بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول

استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال ۹۵ - ۹۴

مقرّر: حسین مهدوی نهاد

تقریرات درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - مقرر: حسین مهدوی نهاد

ج۱ ۱۳۹۴/۰۶/۱۶

مرحوم صاحب کفایه مطالب علم اصول را در سه بخش قرار دادند. در مقدمه مسائلی که خارج از علم اصول است امّا از مبادی مسائل علم اصول است، را مطرح نموده اند. در خاتمه مباحثی مطرح شده است که خارج از علم اصول است امّا از مبادی علم اصول هم نیست امّا مناسبت با مسائل علم اصول دارد. این بخش همان بحث اجتهاد است که مرتبط به عامی است و بر عامی حجّت است نه بر مجتهد، لذا از مسائل علم اصول نیست. فتوی از اماراتی است که در شبهات حکمیه بر عامی حجّت است.

المقصد الاول: فی الأوامر

سپس مرحوم صاحب کفایه، در بین مقدمه و خاتمه، هشت مقصد از مسائل علم اصول را قرار داده اند. در مقصد اول که اوامر است، سیزده فصل بحث می شود. فصل اول مدلول کلمه امر، و فصل دوم مدلول هیئت امر، و فصل سوم اجزاء، فصل چهارم مقدمه واجب، بود که بحث از آنها گذشت.

الفصل الخامس: مبحث الضدّ

فصل پنجم بحث ضدّ می باشد. بحث ضدّ یعنی اینکه اگر عملی بر ما واجب باشد و آن عمل دارای ضدّ باشد (یعنی عملی که قابل جمع با عمل مذکور نیست)، حکم ضدّ چیست؟

در بحث ضدّ در پنج مقام بحث می شود. مقام اول در ضدّ خاصّ؛ مقام دوم در ضدّ عامّ (ضدّ عامّ هر عمل، ترک آن عمل است)؛ مقام سوم در ثمره بحث ضدّ؛ مقام چهارم در بحث ترتّب (مشهور بین متاخّرین قائل به ترتّب هستند امّا مرحوم آخوند ترتّب را محال می دانند)؛ مطرح شدند. و مقام پنجم در تزاحم است:

المقام الخامس: فی التزاحم

مرحوم آخوند بحث تزاحم را مطرح نکرده اند. امّا بنای ما بر این نیست که هر مطلبی را ایشان نیاورده اند، ما هم مطرح نکنیم. معمول متأخّرین بحث تزاحم را در این بحث مطرح کرده اند. ما هم مطالب بحث تزاحم را بر اساس کتاب مباحث مطرح می کنیم. در برخی کتب مانند کتاب بحوث، بحث تزاحم در ذیل بحث تعارض، مطرح شده است. امّا انسب همین است که در بحث ضدّ مطرح شود. در تزاحم دو مطلب داریم، اول تفاوت تزاحم با تعارض است، و دوم احکام تزاحم است.

مطلب اول: تفاوت تزاحم و تعارض

به عنوان مقدمه چهار اصطلاح توضیح داده می شود:

الف. تشریع: تشریع فعل شارع است که همان عملیة الجعل است. تفاوتی ندارد که تشریع از افعال خداوند باشد یا از افعال پیامبر صلّی الله علیه و آله؛ در بین متکلمین مشهور است که تمام احکام تشریع شده اند، که غالب احکام را خداوند تشریع نموده است، و تعدادی هم توسط رسول اکرم صلّی الله علیه و آله جعل شده است.

در اینکه این تشریع امری تکوینی است یا واقعی است، اختلاف است که البته در این بحث اهمیّتی ندارد. در کلمات علمای ما کثیراً لفظ «جعل» به معنای عملیة الجعل و تشریع به کار می رود. شاید اولین شخص شهید صدر بودند که این اصطلاح عملیة الجعل را در مورد تشریع به کار بردند، و آن را از جعل جدا کردند.

تشریع یک امر حادث است و تفاوتی بین تشریع خداوند و تشریع نبی اکرم صلّی الله علیه و آله نیست. تشریع نمی تواند ازلی باشد زیرا این محال است (هیچ فعلی نمی تواند ازلی باشد)، امّا امکان عقلی دارد که در زمانی قبل از بعثت هم تشریع شده باشد امّا در اذهان علماء همین است که تشریع خداوند هم در زمان بعثت است. تفاوتی هم ندارد که تشریع در زمان بعثت باشد یا در زمان خلقت حضرت آدم علی نبیّنا و آله و علیه السلام باشد. بله اگر تشریع ازلی باشد استصحاب عدم جعل جاری نخواهد شد، که ازلی بودن آن محال است.

ب. جعل: جعل در مقابل تشریع است، یعنی جعل همان حکم کلی شرعی است (و در اصطلاح ما به معنای عملیة الجعل نیست). به عبارت دیگر «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع»، همان جعل است. هر حکم کلی شرعی اعمّ از تکلیفی و وضعی می شود جعل، مثلاً «نجاسة الکلب» هم یک جعل است.

ج. مجعول: هر حکم جزئی شرعی، مجعول است. به عبارت دیگر هر حکم فعلی، مجعول است مانند وجوب نماز ظهر امروز بر زید، نجاسة هذا الکلب، و ملکیة زید علی هذه الدار. در نتیجه حکمی با عنوانِ «وجوب نماز صبح بر زید» نداریم یعنی نه جعل است نه مجعول، و «وجوب نماز صبح بر رجال» هم نداریم.

د. دلیل: در فقه و اصول مراد از دلیل همان حجّت بر تشریع یا جعل است. اماره ای که بر تشریع قائم شود دلیل است. اماره بر مجعول هم داریم که به آن، دلیل گفته نمی شود. البته در مسلک قوم باید گفت حجّت بر تشریع، امّا بر مبنای ما باید گفته شود اماره بر تشریع؛ تفاوت حجّت و اماره خواهد آمد.

ج۲ ۹۴/۰۶/۱۷

تعریف تعارض و تزاحم و مایز بین آنها

با توجه به مقدمه مذکور، وارد بیان تفاوت بین تعارض و تزاحم می شویم. ابتدا باید تعارض و تزاحم را تعریف کنیم تا تفاوت آنها معلوم شود.

تعارض همان تنافی دو دلیل است. یعنی اگر بدانیم یکی از دو دلیل خلاف واقع است، تعارض است. مثلاً یک دلیل نماز جمعه و دلیل دیگر نماز ظهر را در روز جمعه بر مکلف واجب کند، در این مورد علم داریم یکی از این دو دلیل کاذب است زیرا احتمال صدق هر دو را نمی دهیم. حداقل یکی از دو دلیل کاذب است. این تعارض مستقر است.

امّا تزاحم همان تنافی بین دو مجعول تکلیفی است. مراد از تکلیفی هم فقط وجوب و حرمت است. لذا دو مجعول تکلیفی می توانند دو وجوب یا دو حرمت یا یک وجوب و یک حرمت باشند. مثلاً کسی که نماز ظهر را تا ضیق وقت نخواند، نماز عصر بر وی واجب می شود. در همین زمان فردی در حال غرق شدن است که انقاذ غریق هم بر وی واجب می شود. در این مورد دو مجعولِ «وجوب انقاذ هذا الغریق»، و «وجوب نماز عصر امروز بر این فرد» وجود دارند که قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. تزاحم همین تنافی بین این دو مجعول است. در این مورد تعارضی بین دو دلیل نیست زیرا یک دلیل نماز عصر را واجب می کند و یک دلیل انقاذ را واجب می کند، که هر دو تکلیف هستند و تنافی هم ندارند. فقط در مرحله امتثال دو تکلیف فعلی دارد که قادر بر امتثال هر دو نیست. لذا تزاحم بین امتثال این وجوب با آن وجوب هست.

اشکال: تزاحم هم به تنافی بین دو دلیل منجرّ می شود

در این بحث اشکالی مطرح شده است. گفته شده است تزاحم دائماً به تعارض بر می گردد یعنی تزاحم از صغریات تعارض است. زیرا دلیلی که نماز عصر را واجب می کند شامل این فرد خاصّ هم هست یعنی چه انقاذ کنی چه نکنی نماز بر تو واجب است. دلیل وجوب انقاذ هم اطلاق دارد که چه نماز عصر بخوانی چه نخوانی. لذا تنافی بین دو دلیل حاصل می شود زیرا علم به کذب یکی از دو اطلاق هست. یعنی شارع نمی تواند شخصی را مکلف به تکلیف غیر مقدور کند و نمی تواند از مکلف دو تکلیف بخواهد که قدرت بر هر دو باهم ندارد.

جواب اول: در انقاذ غریقین، دو دلیل نداریم

تزاحم به دو نحو محقق می شود. گاهی دو واجب، مجعول یک دلیل اند، مثلاً زید و عمرو در حال غرق شدن هستند که قدرت بر انقاذ یکی هست. این مثال از امثله تزاحم است و به تعارض برنمی گردد زیرا دلیل هر

دو وجوب، یک دلیل است در حالیکه تعارض اصطلاحی تنافی بین دو دلیل است. این تعارض مصطلح نیست بلکه تعارض داخلی است. بله این اشکال در تزاحم به نحو دوم وارد است یعنی گاهی تزاحم به این صورت است که دو دلیل بر دو مجعول تکلیفی وجود دارد مانند نماز و انقاذ؛ پس اگر هم اشکال قبول شود تعمیم ندارد.

جواب دوم: با امکان ترتّب اشکالی وارد نیست

در نحوه دوم تزاحم هم که دو دلیل بر دو مجعول وجود دارد، اگر منکر ترتّب باشیم مانند مرحوم آخوند، در این صورت، تزاحم مصداقی از تعارض خواهد شد. امّا اگر ترتّب را ممکن بدانیم، دیگر تزاحم از مصادیق تعارض نخواهد شد. زیرا هر تکلیفی عقلاً مشروط به قدرت است و هر خطاب یک قید لبّی دارد مثلاً «اقیموا الصلاة» یک مقیّد لبّی دارد، این را همه قبول دارند که تا قدرت نباشد تکلیفی هم نیست.

امّا قائل به ترتّب علاوه بر این قید لبّی هر تکلیف را مقیّد به یک قید دیگر هم می داند. یعنی اگر به واجب مزاحمی که اقلّ اهمیّةً نیست مشغول نباشد، تکلیف هست. پس اگر مشغول شود دیگر تکلیفی نیست. مثلاً انقاذ غریق واجب است امّا یک قید لبّی دارد که اگر مشغول به واجب دیگر نشود که اهمیتِش کمتر نباشد، یعنی اگر مشغول انقاذ دیگری شد، انقاذ این غریق واجب نیست. پس هر تکلیفی این قید را هم دارد. همانطور که قدرت را شرط تمام تکالیف می دانیم، این قید هم شرط تکالیف می باشد.

با توجه به این نکته، یک دلیل نماز را و دلیل دیگر انقاذ را واجب می کند. بنابر قول به ترتّب وقتی نماز واجب است که مشغول به اتیان واجب دیگر نشود. این تقیید هم عقلی است، یعنی به حکم عقل چنین قید برای هر تکلیفی هست. با توجه به این قید این دو دلیل تنافی ندارند. زیرا وقتی انقاذ کند دیگر مکلف به نماز نیست لذا علم به کذب یکی از این دو دلیل نداریم.

اگر ترتّب را منکر شویم در این موارد باید به مرجّحات باب تعارض رجوع کنیم، و اگر ترتّب را ممکن بدانیم در این موارد باید مرجّحات باب تزاحم را ملاک قرار دهیم.

مطلب دوم: احکام تزاحم

در متزاحمین عقلاً بین دو امتثال تخییر داریم البته در جایی که تکلیفی راجح نباشد. اگر یک تکلیف راجح باشد، در نظر عقل وظیفه اتیان همان تکلیف راجح است. اگر کسی مرجوح را اتیان کند، معصیت کرده است. در این بحث مواردی را بررسی می کنیم که موجب ترجیح یکی از متزاحمین می شود:

مرجح اول: تکلیف مشروط به قدرت عقلی، مقدّم بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی است

میرزای نائینی فرموده اند اگر یک تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشد، ترجیح دارد بر تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است. یعنی باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود[۱].

