و (الی اللیل) مفهوم نداشته باشد دیگر این کلمه غایت نخواهد بود زیرا ما داریم برای حکم غایت ذکر می‌کنیم پس بعد از غایت، باید حکم منتفی شود.

مرحوم آقای صدر مخالفت کردند و فرمودند: از غایت حکم، مفهوم را استفاده نمی‌کنیم. ایشان فرمودند: این که غایت، غایت حکم است درست است و این که بعد از غایت این حکم نیست نیز درست است ولی این مفهوم نمی‌شود زیرا ما شخص حکم را معنی کردیم و غایت، انتفاء شخص حکم را می‌رساند، در حالی که مفهوم انتفاء طبیعی حکم است پس اشکالی ندارد که در مثال (صم للرمضان الی ان تصبح شیخاً)، به یک سببی، بعد از شیخوخه نیز صوم واجب باشد پس اگر علاوه بر جمله‌ی فوق گفته شود (صم لداء المعدة)، بین این دو جمله تنافی وجود ندارد و یا اگر در دو خطاب گفته شود (الصوم واجب الی اللیل) و (الصوم واجب فی لیلۀ احدی و عشرین)، این دو خطاب با هم تنافی ندارند، زیرا غایت، شخص حکم است لذا خطاب اول مفهوم ندارد تا با خطاب دوم تنافی داشته باشد.

این که گفته شد این عنایت، غایت شخص حکم است به این خاطر است که ما وقتی می‌گوییم جمله شرطیه مفهوم دارد معنای جمله‌ی (إن جاء زید فأکرمه) این است که وجوب اکرام زید بر مجیی او معلق شده است در این جا، در وجوبی که در جزاء است اطلاق جاری می‌شود و نتیجه‌ی اطلاق این است که وجوب بما هو وجوب — یعنی مجیی — منتفی شود معلق — یعنی طبیعی وجوب — هم منتفی می‌شود به خاطر همان اطلاقی که جاری شد و این که ما اطلاق را در وجوب جاری می‌کردیم به این خاطر بود که در جمله شرطیه، وجوب یکطرف نسبت تامه بود و در طرف تامه می‌توانیم اطلاق و مقدمات حکمت را جاری کنیم مثلاً اگر مولی به خادمش بگوید (إشتر کتاباً) این جمله متضمن نسبت تامه است و یک طرف آن، (کتاباً) است و ما اطلاق را در (کتاب) جاری می‌کنیم اما اگر مولی به خادمش

بگوید: (اِشتر کتاباً من مؤلفات زید)، این جمله نیز متضمن نسبت تامه است که یک طرف آن (کتاباً من مؤلفات زید) است و این کلمه نیز اطلاق دارد - زمانی که زید مؤلفات متعددی داشته باشد و همه بر لغت عربی باشند - و مقتضای اطلاق این است که یک کتاب باید خریده شود در هر زمینه‌ای که می‌خواهد باشد - و باید از مؤلفات زید باشد - اما اطلاق در جانب کتاب به گونه‌ای جاری نمی‌شود که خادم بتواند یک کتاب فارسی بخرد زیرا (کتاباً) به تنهایی طرف نسبت تامه نیست بلکه (کتاباً من مؤلفات زید) طرف نسبت تامه است و خود (کتاباً) طرف نسبت ناقصه در (کتاباً من مؤلفات زید) است و اطلاق در آن جاری نمی‌شود. ما نحن فيه از همین قبیل است و مثال (صم الی ان تصبح شیخاً) بر نسبت تامه مشتمل است و یک طرف این نسبت تامه (الوجوب الی الشیخوخه) و طرف دیگر آن (الصیام) است، ولی بین (الوجوب) و (الی ان تصبح شیخاً) نسبت ناقصه است و در (الوجوب) به تنهایی - که طرف نسبت تامه نیست - اطلاق جاری نمی‌شود به خلاف جمله شرطیه‌ی (ان جاء زید فاکرمه) که به نظر مشهور خود وجوب طرف نسبت تامه بوده و در آن اطلاق جاری می‌شود. پس در ما نحن فيه حکم غایت دارد ولی غایت، غایت شخص حکم است نه طبیعی حکم، چون وجوب طرف نسبت تامه نیست و طرف نسبت تامه (الوجوب الی الشیخوخه) است، وقتی در وجوب اطلاق جاری نشد حکم مستفاد از جمله طبیعی حکم نیست بلکه شخص حکم است پس انتفاء طبیعی حکم نتیجه نمی‌شود.