قدرت دو سنخ نیست که یکی عقلی و دیگری شرعی باشد. قدرت عقلی در ملاک آن عمل، اثری ندارد فقط در استیفای ملاک نقش دارد. قدرت شرعی در خودِ ملاک دخیل است، که طبیعةً در استیفاء هم دخیل خواهد بود. قدرت عقلی شرط تکلیف و خطاب (نه ملاک) است، امّا قدرت شرعی شرط تکلیف و ملاک است. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است که انقاذ وی ملاک دارد، اگر زید عاجز از انقاذ باشد هم باز انقاذ غریق ملاک دارد. یعنی اگر بر فرض محال شخص عاجز، انقاذ کند این عمل دارای ملاک است و همان مصحلتی را دارد که شخص قادر انقاذ کند. ملاک همین است که شخص غریق زنده بماند. امّا گاهی قدرت شرط ملاک هم هست مثلاً پوشیدن کفش ملاک دارد که پای انسان حفظ می شود. کسی که فاقد کفش است پوشیدن وی محال است امّا اگر بر فرض محال، شخص فاقد کفش هم کفش بپوشد، این عمل وی ملاک دارد یعنی پایش حفظ می شود. امّا کسی که فاقد پا باشد قدرت بر پوشیدن کفش هم ندارد، چنین شخصی اگر بر فرض محال کفش هم بپوشد، ملاکی برایش ندارد که زیرا پایی که ندارد، محفوظ است چه کفش پوشیده باشد چه نپوشیده باشد.

پس قدرت دو اصطلاح دارد که اگر تأثیر در ملاک داشته باشد قدرت شرعی است و اگر دخیل بر استیفای ملاک باشد قدرت عقلی است.

ج۳ ۹۴/۰۶/۱۸

اولین مرجّح بین متزاحمین این است که تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی راجح است. دلیل این رجحان این است که اگر تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود، مخالفتی با تکلیف دوم نشده است و ملاکی هم از دست نداده ایم. امّا اگر تکلیف مشروط به قدرت شرعی اتیان شود، نسبت به واجب اول مخالفتی مرتکب نشده ایم، امّا ملاک تکلیف اول را از دست داده ایم زیرا قدرت در ملاک دخیل نبوده و قدرت عقلی بوده است (پس با انجام تکلیف دیگر هم هنوز این تکلیف ملاک دارد ولو قدرت بر انجام آن نیست).

---

۱. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۷۲: «*اما القسم الأول و هو ما کانت القدرة فی أحدهما شرطاً شرعیاً دون الآخر فیقدم فیه الواجب المشروط بالقدرة عقلا علی الواجب المشروط بها شرعاً لأن ملاک الواجب الّذی لا تکون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تام لا قصور فیه و لا مانع من إیجابه بالفعل فیکون وجوبه فعلیاً لا محالة و موجباً لعجز المکلف عن الإتیان بالواجب الآخر و مانعاً عن تحقق ملاکه المتوقف علی القدرة علیه علی الفرض و هذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً فان وجوبه یتوقف علی تمامیة ملاکه المتوقفة علی عدم فعلیة الواجب الآخر فلو استند عدم فعلیته إلی فعلیة الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور*».

و همانطور که مخالفت با تکالیف قبیح است، تفویت ملاک هم قبیح است. یعنی عقل در هر دو صورت حکم به قبح می کند. لذا در این موارد عقل حکم می کند که باید تکلیف اول اتیان شود، تا نه مخالفت با تکلیفی و نه تفویت ملاکی لازم نیاید.

کلام شهید صدر ذیل مرجّح اول

شهید صدر کلام مرحوم میرزا را با توضیحی قبول کرده اند[۱]. ایشان فرموده اند اگر مراد از قدرت که در یکی از تکالیف شرعی و در دیگری عقلی است، قدرت تکوینی بر اتیان باشد، در این صورت کلام ایشان صحیح نیست. زیرا قدرت تکوینی بر هر دو هست.

امّا اگر مراد اعمّ از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به مزاحم باشد کلام ایشان صحیح است. شهید صدر فرموده اند حتی اگر مراد میرزا از قدرت، اعمّ از دو معنی باشد یعنی مراد عدم تکلیف به واجب مزاحم، باشد باز هم کلام ایشان صحیح است. ظاهراً مراد میرزا هم یکی از همین دو معنای اخیر است.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۴۴:«*فإن قُصد بالقدرة: القدرة التكوينيّة فی مقابل العجز التكوينیّ ـ وهی القدرة بالمعنی الذی تكلّمنا عنها فی التقريب الأوّل والثانی من تقريبات عدم التعارض بين دليلی الحكمين المتزاحمين ـ رجع حاصل هذا الترجيح إلی القول بأنّ ما لا تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فی ملاكه يقدّم علی ما تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فی ملاكه. وهذا الكلام غير صحيح; وذلک لما عرفت فی ردّ التقريبين الأوّلين من أنّ القدرة التكوينيّة ثابتة بلحاظ كلا الحكمين، فالحكم الذی كان ملاكه مشروطاً بالقدرة قد تحقّق شرطه، فلا يبقی فرق بين الحكمين حتّی يكون أحدهما وارداً علی الآخر دون العكس; فإنّ المولی علی أیّ حال سوف يخسر أحد الملاكين، سواء اشتغل المكلّف بهذا أو بذاک. وإن قُصد بالقدرة: ما يشمل عدم الانشغال بالواجب المزاحم، قُدّم الحكم الذی لا تكون القدرة بهذا المعنی دخيلة فی ملاكه علی الحكم الذی تكون القدرة بهذا المعنی دخيلة فی ملاكه، وهذا كلام صحيح. وتوضيح ذلک: إنّهبالدقّة يجب أن نُدخل تعديلا علی ما ذكرناه من شرط الحكم، وهو عدم الانشغال بما لا يقلّ أهمّيّة عنه، وذلک بأن يقال: إنّ شرط الحكم هو عدم الانشغال بما لا يقلّ أهمّيّة عنه، ممّا لا يكون بنحو يرتفع ملاكه بمزاحمه دون العكس. أمّا إذا كان الانشغال بأحدهما رافعاً لملاک الآخر دون العكس، فلا محالة يقدّم الأوّل علی الثانی; إذ لو انشغل العبد بالأوّل لم يخسر المولی شيئاً من الملاكين: أمّا ملاک الأوّل فلإنّهقد حصل بالامتثال، وأمّا ملاک الثانی فلإنّهقد ارتفع موضوعه. ولكن لو انشغل بالثانی خسر المولی ملاک الأوّل، وعليه فيصبح الحكم الثانی مشروطاً بعدم امتثال الحكم الأوّل، ولا يكون الحكم الأوّل مشروطاً بعدم امتثال الثانی، بل يكون مطلقاً من هذه الناحية، فيكون الحكم الأوّل وارداً علی الحكم الثانی بالامتثال .... وإن قُصد بالقدرة ـ زائداً علی ما مضی ـ : عدم توجّه تكليف آخر إليه، بما يضادّ متعلّق هذا التكليف رجع حاصل الترجيح إلی أنّ الحكم الذی لا يكون عدم التكليف بما يضادّ متعلّقه دخيلا فی ملاكه، مقدّم علی الحكم الآخر الذی يكون عدم التكليف بالضدّ دخيلا فی ملاكه. وهذا الكلام صحيح; لأنّ التكليف الأوّل يكون وارداً علی التكليف الثانی بنفسه. وهذا الأمر تامّ حتّی لو قيل باستحالة الترتّب; فإنّ تعليق أحد الحكمين علی عدم توجّه الحكم الآخر إليه يرفع التنافی بينهما لا محالة، حتّی عند القائلين باستحالة الترتّب*».

این کلام شهید صدر فی نفسه صحیح است. امّا در معنای سومی که ایشان فرموده اند دیگر نمی توان قائل به ترتّب شد زیرا امر دوم شرطش عدم تکلیف به مزاحم است لذا امر ترتّبی بی معنی خواهد شد. در نتیجه این مرجّح صحیح است. امّا در ذیل آن اموری به عنوان تنبیه ذکر می شود:

تنبیه اول: این مرجّح در جایی است که اشتراط به قدرت شرعی یا عقلی، معلوم باشد

اگر دو واجب مزاحم داشته باشیم که بدانیم یکی مشروط به قدرت عقلی و دیگری مشروط به قدرت شرعی است این قاعده میرزا تطبیق می شود. امّا اگر در جایی این مطلب معلوم نباشد، یعنی می دانیم هر دو مشروط به قدرت است امّا نمی دانیم در کدام عقلی و در کدام شرعی است، در تنبیه سوم راه کار آن بیان می شود.

تنبیه دوم: هر دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشند

این کلام مرحوم میرزا را قبول نمودیم که تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است. امّا گاهی هر دو خطاب مشروط به قدرت شرعی اند. اگر تکلیف در واجب اول مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد، یعنی تکلیف مشروط به عدم اشتغال به واجب مزاحم است، و در واجب دوم هم تکلیف مشروط به قدرت شرعی است امّا به معنای سوم، در این مورد تکلیف اول مقدم است. زیرا واجب دوم مشروط به عدم تکلیف به مزاحم است در حالیکه فرض این است که تکلیف به مزاحم هست. پس ملاک و تکلیف در واجب اول فعلی است امّا در واجب دوم نیست.

تنبیه سوم: قدرت به عنوان شرط عامّة تکالیف، عقلی است یا شرعی؟

مشهور بین فقهاء این است که هر تکلیف مشروط به قدرت است. شرائط عامّة تکلیف چهار مورد است: عقل؛ بلوغ؛ قدرت؛ التفات؛ با عدم یکی از این چهار مورد تکلیف فعلی نمی شود. برخی علماء قدرت را و برخی هم التفات را از شرائط عامّة نمی دانند. پس فقط عقل و بلوغ متّفق علیه است. ما هم شرائط عامّة تکلیف را سه چیز می دانیم عقل و بلوغ و قدرت. سوال این است که این قدرت که در تکالیف شرط است عقلی است یا شرعی؟ یعنی در ملاک دخیل است یا نیست؟

گاهی قدرت در خطاب اخذ نشده است، مانند «کتب علیکم الصیام» و یا «اقیموا الصلاة» و مانند آن. گاهی هم اخذ شده است مانند «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً»، و یا از «و ان لم تجدوا ماء فتیمموا» استفاده شده است که در دلیل وضو هم قدرت اخذ شده است. در قسم اول می دانیم قدرت شرط تکلیف هست

امّا اینکه شرط ملاک هم باشد معلوم نیست. امّا در قسم دوم ظهور در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است. زیرا اگر اینگونه نباشد تفاوتی بین گفتن و نگفتن قدرت نخواهد بود زیرا به هر حال عقل می فهمد که در خطاب دخیل است. لذا این بیان شارع نکته ای دارد که همان دخالت قدرت در ملاک است. پس اخذ قدرت در خطابی ظاهر در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است.

به هر حال اصلی نداریم که ثابت کنیم قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست، لذا باید از اصول عملیه کمک گرفت. مثلاً جایی که احتمال می دهیم ملاک لزومی باشد، برائت می گوید اگر هم ملاکی باشد عقاب نمی شوی! البته استطاعت در آیه شریفه به معنای قدرت نیست بلکه به معنای عملی را به سهولت انجام دادن است، لذا برای مثال ساده این دلیل بیان شد.

ج۴ ۹۴/۰۶/۲۱

تنبیه چهارم: واجب مشروط به قدرت شرعی، اهمّ باشد

اگر واجب مشروط به قدرت شرعی نسبت به واجب مشروط به قدرت عقلی، اهمّ باشد (در مباحث آینده خواهیم گفت اهمّ مقدم بر مهمّ است)، در این صورت باید شرط مشروط به قدرت شرعی بررسی شود:

اگر شرط واجب مشروط به قدرت شرعی، عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، باید واجب مشروط به قدرت عقلی مقدم شود. زیرا با اتیان واجب مشروط به قدرت عقلی، دیگر شرط واجب دیگر فعلی نمی شود چون مشغول به واجب دیگر شده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی، اصلاً ملاکی ندارد (در حالیکه اگر واجب مشروط به قدرت شرعی را اتیان کند، هنوز واجب دیگر دارای ملاک است زیرا قدرت مأخوذ در آن عقلی است، پس ملاک از وی فوت شده است).

اگر شرط واجب (مشروط به قدرت شرعی) اهمّ، عدم اشتغال به واجبی باشد که لا یقلّ اهمیّةً منه، باید واجب اهمّ که مشروط به قدرت شرعی است، مقدم شود. زیرا اگر واجب مشروط به قدرت عقلی اتیان شود به واجبی که لا یقلّ اهمیّة باشد اشتغال پیدا نشده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی هم فعلی است و ملاک اهمّ دارد، در حالیکه فوت شده است (امّا با اتیان واجب اهمّ، واجب مشروط به قدرت عقلی فوت می شود که ملاک مهمّ دارد، و در تعارض بین اهمّ و مهمّ باید اهمّ مقدم شود).

مرجّح دوم: تکلیفی که بدل ندارد، مقدم بر تکلیفی است که بدل دارد

این مرجّح هم از مرحوم میرزای نائینی است. ایشان فرموده اند واجبی که بدل ندارد بر واجبی که بدل دارد، مقدم می شود[۱]. ابتدا باید مراد از بدل معلوم شود. بدل دو نوع دارد:

الف. بدل عرضی: یعنی در عرض واحد بین اتیان احد امرین مخیّر هستیم. مثلاً در افطار کفّارات کسی که عمداً افطار کرده است مخیّر بین اطعام ستّین و صیام ستّین است.

ب. بدل طولی: یعنی واجب دوم در جایی است که واجب اول ممکن یا متیسر نباشد. اگر امری ممکن یا متیسر نباشد نوبت به بدل دیگر می رسد. مانند نماز با تیّمم که بدل در طول نماز با وضو است. و مانند اداء و قضاء (روزه یا نماز)، که دائماً قضاء بدل طولی برای اداء است.

در بحث ما فقط بدل طولی داخل است زیرا بدل عرضی از بحث تزاحم خارج است. وقتی بدل عرضی هست تزاحمی نیست بلکه می شود همان بدل عرضی را اتیان نمود. تزاحم در جایی است که قدرت بر اتیان هر دو تکلیف فعلی نباشد. بحث در بدل طولی مانند نماز در ضیق وقت و ازاله است که بر فرض هر دو مهمّ هستند، امّا ازاله بدل ندارد در حالیکه نماز بدل دارد که همان قضاء می باشد. در این فرض میرزای نائینی ازاله را مقدم می دانند. یعنی این تکلیف ازاله نسبت به نماز، ترتّبی نیست بلکه نماز نسبت به ازاله، ترتّبی است. پس ترتّب از جهت واحده است. البته خودِ میرزا مثال هایی زده اند که از بحث تزاحم خارج است مانند وضو و تیّمم. بعد از ایشان بر امثله ایشان اشکال شده است. امّا با قطع نظر از امثله ایشان، و با توجه به مثالی که زدیم معلوم می شود اصل بحث صحیح است.

اشکال بر کلام میرزای نائینی

اصل تقدّم تکلیف بدون بدل، بر تکلیفی که بدل دارد، صحیح است. البته این مرجّح مستقلّی نیست بلکه همان تقدیم اهمّ بر مهمّ است. تطبیق این مثال بر تقدیم اهمّ به اینگونه است که فرض می کنیم دو واجب مساوی باشند، در این صورت باید ازاله اتیان شود و نماز ترک شود. زیرا اگر فرض کنیم هر کدام از دو واجب ۱۰ درجه مصلحت دارد، پس با ترک هر کدام ۱۰ درجه ملاک فوت می شود.

اگر ازاله ترک شود ۱۰ درجه مصلحت فوت می شود. امّا اگر نماز اداء را ترک کنیم، مصلحت کمتری ترک می شود زیرا نماز قضاء لا اقلّ ۵ درجه ملاک دارد (ممکن است قضاء تمام ملاک اداء را داشته باشد)، در این

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۷۲: «*(و ثانیهما) ما إذا کان لأحد الواجبین بدل فی طوله دون الآخر کما إذا وقع التزاحم بین الأمر بالوضوء و الأمر بتطهیر البدن للصلاة فبما ان الوضوء له بدل و هو التیمم فلا یمکن مزاحمة امره مع امر التطهیر فیقدم رفع الخبث و یکتفی فی الصلاة بالطهارة الترابیة*».

صورت ۱۵ درجه ملاک به دست می آید. پس با ترک نماز اداء، ۱۵ درجه ملاک به دست می آید. امّا با ترک ازاله، و اتیان نماز اداء ۱۰ درجه ملاک به دست می آید. لذا ازاله می شود اهمّ، و نماز می شود مهمّ، و مراد از اهمّ این است که ملاک بیشتری تحصیل شود.

در بحث بعد خواهیم گفت که اهمّ مقدم بر مهمّ است، در نتیجه باید گفت این مرجّح، در باب تزاحم وجود دارد همان ترجیح به اهمّ است نه اینکه مرجّح مستقلّی باشد.

مرجّح سوم: تقدیم تکلیف اهمّ بر تکلیف مهمّ

اگر یک واجب به لحاظ ملاک و مصلحت اهمّ باشد گفته شده است باید واجب اهمّ اتیان شود و مهمّ ترک شود. اگر واجب اهمّ امتثال شود، حتی واجب مهمّ هم عصیان نشده است زیرا شرط مهمّ عدم امتثال اهمّ است، پس موضوع آن منتفی است. امّا اگر مهمّ اتیان شود تکلیف به مهمّ فعلی شده است زیرا شرط آن یعنی عدم امتثال اهمّ، محقق شده است، امّا اهمّ هم عصیان شده است زیرا شرطی نداشت. در تقدیم اهمّ سه فرض هست:

الف. گاهی اهمّیت یک تکلیف نسبت به تکلیف دیگر محرز است، مانند اینکه شخصی در حال غرق شدن است در ضیق وقت، در این صورت از واضحات است که انقاذ مقدم است.

ب. گاهی اهمّیت یک تکلیف محتمل است، مثلاً احراز نکرده ایم که نماز اهمّ از ازاله باشد امّا احتمال اهمّ بودن نماز هست، و احتمال اینکه ازاله اهمّ باشد را نمی دهیم. در این صورت مسئله دو احتمال دارد: اهمّ بودن نماز؛ و تساوی نماز با ازاله در اهمّیت؛

ج. گاهی هم احتمال اهمّیت در دو طرف هست امّا احتمال اهمّ بودن یک تکلیف قوی تر از احتمال اهمّ بودن دیگری است. مثلاً احتمال تساوی نماز و ازاله ۵۰ درصد است، و احتمال اهمّ بودن یکی از آنها هم ۵۰ درصد است. به این صورت که ۲۰ درصد احتمال اهمّ بودن ازاله و ۳۰ درصد احتمال اهمّ بودن نماز است. در این صورت سه احتمال هست: تساوی نماز و ازاله در اهمّیت، که ۵۰ درصد احتمال دارد؛ اهمّ بودن ازاله، که ۲۰ درصد احتمال دارد؛ و اهمّ بودن نماز، که ۳۰ درصد احتمال دارد.

ج۵ ۹۴/۰۶/۲۲

فرض اول: علم به اهمّیت یک تکلیف هست

در فرض اول که قطع به اهمّ بودن یک تکلیف داریم، باید اهمّ امتثال شود زیرا شرط مهمّ عدم اشتغال به اهمّ است، امّا تکلیف اهمّ شرطی ندارد و باید اتیان شود. در این صورت اهمّ امتثال شده است و تکلیف به مهمّ هم فعلی نیست.

فرض دوم: احتمال اهمّیت فقط یک تکلیف هست

در فرض دوم احتمال اهمیّت یکی داده می شود، و احتمال دیگر تساوی است، یعنی احتمال سومی داده نمی شود. مثلاً احتمال اهمّیت نماز نسبت به ازاله و احتمال تساوی بین این دو هست، در این صورت وظیفه این است که محتمل الاهمّیة اتیان شود.

در مورد دلیل تقدّم محتمل الاهمّیة گفته شده است نماز یا اهمّ است یا مساوی ازاله است. لذا با اتیان نماز، قطع به امتثال نماز و قطع به عدم معصیت ازاله داریم. به عبارت دیگر وقتی نماز اهمّ یا مساوی است شرط تکلیف به ازاله، عدم اشتغال به نماز خواهد بود که فعلی نشده است. یعنی قطعاً تکلیف به ازاله معصیت نشده است. امّا اگر ازاله اتیان شود و نماز ترک شود، امر به ازاله اتیان شده است امّا امر به نماز معلوم نیست مخالفت شده باشد. زیرا احتمال هست که این تکلیف فعلی شده باشد (اگر نماز اهمّ باشد)، و احتمال عدم فعلیت هم هست (اگر نماز مساوی ازاله باشد). پس مقتضای اطلاق دلیل وجوب نماز این است که نماز از من ساقط نشده است (یعنی نماز واجب است چه ازاله اتیان شود چه نشود).

امّا آیا می شود به این اطلاق تمسّک کرد یا نه؟ در بحث عامّ و خاصّ خواهیم گفت نمی شود به این اطلاق تمسّک کرد. البته مانند میرزای نائینی می توانند به اطلاق در شبهه مصداقیه دلیل مخصّص تمسّک کند.

با اینکه دلیل را قبول نداریم امّا معتقدیم محتمل الاهمّیة مقدم است یعنی مدعی را قبول داریم، و دلیل بر اتیان نماز و ترک ازاله نزد ما چیزی دیگر است. دلیل خود را با ذکر یک مقدمه توضیح می دهیم. بر اطلاقات ادله دو قید وارد شد: اول قدرت بر امتثال، که قیدی عقلی است؛ و دوم عدم اشتغال به واجب اهمّ یا مساوی، که این هم قیدی عقلی است؛ با توجه به این مقدمه و با دقّت در قید دوم، درمی یابیم دائره این قید، وسیع تری است. در واقع قید این است که اشتغالی نباشد به واجب اهمّ یا مساوی، ولو این اهمّیت احتمالی باشد. به عبارت دیگر قطع به امتثال همراه قطع به عدم معصیت، مقدّم است بر قطع به امتثال همراه احتمال معصیت! زیرا این قرینه به دلیل عقل است یعنی دلیل لفظی ندارد، پس باید این قید لبّی وجود داشته باشد. به برائت هم نمی شود تمسک کرد زیرا (علاوه بر اینکه ادله برائت نقلی چنین اطلاقی ندارند و برائت عقلی را هم قبول نداریم) با قبول برائت عقلی هم در این مورد جاری نیست به دلیل قطع به وجود تکلیف، یا تکلیف فعلی و یا ترتّبی. یعنی با انجام ازاله، تکلیف به نماز هست یا تکلیف فعلی (اگر نماز اهمّ باشد)، و یا تکلیف ترتّبی (اگر نماز مساوی باشد که ترتّب دو طرفه می شود).

فرض سوم: احتمال اهمّیت یک تکلیف بیش از احتمال اهمّیت دیگری است

در فرض سوم احتمال اهمّیت در طرفین هست امّا در یک طرف احتمال بیشتری هست. مثلاً احتمال اهمّیت نماز ۶۰ درصد و احتمال اهمّیت ازاله ۴۰ درصد است. یا احتمال تساوی ۴۰ درصد و احتمال اهمّیت نماز ۴۰ درصد و احتمال اهمیّت ازاله ۲۰ درصد باشد. در این فرض هم عقلاً باید به تکلیفی که احتمال اهمّیت اقوی دارد تمسّک شود.

دلیل تقدّم در این فرض هم همان دلیل تقدّم در فرض دوم است. یعنی دائره قید دوم عقلی برای تمام تکالیف، اوسع است از آنچه در فرض دوم گفته شد (در فرض دوم عدم اشتغال به اهمّ یا مساوی، و یا محتمل الاهمّیة بود). قید این است که مشغول به واجب اهمّ یا محتمل الاهمّیة یا اهمٍّ اقوی احتمالاً، نباشد. زیرا در این فرض سوم هم احتمال عقاب هست و مؤمّنی نیست.

تنبیه مرجّح سوم: اثبات اهمّیت یک تکلیف

بنابر مرجّح سوم، تکلیف اهمّ بر تکلیف مهمّ مقدم است. این یک بحث ثبوتی است. امّا اهمّ بودن تکلیف چگونه تشخیص داده می شود؟ وجوهی برای شناخت اهمّ ذکر شده است:

وجه اول: تکلیفی که مطلق باشد اهمّ است

گفته شده اگر دلیل یکی از دو تکلیف اطلاق داشته باشد، همان تکلیف مطلق، اهمّ است. مثلاً در ضیق وقت تزاحم بین ازاله و نماز عصر شده است. دلیل وجوب نماز یک دلیل لفظی است «اقیموا الصلاة» و دلیل وجوب ازاله دلیلی لبّی است مثلاً اجماع است. دلیل وجوب نماز اطلاق دارد که شامل این فرد از نماز عصر هم می شود، امّا دلیل وجوب ازاله اطلاق ندارد زیرا لبّی است. پس نماز اهمّ از ازاله است.

این وجه ناتمام است، به دو اشکال: اول اینکه این کلام لازمه فاسدی دارد. زیرا اگر اطلاق در دو تکلیف متزاحم فرض شود، باب تزاحم داخل در باب تعارض خواهد شود اگر دو دلیل اطلاق داشته باشند. در حالیکه قبلاً توضیح داده شد تزاحم هیچگاه به تعارض برنمی گردد. به عبارت دیگر اطلاقی در دلیلین نیست بلکه هر دو قید لبّی دارند که مکلف مشغول به تکلیف مزاحم نباشد.

و اشکال دوم اینکه برای اطلاق نیاز است در مقام بیان بودن احراز شود، در حالیکه نوعاً چنین اطلاقی نیست زیرا مولی معمولاً ناظر به این نیست که اگر مزاحم به واجب دیگر هم شد باید نماز خوانده شود. در موالی عرفیه هم اینگونه است که نوعاً ناظر به تزاحم نیستند. پس نوعاً نسبت به تزاحم با تکالیف دیگر در مقام بیان نیست، لذا اطلاقی نیست.