ما این مقدار از فرمایش مرحوم آقای صدر را قبول داریم که نمی‌توانیم از طریق اطلاق در حکم، مفهوم داشتن غایت را نتیجه بگیریم.

مختار ما در بحث مفهوم شرط این بود که مفهوم را از اطلاق مقامی استفاده کردیم به این بیان که مولی حکمش را به صورت معلق و مشروط بیان کرده است و از آن استفاده می‌کنیم که در صدد بیان آن چه که در حکم دخیل است بوده است و از این که قید دیگری را ذکر نکرد می‌فهمیم که تمام آن چه که در حکم دخیل است همین قید مذکور است و قید دیگری در آن دخالت ندارد و از این طریق مفهوم شرط را نتیجه گرفتیم ولی در ما نحن فيه اگر گفته شود: (صم الی ان تصبح شیخاً)، از آن اطلاق مقامی را استفاده نمی‌کنیم یعنی نمی‌توانیم استفاده کنیم که مولی در مقام بیان تمام قیود دخیل در حکم است تا از آن مفهوم را استفاده کنیم، به عبارت دیگر این که آیا بعد از شیخوخت، صیام واجب است یا نه؟ مولی

در مقام بیان این جهت نیست و فقط غایتِ شخص حکم بیان شده است و مولی در مقام بیان تحدید ثبوت طبیعی حکم نیست و غایت طبیعی حکم را بیان نکرده است. این تمام کلام در مفهوم غایت بود.

مفهوم استثناء

بعضی در علم اصول این مفهوم را تحت عنوان مفهوم حصر مطرح کردند و بعضی مثل مرحوم آقای صدر این مفهوم را جدا از مفهوم حصر ذکر کردند و چون ترتیب بحث ما بر اساس ترتیب بحث کتاب بحوث است عنوان مفهوم استثناء را جدا از مفهوم حصر بحث می‌کنیم.

استثناء یا از جمله مثبت است مثل (اکرم العلماء الا الفساق منهم) و یا از جمله‌ی (اکرم العلماء الا الفساق منهم) یک مدلول منطوقی داریم که عبارت از وجوب اکرام عالم غیر فسق است و کلام در مدلول دوم است که آیا از این جمله، عدم وجوب اکرام عالم فسق استفاده می‌شود یا این که جمله نسبت به آن ساکت است. مشهور گفتند که این مدلول استفاده می‌شود و آن را مفهوم استثناء می‌گویند. بحث در این است که مفاد (الا) چیست؟ آیا مفاد آن فقط اخراج برخی از افراد مستثنی‌عنه از تحت حکم آن است، اگر این‌گونه باشد در واقع (الا) به معنای (غیر) است مثل این که گفته شود (اکرم العلماء غیر الفساق)، و از این جمله مفهوم استفاده نمی‌شود همان‌گونه که از وصف مفهوم استفاده نمی‌شود. اما کسانی که مدلول مفهومی را قبول دارند با (الا) نقیض حکم مستثنی‌منه را برای افراد خارج شده - یعنی مستثنی - ثابت کردند.

مورد اتفاق است که جمله‌ی (جائنی القوم الا زیداً) یک مدلولش (لم یجئ زید) است و کلام در این است که این مدلول مدلول منطوقی است - کما علیه المیرزا النائینی - یا مدلول مفهومی است - کما علیه السید الخویی - کسانی که گفتند مدلول منطوقی است کلام فوق را دو جمله - یا مشتمل بر دو نسبت تامه - دانستند و کسانی که گفتند مدلول مفهومی است جمله فوق را یک جمله - مشتمل بر یک نسبت تامه - دانستند. اثر این دو قول در تعداد دروغ مشخص می‌شود به این بیان که اگر گفته شود (جائنی القوم الا زیداً) در حالی که قوم نیامده باشند و زید آمده باشد، بنابر قول به مفهوم بودن آن، فقط یک دروغ حاصل می‌شود اما بنابر قول به مفهوم بودن آن، فقط یک سنجیده می‌شود و اثر دیگرش این است که در

هنگام تعارض با منطوق دیگر، بنابر منطوق بودن (لم یجئ زید)، تعارض دو منطوق می شود و بنابر مفهوم بودن آن، تعارض بین منطوق و مفهوم می شود و در این تعارض، منطوق مقدم است.