ج۶ ۹۴/۰۶/۲۴

وجه دوم: تکلیفی که شارع تصریح به اهمّ بودنش نماید، اهمّ است

اگر شارع تصریح کند که یک تکلیف، نسبت به دیگری اهمّ است، در این صورت هم اهمّیت تکلیف ثابت می شود. امّا ظاهراً چنین تصریحی در شرع در واجبات، وجود ندارد (هرچند در مستحبات هست). البته باید یک نکته توجه شود که گاهی شارع کلامی دارد که برای مبالغه است، که دلالتی بر اهمّ بودن ندارد. مثلاً در برخی روایات آمده غیبت به مقدار پنج زنا است، و یا در برخی روایات آمده یک درهم ربا از زنای محارم بدتر است. این کلام ولو تصریح دارد که غیبت پنج برابر زنا است، امّا این امور برای مبالغه است. لذا هیچ فقیهی فتوای به این نمی دهد که غیبت بدتر است و اگر کسی را اکراه به احدهما کردند، زنا را انتخاب کند!

وجه سوم: تکلیفی که تصریح به شدّت عقوبتش شده، اهمّ است

اگر شارع تصریح نماید عقوبت یک عمل، شدید است، آن عمل نسبت به عملی که شدّت برایش ذکر نشده است، اهمّ خواهد بود. مثلاً در برخی روایات آمده کسی که حجّ را ترک کند کافر است، یا در حین مرگ به او گفته می شود اگر می خواهی با دین یهود از دنیا برو و اگر می خواهی با دین مسیحیت؛ لذا حجّ تکلیف بسیار مهمّی است.

در نتیجه اگر کسی نذری داشته باشد که نیاز به پول دارد، در حالیکه با آن پول مستطیع است، باید حجّ را مقدّم کند! البته به صاحب جواهر نسبت داده شده است که نذر را مقدم می دانسته اند، لذا قبل از ماه شوال (که در نظر ایشان وجوب حجّ قبل از اشهر حجّ فعلی نشده است) هر سال نذر می نموده اند که در روز عرفه مشغول زیارت سید الشهداء شود. و با این کار، معتقد به عدم وجوب حجّ بوده اند. امّا همانطور که گفته شد در این صورت باید به حجّ بپردازد، زیرا وجوب حجّ اهمّ است (خصوصاً طبق مبنای ما که فعلیت حجّ را به آمدن اشهر حجّ نمی دانیم بلکه به حدوث استطاعت، می دانیم). این وجه هم فی نفسه صحیح است.

وجه چهارم: تکلیفی که دارای خطابی دالّ بر اهمّیت است، اهمّ است

اگر خطابی بیاید که در حالات مختلف این تکلیف ساقط نمی شود، از آن خطاب استفاده می شود که آن واجب، اهمّ است. در روایات این مضمون آمده که نماز «لاتترک علی حالٍ»، و مراد اعمّ از نماز اختیاری و اضطراری است. پس مثلاً در مورد ازاله که چنین مطلبی نیست، وجوب نماز اهمّ است و نماز بر ازاله مقدم است.

همینطور روایات «الاسلام بنی علی خمس»، که از این روایات هم اهمّیت این اعمال نسبت به سائر اعمال استفاده می شود.

وجه پنجم: تکلیفی که در ارتکاز عقلائی و عرفی، مقدم است، اهمّ است

در برخی روایات آمده که مال دیگری را استفاده نکنید مگر به طیب نفس وی، پس تصرف در مال دیگران بدون رضایت آنها حرام است. از طرفی هم زید در حال غرق شدن است. برای نجات وی باید درب خانه عمرو شکسته شود، که عمرو هم راضی به شکستن درب خانه اش نیست. در ارتکاز عرف و عقلاء اهمّیت جان نسب به مال امری واضح است. در این صورت حفظ جان اهمّ از حفظ مال است و باید درب خانه عمرو شکسته شود و زید نجات داده شود.

این وجه از خود تکلیف استفاده می شود البته در صورتی که در ارتکازات عقلاء و عرف چنین چیزی باشد. مثلاً در مورد نماز و روزه، چنین ارتکازی نیست لذا نمی دانیم کدام اهمّ است. همچنین اگر یک طرف ارتکازی باشد، کافی نیست یعنی مثلاً در دوران بین نماز و انقاذ، ارتکازی بین عرف و عقلاء نیست. بله ممکن است از جای دیگری از شرع فهمیده شود که انقاذ نسبت به نماز هم اهمّ است، امّا در ارتکاز چنین مطلبی نیست. دلیل حجّیت این ارتکاز هم بنابر اماریت اطمینان است.

مرجح چهارم: تکلیف اسبق زماناً، مقدم است

در فقه معلوم و واضح است که با ثبوت هلال ماه رمضان، به تعداد روزهای ماه، وجوب روزه بر مکلف فعلی می شود. مثلاً اگر ماه سی روز باشد سی وجوب فعلی بر مکلف محقق می شود. مکلف هم ممکن است تمام تکالیف را اتیان یا معصیت کند و یا فقط برخی را اتیان کند. فرض کنیم شخصی تکویناً عاجز است و دو روز متوالی را نمی تواند روزه بگیرد. اگر دو روز اول را در نظر بگیریم، این شخص روز اول را می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز دوم را روزه نگیرد. و روز دوم را هم می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز اول را روزه نگیرد. بر این شخص روز اول و روز سوم، وجوب فعلی دارد. در این صورت وجوب روز اول مقدم است زیرا تکلیف اسبق زماناً می باشد (این مثالی برای واجب معلّق می باشد). کسی که این مرجّح را قبول ندارد قائل است مکلف مخیّر است روز اول یا دوم را روزه بگیرد.

به مناسبت می گوییم مثالهایی برای این بحث، ذکر شده است که صحیح نیستند و داخل در این بحث نیستند. مثلاً گفته شده یک مثال برای این بحث این است که شخصی می خواهد نماز صبح بخواند، و قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. چنین شخصی وظیفه دارد یک رکعت را قائماً بخواند. برخی گفته اند مخیّر است که در رکعت اول

یا دوم، قائم باشد. برخی هم گفته اند واجب است رکعت اول را قائماً بخواند. امّا این مثال از بحث ما خارج است زیرا بحث تزاحم در جایی است که دو تکلیف باشد. امّا چنین شخصی فقط یک تکلیف دارد، البته سه احتمال در مورد آن تکلیف هست: یا نمازی که رکعت اولش قائم است. یا نمازی که رکعت دومش قائم است، و یا جامع بین اینکه رکعت اول یا دوم قائم باشد. اگر دلیلی نباشد نوبت به اصل عملی می رسد، که در این مورد دوران امر بین اقلّ و اکثر است و با برائت از اکثر، ثابت می شود که شخص مخیّر است که هر کدام را قائم باشد.

ج۷ ۹۴/۰۶/۲۵

دلیل ترجیح به اسبق زمانی

شهید صدر فرموده اند مرجّح چهارم یعنی تقدم اسبق زمانی، در دو فرضی که قدرت شرعی باشد، وجود دارد؛ پس اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، مثلاً روزه امروز نسبت به فردا، که فرضاً قدرت در هر دو وجوب، شرط عقلی است و دخالتی در ملاک ندارد. در این صورت مکلّف مخیّر است. امّا اگر قدرت در دو تکلیف شرعی باشد، یعنی قدرت در ملاک تکلیف دخیل باشد، در این صورت در دو حالت، اسبق زمانی مقدم خواهد بود:

الف. حالت اول اینکه قدرت به معنی قدرت تکوینی بر عمل حین عمل باشد، نه اینکه قدرت اعمّ ولو در زمان سابق باشد، در این حالت باید سابق مقدم شود. زیرا وقتی قدرت هست، هم تکلیف امتثال شده است هم ملاک تحصیل شده است، و بر صوم روز دوم هم که قدرت ندارد پس صوم روز دوم اصلاً ملاکی ندارد. امّا اگر روز اول را ترک کند، ملاک داشته و ترک شده (قدرت شرعی است)، لذا ملاک از وی فوت شده است. عقل حکم می کند کاری انجام شود که ملاکی فوت نشود.

ب. حالت دوم اینکه شرط تکلیف، عدم اشتغال به واجب مزاحمی که مقارن یا متقدم است (نه متأخّر)، باشد. در این حالت هم با روزه روز اول نه تکلیف و نه ملاک فوت نمی شود. یعنی چون قید عقلی نیست بلکه به ید شارع است می تواند چنین قیدی قرار دهد، که در این صورت هم با اتیان اقدم زمانی، موضوع تکلیف متأخّر، مرتفع می شود. پس بازهم مقدم زمانی، ترجیح دارد[1].

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۸۷: «*وتحقیق الکلام فی ذلک: إنّه إذا کان الواجبان مشروطین بالقدرة العقلیّة، بأن لم تکن القدرة دخیلة فی الملاک، فلا موجب للترجیح بالأسبقیّة زماناً، فلو کانا متساویین فی الأهمّیّة تمّ التوارد من کلا الطرفین؛ إذ المقیّد اللّبیّ نسبته إلیهما علی حدٍّ سواء، وهو عدم الانشغال بضدّ مساو أو أهمّ. ولو کان أحدهما أهمّ فلا محالة هو الذی ـ بامتثاله ـ یرفع موضوع الآخر، لتقیّده عقلا بعدم الانشغال بضدّ مساو أو أهمّ، دون العکس. وإذا کانا مشروطین بالقدرة الشرعیّة صحّ الترجیح بالأسبقیّة زماناً فی صورتین: الصورة الأُولی أن یُفرض أنّ القدرة الدخیلة فی ملاک الواجب کانت عبارة عن القدرة التکوینیّة علی الواجب فی ظرفه، لا القدرة التکوینیّة علیه مطلقاً ولو بلحاظ زمان سابق. وحینئذ فلو*

تحقیق مطلب در مورد ترجیح به اسبقیت زمانی

تحقیق مطلب این است که باید دو صورت به طور مستقل بررسی شوند:

الف. گاهی اسبقیت مربوط به زمان فعلیت تکلیف است، مانند نماز در ضیق وقت و ازاله که تکلیف به نماز عند الزوال فعلی می شود و تکلیف به ازاله زمانی فعلی می شود که مسجد متنجس شود. مثلاً اگر عند الزوال مسجد طاهر و در آخر وقت نجس شود، اول وجوب نماز و بعد وجوب ازاله می آید. در این صورت اسبقیت ملاک نیست. یعنی مکلف، مخیّر است بین دو تکلیف، و زمان هر دو یکی است.

ب. امّا گاهی زمان واجب اسبق است (زمان وجوب اسبق باشد یا نباشد) مانند وجوب صوم روز اول و وجوب روز دوم، که تا ماه رمضان داخل شود وجوب هر دو روز فعلی می شود. امّا زمان صیام روز اول اسبق است نسبت به صیام روز دوم. در این فرض شهید صدر فرمودند اگر قدرت عقلی باشد مخیّر هستیم. امّا ما اسبقیت را مرجّح می دانیم و وظیفه را روزه روز اول می دانیم که موضوع روزه برای روز دوم باقی نمی ماند. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که شرطیت آن عقلاً اخذ شده است نه اینکه شارع اخذ کرده باشد. چه قدرتی شرط است؟ قدرت حین عمل شرط است. با آمدن روز اول، قدرت بر صیام روز اول هست حتی اگر روز دوم هم روزه بگیرد این قدرت بر صیام روز اول از بین نرفته است. یعنی قدرت تکوینی هست ولو ترک شود.

در علم اصول می آید که اگر موضوع محقق شود بر ما لازم نیست موضوع را حفظ کنیم، امّا نمی توانیم موضوع را از بین ببریم. مثلاً اگر حیوانی می خواهد آب را بریزد، و من می توانم اقدام کنم، باید جلوی وی را بگیرم. اگر کسی آب دارد و می خواهد استفاده کند، و اگر من بگویم آب را به من بده می دهد، در این صورت لازم نیست موضوع را حفظ کنم و در خواست آب کنم. ملاک این است که عرفاً رفع موضوع مستند به مکلف نشود. مثلاً اگر وضو نگیرد آب تبخیر می شود، در این صورت باید وضو بگیرد.

أتی بالواجب الأوّل لم یخسّر المولی شیئاً من الملاکین؛ فإنّ ملاک الواجب الأوّل قد حصل، وملاک الواجب الثانی قد ارتفع موضوعاً؛ لإنّه فی زمانه أصبح عاجزاً تکویناً. بینما لو عکس الأمر فقد خسّر المولی ملاک الواجب الأوّل؛ لإنّه کان قادراً حینه. الصورة الثانیة أن یُفرض إنّه من الدخیل فی الملاک أیضاً القدرة بمعنی عدم الانشغال بواجب آخر مزاحم، لکن کان الدخیل عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون المتأخّر، وهذا أمر معقول؛ فإنّ هذا لیس شأنه شأن القید اللّبیّ الذی نسبته إلی الواجبَین علی حدٍّ سواء، وإنّما هو تقیید شرعیّ أمره بید الشارع، فقد یکون القید هو عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون اللاحق، فیصبح الواجب السابق بامتثاله رافعاً لموضوع الواجب اللاحق، دون العکس هذا، والعکس أیضاً معقول، إلاّ إنّه غیر عرفیّ».

با توجه به این مقدمه، اگر روز اول روزه بگیرد قدرت فردا از دست می رود. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که با روزه امروز قدرت حین عمل بر صیام فردا نخواهد بود. پس با روزه گرفتن قدرت از بین می رود و چون قیدی عقلی است، دلیلی نداریم که این قدرت باید حفظ شود! بله اگر قرصی بخورد که قدرت فردا از بین برود این جائز نیست. به عبارت دیگر قدرتی که صرف امتثال شود، و در عین حال قدرت بر تکلیف دیگری را از بین ببرد، دلیلی بر حفظ این قدرت نیست. لذا وقتی قدرت بر امروز دارد باید روزه بگیرد و تنها مانع متصور همان حفظ قدرت برای روزه فردا است که گفتیم حفظ این قدرت (حفظ موضوع)، دلیل ندارد.

ج۸ ۹۴/۰۶/۲۸

تنبیهات باب تزاحم

بحث از تفاوت باب تزاحم و تعارض، و بحث از احکام تزاحم، به پایان رسید. اکنون نیاز است تنبیهاتی در مورد تزاحم مطرح شود:

تنبیه اول: گاهی امر به مهمّ، ترتّبی نیست

در بحث تقدّم اهمّ نسبت به مهمّ گفته شد امر به اهمّ مقدم است و در مورد مهمّ، امر ترتّبی وجود دارد (اگر هر دو مساوی باشند امر به هر دو تکلیف، ترتّبی خواهد بود). امّا شهید صدر دو مورد را استثناء نموده اند، یعنی امر به اهمّ مقدّم می شود امّا امر ترتّبی به مهمّ هم نداریم[1]:

الف. اول اینکه دو تکلیف مزاحم باشند در حالیکه تکلیف اهمّ مشروط به قدرت عقلی باشد، و تکلیف مهمّ مشروط به قدرت شرعی باشد، و شرط آن عدم تکلیف فعلی به واجب مزاحم باشد. در این حالت امر ترتّبی به مهمّ هم نداریم زیرا با وجود تکلیف فعلی به اهمّ، تکلیف مهمّ اصلاً ملاکی ندارد تا امر ترتّبی داشته باشد.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۹۱: «*الأمر الأوّل: إنّه متی ما تقدّم أحد المتزاحمین علی الآخر بأحد المرجّحات، فبشکل عامّ قد ثبت فیما سبق عدم استحالة الأمر بالآخر علی نحو الترتّب ـ أی: الأمر به مشروطاً بترک الأوّل ـ إلاّ إنّه قد تتّفق استحالة هذا الترتّب لنکتة خاصّة. والضابط الصحیح عندنا فی إمکانه واستحالته لنکات خاصّة هو: إنّه یصحّ الترتّب فی الواجبین المتزاحمین بشرطین: الشرط الأوّل أن لا یکون الواجب الآخر مشروطاً بالقدرة الشرعیّة، بمعنی عدم توجّه واجب آخر مزاحم له إلیه، فإن کان کذلک لم یتمّ الأمر به مترتّباً علی ترک الواجب الأوّل؛ لإنّه علی أیّ حال مأمور بالواجب الأوّل، فشرط الواجب الثانی غیر حاصل. أمّا إذا کان مشروطاً بالقدرة الشرعیّة، بمعنی عدم الاشتغال بواجب آخر، أو لم یکن مشروطاً إلاّ بالقدرة العقلیّة ثبت الأمر به بنحو الترتّب، مع توفّر الشرط الثانی. الشرط الثانی أن لا یکون ترک امتثال الواجب الأوّل ملازماً لموافقة الثانی، کما لو کان الواجبان من الضدّین اللذین لا ثالث لهما کالحرکة والسکون ـ لو قلنا بأنّهما من الضدّین اللذین لا ثالث لهما ـ فإن کان کذلک لم یصحّ الأمر بالثانی علی تقدیر ترک الأوّل؛ إذ علی هذا التقدیر یکون الثانی ضروریّاً، فلا یعقل البعث نحوه. هذا هو الضابط الصحیح فی المقام*».

این استثناء صحیح است. به دلیل اینکه با وجود آن شرط، دیگرتزاحمی نیست. در واقع این مثال خروج از باب تزاحم است، نه اینکه متزاحمین باشند و امر ترتّبی به مهم نباشد.

ب. اگر دو تکلیف، ضدّان لا ثالث لهما باشند، امر ترتّبی به مهمّ نداریم. زیرا با معصیت تکلیف راجح، ضدّ دیگر محقّق می شود. مانند حرکت و سکون، که جسم حرکت نکند، سکون محقق می شود. در این صورت، امر ترتّبی معنی ندارد. زیرا معنی ندارد که گفته شود علی تقدیر ترک حرکت، باید سکون را اختیار کنی! یعنی سکون به خودی خود محقق می شود، و امر به آن بی فائده خواهد بود.

این استثناء هم صحیح است. زیرا در فرض تکلیف به حرکت، نمی شود تکلیف به سکون شود. امّا دو تکلیف به سکون و حرکت در یک زمان شده است که با هم تزاحم دارند. به عبارت دیگر قید تکلیف به سکون محقق نشده است تا تکلیف به مهمّ هم در آن زمان باشد[۱].

تنبیه دوم: تزاحم در واجبات ضمنی

در علم اصول واجب یا مستقل است مانند نماز، و روزه و مانند آنها؛ و یا ضمنی است مانند قرائت و سجده و مانند آن؛ همینطور واجب مستقل تقسیم به نفسی و غیری می شود. مراد از واجب ضمنی در این بحث، اعمّ از ضمنی و مستقل غیری است. بحث در این است که در واجب ضمنی هم تزاحم هست؟ مثلاً شخصی می خواهد نماز بخواند امّا قدرت بر یکی از رکوع و سجده دارد، یا مثلاً اگر قیام کند قدرت بر قرائت ندارد (در حال ایستاده نمی تواند قرائت کند)، یا مثلاً قدرت بر یک قیام دارد یا در رکعت اول یا در رکعت دوم؛ که این مثال ها در واجب ضمنی است. مثال دیگر اینکه کسی قدرت بر وضو و تطهیر لباس برای نماز، هر دو باهم ندارد. یعنی اگر آب را در یکی از آنها مصرف کند، قدرت بر دیگری ندارد. و یا مثلاً کسی وضو دارد امّا بدن و لباسش نجس است، و با صرف آب در تطهیر یکی از آنها، قدرت بر دیگری ندارد؛ که این مثال ها در واجب غیری است. آیا این مثال ها، تزاحم است یا به تعارض برمی گردد؟ مرحوم میرزا قائلند همانطور که در واجبات مستقل تزاحمی بود که به تعارض برنمی گردد، در واجب ضمنی هم تزاحم هست که به تعارض برنمی گردد. امّا محقّق خوئی قائلند در واجب ضمنی دائماً تزاحم به تعارض برمی گردد.

عدم وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

محقق خوئی با توجه به سه مقدمه فرموده اند در واجبات ضمنیه، تزاحم دائماً به تعارض برمی گردد:

---

۱. ظاهراً این هم خروج از بحث تزاحم است، زیرا در یک زمان دو تکلیف فعلی نداریم.

الف. واجب ضمنی یک اصطلاح است نه اینکه حقیقةً وجوبی باشد و واجبی باشد! یعنی تحلیل عقلی یک واجب است. مثلاً وجوب به نماز تعلّق گرفته است که تحلیل می شود به وجوب های ضمنی، که مثلاً ده وجوب ضمنی هست. اگر دقّت شود یک وجوب بیشتر نیست که آن هم به مجموع تعلّق گرفته است (یعنی شارع یک طلب بیشتر ندارد)، امّا عقل ما این طلب واحد را به ده جزء تحلیل می کند. مانند مدلول تضمنی و مطابقی در منطق، که دلالت تضمنی تحلیلی است. مثلاً لفظ انسان سه مدلول حیوان و ناطق و انسان ندارد بلکه یک مدلول هست که عقل ما تحلیلش می کند به دو مدلول، که به آنها مدلول تضمنی گفته می شود.

ب. در هر مرکّب اگر قدرت بر اجزاء یا حتی یک جزء نباشد، قاعده اولیه سقوط آن مرکب است زیرا قدرت بر مجموع نیست و قدرت هم شرط تکلیف است. پس در نماز مثلاً اگر قدرت بر ایجاد ده جزء یا حتی یک جزء نباشد، تکلیف ساقط است. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است. لذا وقتی قدرت بر رکوع نیست معنی ندارد تکلیف به مجموعه ده جزئی که یکی از آنها رکوع است، بشود. تفاوتی هم ندارد که جزء غیر مقدور، معیّن باشد مثلاً رکوع رکعت اول باشد، و یا نامعیّن باشد مثلاً فقط در یک رکعت می تواند رکوع کند. لذا این قاعده اولیه هست که اگر بر مرکبی تماماً یا بعضاً و معیّناً یا غیرمعیّناً، قدرت نباشد آن تکلیف ساقط می شود. پس اگر تکلیفی به باقی اجزاء باشد، قطعاً تکلیف جدیدی خواهد بود. یعنی شخصی که قادر بر رکوع نیست مکلف به تکلیف جدیدی به نماز بدون رکوع می شود. البته تکلیف جدید نیاز به دلیل دارد، که در نماز، فقهاء قائل به وجود چنین دلیل هستند. این مقدمه واضح است.

ج. مقدمه بعد اینکه برخی خطابات بیان شرطیت یا جزئیت دارند، مثلاً «لاصلاة الا بطهور»، و یا «لاصلاة الا بفاتحة الکتاب». این خطابات مبیّن شرط و جزء هستند، که اطلاق دارند یعنی هم شامل عاجز و هم شامل قادر می شوند. زیرا با وجود اینکه تکلیف عاجز قبیح است، امّا می شود شرط صحّت نماز حتی از عاجز، طهارت باشد! نهایتاً تکلیف نسبت به عاجز از طهارت، ساقط می شود. یعنی دلیل وجوب نماز با طهارت، شامل عاجز نیست زیرا تکلیف عاجز قبیح است. امّا اینکه ادله شرطیت هم شامل عاجز شوند، قبحی ندارد. پس مقتضای ادله شرائط و موانع اطلاق دارد و شامل عاجز و قادر می شود.

ج۹ ۹۴/۰۶/۲۹

با توجه به مقدماتی که محقق خوئی فرمودند، یعنی اول اینکه در واجب ضمنی فقط یک وجوب به مجموعه هست. و دوم اینکه با عجز از یک جزء یا تمام اجزاء، امر به مرکب ساقط می شود. مقدمه سوم هم اینکه دلیل شرطیت یا جزئیت می تواند شامل عاجز هم بشود. مثلاً فاتحه جزء نماز است امّا اگر عاجز بود نماز ساقط است.

نتیجه این مقدمات در ضمن یک مثال این می شود که مثلاً مکلّفی فقط قدرت بر رکوع یا سجود دارد. یعنی با اتیان یکی، قدرت بر دیگری ندارد. تکلیف به نماز طبق مقدمه دوم، از وی ساقط است. یعنی مکلف به نماز ده جزئی نیست. امّا از خارج می دانیم و دلیل داریم که نماز از واجباتی است که با عجز از هر جزء یا شرطش، ساقط نمی شود بلکه تکلیف به ما بقی (که قدرت بر آن وجود دارد) هست. یعنی قاعده میسور در نماز مورد قبول است و فقهاء نوعاً در نماز این قاعده را قبول دارند. تکلیف موجود با توجه به عجز شخص، به لحاظ عالم ثبوت از سه صورت خارج نیست: اول اینکه مکلف به نماز با رکوع بدون سجده باشد؛ دوم اینکه مکلف به نماز با سجده بدون رکوع باشد؛ و سوم اینکه مکلف به جامع بین نماز فقط با رکوع، و یا نماز فقط با سجود باشد؛

محقق خوئی فرموده اند با رجوع به دلیل جزئیت رکوع و سجود، اگر یکی از آنها اطلاق داشته باشد یعنی شامل عاجز هم بشود، و دیگری اطلاق نداشته باشد، اخذ به دلیل مطلق می شود. مثلاً اگر اطلاق در دلیل رکوع باشد و در دلیل سجود نباشد، فتوای به نماز با رکوع داده می شود. اگر هم بالعکس باشد فتوای به نماز با سجود داده می شود. اگر هر دو دلیل مطلق باشند یا هیچیک اطلاقی نداشته باشند، نتیجه تعارض و تساقط می شود، و نوبت به اصل عملی می رسد. در مانند نماز چون خارجاً علم به عدم سقوط نماز هست، علم اجمالی سه طرف دارد. از دو طرف برائت جاری می شود یعنی برائت از وجوب نماز با رکوع و وجوب نماز با سجود جاری شده و تخییر بین نماز با رکوع و سجده می شود. یعنی برائت از تعیین که همان اکثر است جاری می شود.