این که آیا جمله‌ی (جائنی القوم الا زیداً) متضمن دو خبر است یا یک خبر؟ باید بیشتر تأمل می شود و دور از ارتکاز ذهنی مابه نظر می رسد که جمله‌ی (اکرم العلماء الا الفساق منهم) متضمن دو انشاء — یکی وجوب اکرام علمای غیر فاسق و دیگری عدم وجوب اکرام علمای فاسق — باشد.

تذکر این نکته لازم است که وقتی می گوییم: (اکرم العلماء الا الفساق منهم)، جمله‌ای که از آن تعبیر به مفهوم می شود عدم وجوب اکرام فاسق — یعنی لایجب اکرام الفاسق — نیست بلکه عدم وجوب اکرام عالم فاسق است پس اگر گفته شود (یجب اکرام الفاسق)، با جمله‌ی (اکرم العلماء الا الفساق منهم) تنافی ندارد — البته جمله‌ی دوم اخص مطلق — به لحاظ مفهوم — از منطوق جمله اول است.

این تمام کلام در مفهوم استثناء بود.

مفهوم حصر

مشهور از استثناء مفهوم گرفتند، (الاً) را از ادات حصر دانستند و این مفهوم را از حصر استفاده می کنند ولی مفهوم صدر، جمله‌ی مشتمل بر استثناء — مثل اکرم العلماء الا الفساق منهم — را مشتمل بر دو جمله دانسته و آن را فاقد مدلول مفهومی می داند لذا آن را جدای از مفهوم حصر بحث کرده است.

مفهوم حصر این است که یا موصوف را در صفت و یا صفت را در موصوف منحصر کنیم آنچه که اول ذکر می شود منحصر، و آنچه که بعد ذکر می شود منحصر فیه نامیده می شود پس در جمله‌ی (انما زید فقیه)، موصوف در صفت حصر شده است یعنی زید فقط فقاقت دارد حال اگر نظرمان در این حصر، فقط به لحاظ علوم مختلف همچون تفسیر و فلسفه و کلام و بقیه علوم باشد و نظر به نفی صفاتی همچون عدالت و شجاعت و صفات دیگر نداشته باشیم این حصر، حصر اضافی است و اما اگر نظر ما به مطلق اوصاف و علوم باشد به این معنا که فقیه بودن تنها علم و صفتی است که بر او قابل حمل است این حصر، حصر حقیقی می شود. و در جمله‌ی (انما الفقیه زید)، صفت در موصوف حصر شده است و معنایش

این است که فقیه فقط زید است و کسی دیگر فقیه نیست ولی زید ممکن است علوم و صفات دیگری نیز داشته باشد

در این که حصر دارای مفهوم است هیچ اختلافی وجود ندارد زیرا وقتی موصوف را در صفت مذکور حصر کردیم معنایش این است که سایر صفات را از او نفی کردیم و اگر صفت را در موصوف حصر کردیم معنایش این است که سایر موصوفات دارای آن صفت نیستند لذا معروف است که مفهوم حصر، اظهار مفاهیم است بلکه در مفهوم حصر یک اختلاف صغروی وجود دارد که آیا مثلاً (انما) از ادات حصر است یا نه؟ و آیا (الّا) از ادات حصر است یا نه؟ مرحوم آقای خوئی بحث طولانی راجع بر این بحث صغروی دارد.

نکته: در جمله‌ی (لا اله الا الله) اشکالی مطرح است که این جمله دلالت بر توحید نمی‌کند زیرا خبری که برای (لا) در نظر می‌گیریم یا (ممکن) است و یا (موجود) است و در هر دو صورت از جمله توحید استفاده نمی‌شود چون اگر (موجود) را در تقدیر بگیریم معنایش این است که در عالم یک خدا است و آن هم الله است اما آیا خدای دیگر ممکن است یا نه؟ نسبت به آن ساکت است بنابراین توحید استفاده نمی‌شود، و اگر (ممکن) را در تقدیر بگیریم معنایش این است که در این عالم هیچ خدایی جز الله، ممکن نیست اما این که این عالم الهی دارد یا نه؟ نسبت به آن ساکت است پس در هر دو تقدیر از جمله‌ی (لا اله الا الله)، توحید استفاده نمی‌شود.