این فرمایش محقق خوئی است که در واجبات ضمنیه دائماً تزاحم را به تعارض برمی گردانند، یعنی احکام تعارض جاری را می کنند که اگر اطلاق در یک طرف باشد به آن اخذ می شود و اگر در دو طرف باشد یا در هیچیک نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد[1].

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۱۱۱:«*ولکنّه توهم خاطئ ولم یطابق الواقع، والوجه فی ذلک هو أ نّه لا شبهة فی أنّ الأمر المتعلق بالمجموع المرکب من الجزء المتعذر یسقط بتعذره لا محالة، ضرورة أ نّه لا یعقل بقاؤه، کما إذا فرضنا أنّ للمرکب عشرة أجزاء مثلًا، وتعلق الأمر بها بعنوان کونها مقدورة، فعندئذ إذا فرض سقوط أحد أجزائه وتعذّره، فلا إشکال فی سقوط الأمر المتعلق بمجموع العشرة، بداهة استحالة بقائه، لاستلزامه التکلیف بالمحال وبغیر المقدور، وأمّا الأمر المتعلق بالتسع الباقیة فهو أمر آخر لا الأمر الأوّل، لفرض أ نّه متعلق بالمرکب من عشرة أجزاء، لا بالمرکب من التسعة، وهذا واضح. وأمّا إذا تعذر أحد جزأین منها لا بعینه، بأن تردد الأمر بین کون المتعذر هذا أو ذاک فأیضاً لا شبهة فی سقوط الأمر المتعلق بالمجموع، لفرض عدم قدرة المکلف علیه، ومعه یستحیل بقاء أمره، لاستلزامه التکلیف بغیر المقدور. وعلیه فلا محالة نشک فی أنّ المجعول الأوّلی فی هذا الحال أیّ شیء، هل هو جزئیة هذا أو جزئیة ذاک، أو أ نّه جزئیة الجامع بینهما بلا خصوصیة لهذا ولا لذاک، فإذن لامحالة یدخل المقام فی باب التعارض، فیرجع إلی أحکامه وقواعده. وبتعبیر واضح: أ نّه لا شبهة فی سقوط الأمر المتعلق بالمجموع المرکب من عشرة أجزاء مثلًا بتعذر جزئه وسقوطه واستحالة بقائه کما عرفت، ولا فرق فی ذلک بین أن یکون المتعذر معیّناً أو غیر معیّن کما هو واضح، ومن المعلوم أنّ بسقوطه– الأمر– یسقط جمیع الأوامر الضمنیة المتعلقة بأجزائه، لفرض أنّ تلک الأوامر عین ذلک الأمر المتعلق بالمجموع، فلا یعقل بقاؤها مع سقوطه. وتخیّل أنّ الساقط فی هذا الفرض إنّما هو خصوص الأمر الضمنی المتعلق بالجزء المتعذر دون البقیة خیال فاسد جداً، ضرورة أنّ الأمر المتعلق بالمجموع لا یخلو من أن یکون باقیاً فی هذا الحال أو ساقطاً. فعلی الفرض الأوّل لا یعقل سقوطه، لفرض أنّه حصة منه،*

اجرای احکام تزاحم در واجبات ضمنیه

فرمایش ایشان را قبول داریم که باید به دلیل جزئیت و شرطیت رجوع شود. و قبول داریم که اگر یک دلیل اطلاق داشت به آن اخذ می شود. امّا اگر اطلاقی نباشد قبل از اصل عملی باید کار دیگری کرد. به عبارت دیگر در دو مورد به اصل عملی مراجعه نمی شود:

الف. اگر یکی از دو دلیل دارای اهمّیت باشد. مثلاً حجّ از واجبات است که نسبت به جواب سلام که واجب دیگری است، اهمّ است. هیمنطور که در واجبات مستقله برخی نسبت به برخی اهمّ هستند، در واجبات ضمنیه هم برخی نسبت به برخی اهمّ هستند. البته از ادله استفاده می شود که برخی اجزاء اهمّ هستند مثلاً رکوع از قرائت مهمّتر است. لذا باید جزء اهمّ اتیان شود. مثلاً یکی از اجزای نماز قیام در حال قرائت است. امّا با قیام، قدرت با قرائت ندارد، در این صورت امر دائر بین نماز قائماً با بدون قرائت، و بین نماز با قرائت بدون قیام، است. طبق نظر محقق خوئی باید مخیّر باشیم. امّا اگر گفتیم یکی اهمّیت بیشتری دارد مثلاً در ذهن عرف، قیام از حالات قرائت است. چون یکی از حالات دیگری است خودِ قرائت اهمّ از قیام است. لذا نوبت به اصل عملی نمی رسد بلکه باید نماز با قرائت نشسته بخواند. به عبارت دیگر این مورد از باب تزاحم خارج است چون یک تکلیف هست، امّا احکام تزاحم در این مورد هم جاری است. زیرا دلیل بر وجوب نماز ده جزئی، قطعاً ساقط شده است، چون عاجز از نماز ده جزئی است. امّا علم به تکلیف جدید داریم، به چه تکلیف شده است؟ به نماز مقدور یعنی نماز نُه جزئی. یعنی از ده جزء باید یک جزء حذف شود، این جزء متعیّن نیست زیرا خصوص قیام، غیر مقدور نیست و خصوص قرائت غیر مقدور نیست. بلکه احدهما غیر مقدور است. فهم عرفی در جزئی که باید حذف شود آیا اختیار است؟ یا حذف چیزی که اهمّیت کمتری دارد؟ فهم عرفی حذف چیزی است که اهمّیت کمتری دارد. این فهم عرفی در ظهورات تأثیر دارد که شارع هم باید در خطابات خود، این فهم عرفی را لحاظ نماید. در موالی عرفیه هم باید جزء اهمّ اتیان شود مثلاً مولی گفته آبگوشت بیاور، امّا با خرید نخود قدرت بر خرید ربّ ندارد، در این صورت فهم عرفی این است که باید نخود بخرد.

فمع بقائه لا محالة هو باق. وعلى الفرض الثانی سقط الأمر الضمنی عن الجمیع، لا عن خصوص المتعذر، لما عرفت من حدیث العینیة، وهذا معنى ارتباطیة الأوامر الضمنیة بعضها مع بعض الآخر ارتباطاً ذاتیاً. ولکن حیث قد عرفت استحالة الفرض الأوّل فی هذا الحال، فلا محالة یتعین الالتزام بالفرض الثانی. نعم، ثبت الأمر للباقی بعد سقوطه عن المجموع بمقتضى اختصاص جزئیة المتعذر بحال القدرة، فانّ قضیة ذلک سقوط جزئیته فی حال التعذر واقعاً، ولازمه ثبوت الأمر للباقی، وبما أنّ الباقی فی هذا الفرض مردد بین المرکب من هذا أو ذاک، فلا محالة لا نعلم أنّ المجعول جزئیة هذا له أو ذاک أو جزئیة الجامع بینهما، بعد عدم إمکان کون المجعول جزئیة کلیهما معاً، فإذن لا محالة تقع المعارضة بین دلیلیهما فیرجع إلى قواعد بابها، فإن کان أحدهما عاماً والآخر مطلقاً، فیقدّم العام على المطلق، وإن کان کلاهما عاماً فیرجع إلى مرجحات باب التعارض، وإن کان کلاهما مطلقاً فیسقطان معاً، فیرجع إلى الأصل العملی ومقتضاه عدم اعتبار خصوصیة هذا وذاک، فتکون النتیجة جزئیة الجامع».

ب. اگر دو جزء مساوی باشند، و یکی تقدّم زمانی دارد. مثلاً قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. ترجیحی بین قیام رکعت اول و دوم نیست. امّا زمان قیام رکعت اول، اسبق است. در این مورد هم باید نماز را در رکعت اول قائماً و در رکعت بعد جالساً بخواند. زیرا دلیل بر وجوب ما بقی این است که اتیان به مقدور شود، و در قیام رکعت اول قدرت هست حتی اگر در رکعت دوم قائماً بخواند. به عبارت دیگر رکعت دوم کاری به رکعت اول ندارد. در رکعت اول قدرت بر قیام هست ولو رکعت دوم را قائماً بخواند. بله اکنون که رکعت اول خوانده نشده است قیام رکعت دوم هم مقدور است امّا حفظ قدرت لازم نیست.

بله اگر اهمّ یا اسبق نباشد، نوبت به رجوع به اصل عملی می رسد.

ج۱۰ ۹۴/۰۶/۳۱

محقق خوئی فرمودند باید دلیل جزئیت رکوع و سجود ملاحظه شود لذا تزاحم به تعارض برمی گردد. در دلیل جزئیت یا هر دو مطلق اند یا یکی مطلق است و یا هر دو اجمال دارند. اگر هر دو مطلق یا مجمل باشند باید به اصل عملی رجوع کرد. وقتی سه احتمال هست (نماز با رکوع، یا نماز با سجود، یا جامع)، برائت از نماز با رکوع معیّناً، و از نماز با سجود معیّناً، جاری می شود که نتیجه تخییر می شود. اگر هم فقط یک دلیل اطلاق داشته باشد به همان اخذ می شود.

گفتیم در دو صورت رجوع به اصلی عملی نمی شود. اگر یکی از جزئین اهمّ یا اسبق باشد، نوبت به اصل عملی نمی رسد. امّا اگر اهمّ یا اسبق نباشد، رجوع به اصل عملی می شود. اگر یکی اهمّ یا اسبق باشد، موجب تقیید اطلاق دلیل دیگر می شود. اگر هم این ارتکاز، قید نزند (مثلاً اطلاقی نباشد)، دلیل «الصلاة لاتترک بحال»، ظهور در نماز با جزء اهمّ پیدا می کند.

تنبیه سوم: تزاحم بین حجّ و نذر

جماعتی از فقهاء فرموده اند اگر شخصی قبل از فعلیت حجّ، نذری کند که با وفای به آن، قدرت بر حجّ نباشد، در این مورد نذر مانع فعلیت حجّ می شود. در مسئله زمان فعلیت وجوب حجّ دو قول است: اول آنِ استطاعت؛ و دوم وقتی استطاعت باشد و اشهر حجّ (شوال و ذی القعده و ذی الحجّة) داخل شوند؛ قائلین قول دوم قائل به انحلال هستند یعنی در هر سال یک وجوب هست. امّا قائلین به قول اول دو دسته اند، برخی قائل به انحلال اند مانند محقق تبریزی، و برخی مانند محقق خوئی قائل به انحلال نیستند که ما هم تابع ایشان هستیم.

در مثال مذکور وقتی بعد از نذر مستطیع شود، وجوب وفای به نذر مقدم است و وجوب حجّ فعلی نمی شود. قائلین به ترتّب می گویند با مخالفت وفای به نذر، وجوب حجّ فعلی می شود. یعنی امر ترتّبی به حجّ هست.

دلیل این کلام فقهاء چیست، در حالیکه از بدیهیات است که وجوب حجّ اهمّ از وفای به نذر است. در آیات آمده «و من کفر ...» که تارک حجّ را کافر معرفی نموده است (البته مراد کفر عملی است)، و در روایات آمده تارک حجّ حین موت جزء مسلمین نیست! در اهمّیت حجّ نسبت به وفای به نذر جای تردید نیست. معروف است که صاحب جواهر هم در اشهر حجّ نذر داشته اند که حجّ بر ایشان واجب نشود.