مرحوم آخوند فرمود انصاف این است که ما از این جمله، توحید را استفاده نمی‌کنیم بلکه از قرائن حالیه یا مقالیه توحید را استفاده می‌کنیم و کسی که معتقد است خدایی جز الله نیست اگر (ممکن) را در تقدیر بگیرد قرینه وجود دارد که فقط نمی‌خواهد امکان را خبر دهد بلکه می‌خواهد بگوید آن که ممکن است موجود نیز است، و اگر (موجود) را در تقدیر بگیریم قرینه وجود دارد که امکان غیر را نفی می‌کند.

بعد ایشان در جواب اشکال مذکور فرمود: در هر دو تقدیر، از این جمله، توحید استفاده می‌شود چون اگر (موجود) را در تقدیر بگیریم معنایش این است که خدایی جز الله در عالم وجود ندارد پس غیر از یک خدا ممکن نیست زیرا واجب الوجود بالذات اگر ممکن باشد موجود نیز هست و اگر (ممکن) را در تقدیر بگیریم وجود را هم اثبات می‌کند زیرا امکان

واجب الوجود معنایش این است که محال نباشد و با وجود مساوق است بله این را قبول داریم که (موجود) در تقدیر است.

به نظر ما نه فرمایش اول مرحوم آخوند درست است و نه جواب ایشان از اشکال مذکور، درست است و چه (موجود) را در تقدیر بگیریم و چه (ممکن) را در تقدیر بگیریم جمله (لا اله الا الله) توحیدی را که اینها دنبالش هستند — یعنی عالم یک صانع دارد و صانع دیگر محال است — اثبات نمی‌کند. یک مغالطه‌ی رایجی در فلسفه قدیم وجود دارد که مفهومی را در ذهن خود درست می‌کنند و براساس آن استدلال می‌کنند. در ما نحن فیه، این عالم، صانعی دارد که به معنای خالق است — إله به معنای معبود است و ظاهراً این کلمه کتابه از صانع است — و از آن اسمی به عنوان (واجب الوجود) درست کردند وقتی ذهن این مفهوم واجب را درست کرد این مفهوم حتماً باید در خارج مصداق داشته باشد و امکانش مساوق با وجود است و این از اینجا ناشی شده است که اسم صانع را واجب الوجود گذاشتند مثل این که گفته شود (انسانی که داخل این اتاق است = الانسان الموجود فی هذه الغرفة) اما صرف مفهومی که ذهن ما درست می‌کند اثبات نمی‌کند که در خارج، آیا مصداق دارد یا ندارد، بله تناقض در مصداق ثابت است به این صورت که هم انسان داخل اتاق موجود باشد و هم موجود نباشد. لذا کافی است که مفهوم واجب الوجود را برداریم و به جایش (صانع) بگذاریم و ممکن است که عقلاً — در حدّ تصور — این عالم صانع داشته باشد و امکان دارد که صانع نداشته باشد — یعنی در درون این مفهوم در حدّ تصور تناقضی وجود ندارد — این را در فلسفه مفهوم مغالطه انگیز می‌گوییم که ذهن ما مفهومی را درست می‌کند و براساس آن استدلال می‌کند. بنابراین اگر در (لا اله الا الله) (موجود) را در تقدیر بگیریم امکان غیر نفی نمی‌شود و اگر ممکن را در تقدیر بگیریم وجود او ثابت نمی‌شود، بله عرفاً (موجود) در تقدیر گرفته می‌شود پس به نظر ما، معنای (لا اله الا الله)، (لا صانع موجود الا الله) است یعنی این عالم، صانع و موجودی جز الله ندارد و نسبت به این که آیا غیر او ممکن است یا نه؟ این جمله ساکت است.

اما فرمایش مرحوم آخوند بر این مبتنی است که ما معتقد باشیم که عالم یک صانع دارد و صانع دوم ممکن نیست در حالی که عقلاً، موحد کسی است که معتقد باشد عالم یک صانع دارد نه این که معتقد به این هم باشد که صانع دوم ممکن نیست. شاهد این مطلب

این است که مرحوم آقای طباطبایی در نهایتاً الحکمۀ وقتی شبهه‌ی ابن مکنه را مطرح می‌کند - که محال نیست در عالم دو واجب الوجود داشته باشیم - در جوابش فرمود: (أجیب عنه)، و این تعبیر اشعار دارد به این که خود ایشان دلیلی پیدا نکرد که تعدد واجب الوجود محال است.