دلیل تقدّم وجوب نذر بر وجوب حجّ

دو وجه برای تقدیم وجوب نذر بر وجوب حجّ ذکر شده است، که آنها را بررسی می کنیم:

وجه اول: قدرت در نذر شرعی، و در حجّ عقلی است

برخی گفته اند قدرت مشروط در حجّ، قدرت شرعی است؛ در حالیکه قدرت مشروط در نذر، قدرت عقلی است. در مرجّحات باب تزاحم گفتیم در این حالت واجب مشروط به قدرت عقلی مقدم است (هر تکلیفی مشروط به قدرت است که اگر این قدرت در ملاک دخیل نباشد، قدرت عقلی است. و اگر در ملاک دخیل باشد قدرت شرعی است). با توجه به این نکته نذر مقدم بر حجّ می شود. دلیل شرعی بودن قدرت بر حجّ این است که در دلیل حجّ، قدرت اخذ شده است «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا»؛ و در نذر هم قدرت عقلی است زیرا در دلیل نذر اخذ نشده است؛

اشکال اول: عدم اخذ قدرت در خطاب، موجب عقلی بودن آن نیست

همانطور که قبلاً گفته شد، از عدم اخذ قدرت در تکلیف (دلیل حکم شرعی) نمی شود نتیجه گرفت قدرت عقلی است! پس نمی توان گفت در وجوب نذر، قدرت عقلی است.

اشکال دوم: قدرت تکوینی عقلی بر شرعی مقدّم نیست

تقدم تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی، در جایی است که مراد از قدرت، قدرت تکوینی بر خودِ فعل نباشد. بلکه اگر مراد از قدرت یا معنای دوم (عدم اشتغال به واجب مزاحم)، و یا معنای سوم (عدم تکلیف به واجب مزاحم) باشد، تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی می شود. در حجّ هم قدرت تکوینی بر حجّ مراد است. زیرا «من استطاع الی الحجّ» آمده است یعنی قدرت بر حجّ داشته باشد.

در بحث ما هم فرض این است که قدرت تکوینی بر حجّ دارد حتی اگر به نذر وفاء کند، قدرت تکوینی حین عمل داشته است.

وجه دوم: وجوب نذر، قبل از وجوب حجّ است

وجه دوم اسبقیت است. وجوب نذر هنگام نذر کردن، فعلی می شود. وجوب حجّ بعد از استطاعت یا بعد از اشهر حجّ فعلی می شود. پس وجوب نذر زودتر فعلی شده است (وجوب نذر تعلیقی است یا مشروط؟ یعنی اگر سه شنبه نذر کرد روزه جمعه روزه بگیرد، وجوب صوم از امروز می آید تا وجوب تعلیقی باشد یا روزه جمعه فعلی می شود تا مشروط باشد. ما به تبع مشهور، قائل به تعلیق هستیم لذا وجوب نذر از الآن فعلی است). در مرجّحات باب تزاحم گفته شد تکلیف اسبق زماناً مقدم است.

اشکال: تکلیف اسبق با شرائط مفقود در مقام، مقدم است

تکلیف اسبق با دو شرط مقدم می شود که هر دو شرط در بحث ما، منتفی است:

الف. شرط اول این است که زمان واجب اسبق باشد، نه زمان وجوب؛ امّا زمان واجب در حجّ و نذر یکی است یعنی زمان هر دو واجب، روز عرفه است (البته اگر نذر کند که آخر ذی القعده در کربلا باشد، که دیگر نمی تواند به حجّ برسد، این شرط محقق است، یعنی زمان واجب در نذر اسبق است).

ب. شرط دوم اینکه واجب متأخّر زمانی، اهمّ نباشد؛ امّا حجّ به مراتب اهمّ از نذر است. بله وفای به نذر هم به نحو وجوب ترتّبی واجب است.

ج۱۱ ۹۴/۰۷/۰۵

الفصل السادس: الامر بعد العلم بانتفاء شرطه

اگر آمر علم به انتفاء شرط داشته باشد، می تواند امر کند؟ ابتداءً می گوییم همانطور که حکم سه مرحله دارد، امر هم سه مرحله دارد: اول مرحله تشریع یا جعل است؛ دوم مرحله جعل یا حکم کلی است؛ و سوم مرحله مجعول یا حکم جزئی است؛ در ما نحن فیه، آمر که علم به انتفاء شرط دارد، شرط کدام مرحله است؟ مراد شرط مجعول است زیرا با انعدام شرط تشریع معلوم است تشریع محال است، و با نبودن شرط جعل معلوم است که جعل محال است. پس مراد همان شرط مجعول است. سوال این است که آمر علم دارد که شرط مجعول نیست و موجود هم نخواهد شد، آیا می تواند امر کند؟

در دو مورد علم به انتفاء شرط وجود دارد

در دو مورد، شرط مجعول منتفی است:

الف. تحقق شرط در خارج عقلاً محال باشد؛ مانند اجتماع ضدّین، مثلاً مولی بگوید «اذا اجتمع الضدّان فعلیک التصدّق». شرط وجوب فعلی یا مجعول همان اجتماع ضدّین است. این چنین جعلی ممکن است؟

ب. شرط عقلاً محال نیست امّا استحالة عادی دارد؛ مثلاً مولی بگوید «من اکل نجاسته فعلیه التصدّق». این کار مورد تنفر طبع انسان است، و انسان عاقل این کار را انجام نمی دهد. این امر محال عادی است. این چنین تکلیفی ممکن است؟

جواب این مسأله، از مبنای در حقیقت امر معلوم می شود

برای جواب دادن به این مسأله ابتدا باید حقیقتِ تکلیف و امر و طلب معلوم شود. به عبارت دیگر با توجه به مبنای در بحث حقیقت امر، جواب این مسأله متفاوت خواهد بود. در حقیقت امر دو نظر معروف هست:

الف. حقیقت امر همان بعث به داعی ایجاد است؛ یعنی اگر مولی، کسی را بعث به داعی وجود فعل در خارج کند، امر محقق می شود.

بنا بر این مبنا، در مورد اول (که شرط محال عقلی است)، طلب کردن و امر کردن، عقلاً محال می شود. یعنی جایی که شرط محال عقلی است، نمی شود مولی کسی را امر به آن مشروط کند و داعی او بعث باشد، زیرا یقین دارد اجتماع ضدّین محال است. امّا در مورد دوم (که شرط محال عادی است، یعنی مولی می داند در خارج محقق نمی شود، امّا احتمال می دهد اتفاقاً رخ دهد)، امر ممکن است. یعنی مثلاً مولی می تواند بعث کند شخص را به تصدّق عند الاکل؛ به عبارت دیگر اگر مولی احتمال وقوع ندهد، نمی تواند امر کند. امّا اگر احتمال تحقّق بسیار ضعیف باشد (محال عادی باشد)، امر ممکن است.

ب. حقیقت امر، فقط بعث است به هر داعی که باشد؛ یعنی لازم نیست داعی ایجاد مأمور به باشد. مثلاً داعی مولی این نیست که عبد آب را بیاورد بلکه می خواهد ببیند عبد در برابر امر وی منبعث می شود یا نه، اگر بگوید آب بیاور هم این امر است. در این مورد داعی، اختبار و انکشاف حال است.

طبق این مبنا، در هر دو مورد، ممکن است مولی امر کند. غرض مولی مصلحتی است که در بعث و تحریک است. ما اصل تکلیف را بعث می دانیم، و نیازی نیست که به داعی ایجاد باشد. بعث همان انشاء بعث است، یعنی حقیقةً تحریک و انشاء است امّا وقتی فعلی می شود که موضوع آن محقق شود. البته توجه شود که گاهی داعی موجب خروج امر از بعث می شود (مثلاً امر به داعی تعجیز، موجب می شود اصلاً بعثی محقق نشود و «راه برو»

برای نشان دادن عدم قدرت بر راه رفتن، بعث ندارد)، که این موارد خارج از بحث است. امّا گاهی امر موجب بعث هست امّا داعی حقیقی ایجاد نیست مانند اختبار؛ مثلاً مورد دیگر جایی است که مولی یقین دارد در خارج عبد، آب نمی آورد، امّا می گوید «آب بیاور» به داعی اینکه مجازات وی موجّه شود. یعنی اگر امر نکند، عقاب عبد، عند العقلاء یا عقل قبیح است. امّا با این طلب عقوبت وی قبیح نیست.

تحقیق در مسأله: چنین امری ممکن است

ما امر را «بعث الغیر الی الفعل» می دانیم، چه داعی تحقق باشد چه غیر آن باشد. لذا اگر مولایی عبد خود را امر به تصدّق عند اجتماع ضدّین کند، ممکن است. فقط باید یک مصلحت در این نحوه امر کردن و بعث باشد. مثلاً ممکن است برای شناخت فقراء و راه تصدّق به آنها و مانند آن باشد. به هر حال اگر مصلحت باشد، امر کردن محال نیست. به عبارت دیگر در بحث ما که امکان یا استحالة است، قائل به امکان هستیم.

برای تنظیر بحثی مطرح می کنیم. در مورد شخص ناسی، نسبت به حکم شرب خمر، نظر مشهور عدم وجود تکلیف است زیرا لغو است. و نظر غیر مشهور این است که تکلیف فعلی، وجود دارد زیرا همین که مصلحتی در تکلیف باشد کافی است (در این مورد ممکن است مصلحت همین باشد که اگر حکم از ابتدا عمومی باشد درصد نسیان را هم کم می کند، امّا اگر از ابتدا حکم به صورت ضیق جعل شود درصد نسیان را کم نمی کند). این تکلیف ناسی هم مانند امر در جایی است که مولی علم به انتفاء شرط دارد.

البته ظاهراً چنین تکلیفی در شرع نداریم. فقط بحث از امکان چنین امری است. یعنی بحث ثبوتی است. این بحث ریشه کلامی دارد که اشاعره چنین امری را ممکن می دانسته اند.

ج۱۲ ۹۴/۰۷/۰۶

الفصل السابع: تعلق الامر بالطبعیة او الافراد

این مسأله از مسائل قدیم علم اصول است. برخی امر را متعلق به طبیعت و برخی به افراد می دانسته اند. هر گروه ادله ای داشته اند. در بین متأخّرین جواب این سوال مهم نیست (وقتی تفسیر این دو نظر گفته شود جواب این سوال بسیار واضح است). آنچه در این بحث اهمّیت دارد دو امر است: اول اینکه این سوال چه معنایی دارد؟ یعنی خودِ سوال از جواب آن اهمّیت بیشتری دارد. به عبارت دیگر معنای تعلق امر به طبیعت یا افراد آن چیست؛ امر دوم که دارای اهمّیت است، این است که ثمره این بحث چیست؟ یعنی آیا در یک مساله اصولی یا فقهی از آن استفاده می شود؟

الف. مراد از تعلّق امر به طبیعت یا به افراد

شهید صدر چهار تفسیر برای این سوال مطرح نموده اند. یعنی ممکن است اصولیون قدیم یکی از این چهار معنی را اراده کرده باشند:

تفسیر اول: تخییر عقلی یا شرعی

هر واجب افرادی دارد که مکلف باید یک فرد را ایجاد کند، امّا در اینکه کدام فرد را ایجاد کند مخیّر است. مثلاً نماز ظهر افراد متعددی دارد. نماز در خانه، در مسجد، در اول وقت، در آخر وقت، و هکذا. مکلّف مخیّر است هر کدام را ایجاد کند. یا مثلاً صوم شهر رمضان، در روز اول، افراد متعددی دارد. حقیقت روزه امساک بین الطلوع و الغروب است. طلوع شهر قم یا تبریز یا نجف، و یا غروب هر کدام می تواند حدّ روزه باشد. اختیار با مکلف است که کدام را انتخاب کند. البته اگر مکلف در قم باشد، نمی تواند طلوع و غروب نجف را ملاک قرار دهد. حتی می شود طلوع نجف تا غروب مشهد را صوم بگیرد. این تخییر عقلی است یا شرعی؟ این تخییر را برخی عقلی و برخی شرعی می دانند. قائل به تخییر عقلی می گوید، تکلیف به ایجاد طبیعی نماز ظهر در خارج تعلق گرفته است. امّا اینکه طبیعی در ضمن کدام فرد ایجاد شود، عقل می گوید طبیعی به ایجاد هر فردی موجود می شود. قائل به تخییر شرعی می گوید شارع ولو امر به نماز ظهر نموده است امّا این امر منحلّ به عدد افراد می شود. یعنی تمام افراد نماز ظهر واجب است امّا علی البدل است یعنی این فرد واجب است اگر باقی افراد را ترک کند (همان تفسیر در واجب تخییری در این مورد هم گفته شده است). این تخییر شرعی است زیرا خودِ شارع امر نموده است. در نتیجه گفته شده این نزاع که امر به طبیعت تعلق می گیرد یا به افراد، برمی گردد به اینکه تخییر عقلی است یا شرعی؛ یعنی اگر تخییر عقلی باشد به طبیعی و اگر شرعی باشد به افراد تعلق گرفته است[۱].