و اشکال ما بر جواب مرحوم آخوند این است که ایشان فرمود این دو جمله - یعنی وجود یک صانع و استحاله‌ی صانع دوم - با هم ملازمه دارد و ما می‌گوییم که بین این‌ها ملازمه‌ای نیست و از طرف دیگر ایشان فرمود که اگر گفتیم که این دو با هم ملازمه ندارد. خلاصه این که قوام توحید به این است که معتقد باشیم در عالم یک صانع است و کسی موحد است که معتقد باشد که یک صانع موجود است نه کسی که علاوه بر این اعتقاد، باید اعتقاد داشته باشد که صانع دیگر - صانع دوم - محال است پس (لا اله الا الله) کلمه توحید است اما نه بر معنایی که دیگران گفتند.

مفهوم عدد

یکی از مفاهیمی که در اصول مطرح شده است مفهوم عدد است مثلاً اگر گفته شود (تصدق بخمسۀ دراهم)، منطوق آن وجوب تصدق به پنج درهم است آیا از جمله استفاده می‌شود که تصدق به کمتر یا بیشتر از پنج درهم واجب نیست؟ اگر بر آن دلالت کند آن مدلول مفهوم می‌شود. مورد اتفاق است که عدد مفهوم ندارد زیرا برای مفهوم داشتن باید دو رکن در آن تمام باشد رکن اول این است که قید مذکور یعنی پنج درهم، علت منحصره‌ی وجوب تصدق باشد و رکن دوم این است که وجوب تصدق، طبیعی حکم باشد نه شخص حکم. اماکن اول در جمله مشتمل بر عدد نیست زیرا عدد پنج، قید وجوب تصدق نیست تا ببینیم بین این حکم و عدد رابطه انحصاری هست یا نه و رکن دوم نیز وجود ندارد زیرا خمسۀ دراهم طرف نسبت تامه نیست بلکه طرف نسبت ناقصه است چون دو طرف نسبت تامه، وجوب و تصدق به پنج درهم است بنابراین جمله‌ی (تصدق بخمسۀ دراهم) نسبت به وجوب یا عدم وجوب تصدق به غیر پنج درهم ساکت است. بلکه اگر عدد در مقام تحدید باشد قرینه می‌شود که آن چه که در حکم دخیل است ذکر شده است و ما از آن مفهوم می‌گیریم مثل عدد در خصال کفارات - یعنی اطعام ستین مسکین و صوم شهرین متتابعین - که فهمیده می‌شود عدد دیگری واجب نیست.

به مناسبت بحث عدد این مسأله مطرح شد که اگر گفته شود (تصدق بخمسۀ درهم) استفاده می‌شود که اگر در مقام تصدق، چهاردهم داده شود نمی‌توان به آن اکتفاء کرد و این تصدق عقلاً مجزی نیست زیرا امثال تصدق واجب شمرده نمی‌شود اما اگر در مقام تصدق ده درهم - یعنی بیشتر از پنج درهم - داده شود می‌توان در مقام امثال به آن اکتفاء کرد زیرا منافاتی ندارد که این ده درهم هم مصداق تصدق به ده درهم و هم مصداق تصدق به پنج درهم باشد خصوصاً در مواردی که به صورت تدریجی محقق می‌شود مثل این که گفته شود سی روز روزه بگیرید و ما چهل روز، روزه بگیریم بلکه اگر قرینه وجود داشته باشد که عدد نسبت به راند بشرط لا است با اتیان عدد بیشتر واجب محقق نمی‌شود مثل عدد رکعات نمازهای یومیه و اذکار تسبیحات حضرت زهرا (سلام الله علیها)، ولی در صورت عدم قرینه، اتیان بیشتر مصداق اتیان عمل کمتر نیز هست.

مفهوم لقب:

مفهوم لقب از اضعف مفاهیم است و کسی قائل به آن نشده است در هر خطابی، حکم روی موضوعی می‌رود و به آن موضوع لقب گفته می‌شود مثل (العالم) در (اکرم العالم) و مورد اتفاق است که از این جمله عدم وجوب اکرام غیر عالم فهمیده نمی‌شود. بحث مفاهیم در این جا به پایان رسید.