اگر مراد اصولیون از این بحث همین تفسیر باشد (ما نمی دانیم مراد آنها این تفسیر باشد)، قطعاً امر باید به طبیعت تعلق گیرد. زیرا اگر این تفسیر در واجب تخییری را هم قبول کنیم (که قبول نداریم، زیرا این بیان برای

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۱: «*الصیاغة الأولی ان النزاع المذکور انما هو فی تحدید ان الواجبات الشرعیة التی یجب فرد منها علی سبیل البدل و بنحو التخییر هل یکون التخییر فیها عقلیا أو شرعیا فعلی القول بتعلق الأحکام بالطبائع یکون التخییر عقلیا إذ لا یکون کل فرد من الأفراد مأمورا به بعنوانه بل هناک حکم واحد متعلق بالطبیعة التی تکون نسبتها إلی الأفراد علی حد واحد و التردید فیما بینها عقلی. و هذا هو المراد بالتخییر العقلی فی المقام. و علی القول بتعلقها بالأفراد تکون هنالک أحکام عدیدة بعدد الأفراد و لکن علی سبیل البدل و هذا هو التخییر الشرعی فی المقام. إذن فالقائل بتعلق الأحکام بالأفراد یقصد بذلک نفی التخییر العقلی فی باب الأحکام*».

واجب تخییری دارای اشکالاتی است از جمله اینکه اگر کسی نماز ظهر نخواند باید بی نهایت عقاب شود!)، در این مورد قابل قبول نیست زیرا وجداناً می دانیم یک تکلیف داریم.

تفسیر دوم: ماهیت شخصی یا نوعی

میرزای نائینی از یک مساله فلسفی استفاده نموده است. در فلسفه گفته شده وجود عارض ماهیت است یعنی وجود نمی تواند جزء هیچ ماهیتی باشد. بعد مطرح شده است ماهیت معروض وجود، ماهیت شخصی است یا ماهیت نوعی؟ مثلاً زید ماهیتی دارد و وجودی دارد، که وجود خارج ماهیت است. سوال این است که ماهیت خارج از وجود، نوعی است یا شخصی است؟ مرحوم میرزای نقل می کنند که برخی وجود را عارض بر ماهیت شخصی و برخی بر ماهیت نوعی می دانند. بعد مرحوم میرزا فرموده اند کسانی که وجود را عارض بر ماهیت شخصی می دانند امر را متعلق به افراد می دانند. یعنی امر تعلق به ماهیت شخصی می گیرد که به عدد افراد امر داریم. امّا کسانی که وجود را عارض بر ماهیت نوعی می دانند امر را متعلق به طبیعی می دانند. پس این نزاع اصولی را مبتنی بر آن نزاع فلسفی می دانند. بعد مرحوم میرزا فرموده اند اگر امر به طبیعی تعلق گیرد می شود در مساله اجتماع امر و نهی قائل به اجتماع شد، امّا اگر امر به فرد تعلق گیرد، نمی توان قائل به اجتماع شد[۱].

این تفسیر اگر صحیح باشد (بر کلام میرزا اشکالات عدیده ای است که یکی این است که تلازم بین مبنای فلسفی و اصولی نیست)، واضح خواهد بود که امر به طبیعی تعلّق می گیرد. زیرا بالوجدان می دانیم که یک امر وجود دارد، نه اینکه به تعداد افراد امر وجود داشته باشد. البته ظاهراً این تفسیر صحیح نیست زیرا در بین فیلسوفین کسی را سراغ نداریم که قائل به ماهیت شخصی شده باشد. این قول به اقوال اصولیون شبیه است. لذا بعید است مراد قائلین این باشد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۲: «*الصیاغة الثانیة ما أفاده المیرزا (قده) من ان البحث عن تعلق الأحکام بالطبائع أو الأفراد مربوط بالمسألة الفلسفیة فی تشخیص معروض الوجود و الإیجاد الخارجی و انه هل یعرض علی الماهیة الشخصیة أو علی ذات الماهیة و الطبیعة و یکون التشخص بالوجود نفسه، فعلی الأول یلزم أن یکون الحکم متعلقا بالفرد لا الطبیعة لأن الإرادة التکوینیة دائما سوف تتعلق بإیجاد الماهیة الشخصیة فلا بد للإرادة التشریعیة أن یتعلق بها أیضا، لأنها انما تتعلق بما یتعلق به الإیجاد و الإرادة التکوینیة و تکون علی وزانها، و اما إذا قیل بعروض الوجود علی ذات الماهیة کانت الإرادة التکوینیة متعلقة بها لا محالة و معه لا مانع من تعلق الإرادة التشریعیة و الحکم بالطبیعة. و فرع علی ذلک ثمرة حاصلها: انه بناء علی تعلق الحکم بالماهیة الشخصیة لا یمکن اجتماع الأمر و النهی لأن العنوانین و إن فرض تغایرهما عنوانا و مفهوما غیر انه لا إشکال فی أن کل واحد منهما من مشخصات الآخر فیتحد متعلق الأمر مع النهی و هو مستحیل، و هذا بخلاف ما إذا قیل بذات الماهیة و الطبیعة إذ یکون متعلق الأمر طبیعة و متعلق النهی طبیعة أخری و إن تصادقا فی واحد*».

تفسیر سوم: وجود خارجی کلی طبیعی یا فرد آن

محقق اصفهانی فرموده اند این مساله اصولی ریشه در این بحث فلسفی دارد که طبیعی در خارج موجود می شود یا نمی شود؟ یعنی طبیعی (کلی) در خارج موجود است یا فقط فرد طبیعی موجود می شود. قول دوم یعنی در خارج شجر نیست بلکه فرد شجر است یا انسان نیست فرد انسان است. لذا کسی که طبیعی را در خارج موجود می داند باید امر را هم متعلق به طبیعی بداند (زیرا نکته ای ندارد که امر به افراد تعلّق گیرد، زیرا انحلال امر به تعداد افراد، مؤنه زائد می خواهد و این همه امر نیاز نیست، همین که امر به طبیعی تعلّق گیرد، کافی است). و کسی که فرد را در خارج موجود می داند باید امر را متعلق به افراد بداند زیرا وقتی طبیعی در خارج نیست محال است شارع بخواهد که مکلف، طبیعی را در خارج ایجاد کند! این تکلیف به غیر مقدور خواهد بود[1].

این تفسیر هم نکات مختلفی دارد که قابل بحث است. یک اشکال این است که این بحث فلسفی که طبیعی در خارج هست یا نه، بحثی فلسفی است امّا در ذهن عرف، طبیعی در خارج موجود است. لذا همین ذهنیت عرفی کافی است که امر به طبیعی تعلق گیرد زیرا به وزان عرفی با دیگران ارتباط برقرار می شود. یعنی افراد دقیق اگر در محاورات عرفی، دقّت به خرج دهند خود را ضائع کرده اند. پس وقتی طبیعی عرفاً در خارج موجود می شود امر هم می تواند به طبیعی تعلق گیرد. این مساله آنقدر عرفی است که تمام فلاسفه مشّاء قائل به وجود طبیعی در خارج به عدد افراد بوده اند!

ج۱۳ ۹۴/۰۷/۰۷

تفسیر چهارم: تسرّی امر به عوارض یا عدم تسری

شهید صدر فرموده اند تفسیر چهارمی هم هست. برای توضیح کلام ایشان به عنوان مقدمه باید اشاره به یک بحث فلسفی شود:

مقدمه: تشخص افراد، نزد عقل به وجود است

در فلسفه بحث است که کلی طبیعی در خارج موجود است یا نه؟ در فلسفه مشّاء قائل به وجود کلی در ضمن فرد بوده اند. مثلاً زید که در خارج وجود دارد، نه تنها وجود زید بلکه وجود انسان هم هست. بعد این

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۳:«*الصیاغة الثالثة ما أفاده المحقق الأصفهانی (قده) فی المقام و حاصله: ان البحث المذکور مرتبط بالمسألة الفلسفیة المعروفة لوجود الطبیعی فی الخارج و عدم وجوده، فعلی القول بوجوده یکون تعلق الحکم به أیضا معقولا، و علی القول بعدم وجوده فی الخارج و ان الموجود فی الخارج الفرد دائما لا یمکن تعلق الحکم به لأنه تکلیف بغیر المقدور*».

سوال مطرح شده که اگر طبیعی در ضمن تمام افراد هست، تمیّز افراد از یکدیگر، چگونه حاصل می شود؟ یعنی طبیعی یک ذات و یک ماهیت مشترک بین تمام افراد است، پس تشخصات افراد از یکدیگر چگونه حاصل می شود؟ به این سوال دو جواب داده شده است:

الف. فارابی تشخص افراد را به وجود می داند. یعنی وقتی طبیعی با وجود متّحد شود تشخص می یابد. یعنی زید که متشخص است به برکت وجودی است که با ذاتش متّحد شده است. تشخص خودِ وجود هم ذاتی وجود است یعنی ذات وجود عین تشخص است. به عبارت دیگر در افراد سه چیز است: ذات یا ماهیت؛ وجود؛ اعراض یا عوارض؛ هر فرد مانند زید، مجموعه این سه امر است. ماهیت بین افراد مختلف یکسان است و یک ماهیت واحد هست که مشترک بین افراد است. تشخص ماهیت در این فرد خاصّ هم به دلیل اتّحاد ماهیت با وجود این فرد است.

ب. سائر فلاسفه تشخص افراد را به اعراض می دانند. یعنی اینکه ماهیت زید تشخص یافته است به دلیل عوارضی است که بر ماهیت زید عارض شده اند. به عبارت دیگر هر فردی سه امر دارد: ماهیت که مشترک بین تمام افراد است؛ عوارض که تشخص به ماهیت می دهند؛ و وجود آن فرد (وجودات در فلسفه مشّاء تباین به تمام ذات دارند، هر چند مفهوم وجود مشترک است)؛ در فلسفه مشّاء وجودات قابل درک ذهن ما هم نیستند.

بعدها نظر فارابی را انتخاب کرده اند که این نظر، نظر رائج شده است. علمای اصول هم همین نظر را قبول نموده اند. یعنی اگر وجود زید گرفته شود، هیچ تمایزی از بکر ندارند.

تعلق امر به حصّة (طبیعی بدون عوارض) یا به فرد (طبیعی همراه عوارض)

با توجه به این مقدمه، شهید صدر فرموده اند واضح است که تشخص افراد به وجود آنهاست، امّا در ذهن عرف تشخص به عوارض است. در نظر عرف وجود هم امری مشترک است. ایشان فرموده اند یک طبیعت هست یک فرد و یک حصّة؛ طبیعت همان ذات و ماهیت است که می تواند در خارج موجود شود یا نشود، در ذهن موجود شود یا نشود؛ فرد عبارت است از مجموعه همان سه امرِ ذات و وجود و عوارض؛ حصّة در نظر ایشان همان ذاتی است که مقارن با وجود و عوارض شده است. یعنی ذات موجود در خارج، اگر بدون وجود و عوارض در نظر گرفته شود این حصّة است. یعنی حصّه ای از طبیعت انسان است؛ با توجه به این توضیح، عوارض فقط

داخل در فرد است. در نتیجه نزاع بین قوم در این است که متعلّق امر همان فرد است که مجموعه سه امر است، و یا طبیعت است[۱]؟

این بحث نتیجه هم دارد که اگر امر به طبیعی تعلق گیرد، نماز در دار غصبی اگر خوانده شود کون فی الدار تحت طلب و امر نیست زیرا از عوارض است. پس اجتماع امر و نهی مشکلی ندارد. امّا اگر امر تعلق به فرد گیرد عوارض هم داخل است لذا کون فی الدار الغصبی هم تحت طلب است و اجتماع امر و نهی می شود، که قائل به امتناع هستند[۲].

اگر این تفسیر صحیح باشد هم امر تعلق به طبیعی گرفته است نه به فرد زیرا نماز است که ملاک دارند نه اینکه عوارض دخیل در ملاک باشد[۳]. زیرا نماز در ضمن هر خصوصیتی باشد تفاوتی ندارد پس معلوم می شود خصوصیات دخلی در ملاک ندارند. شهید صدر فرموده اند بعید نیست دقیقاً سوال این است که عوارض در امر داخل است یا خارج است، ولو در مرحله حبّ و بغض؟

در تفسیر شخص و فرد و حصّة، با ایشان اختلاف داریم. با توجه به این اختلاف اشکال کلام ایشان هم معلوم می شود. تفسیر پنجم که تفسیر مختارمان است را بیان می کنیم که در ضمن آن، اشکال تفسیر چهارم هم روشن خواهد شد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۴:«*الصیاغة الرابعة ان التشخص الحقیقی و إن کان بالوجود إلا انه مع ذلک بحسب النّظر العرفی تکون المشخصات الخارجیة التی هی فی طول التشخص الحقیقی، من قبیل اللون و الطول و العرض و الکون فی مکان معین و زمان معین و غیر ذلک هی المشخصة للفرد رغم کونها بالدقة ضمائم عرضیة و مصادیق لماهیات أخری کلیة، فحینما یسأل أحد من هو زید؟ یستعان بهذه المشخصات لتعیینها و بضمها إلی الوجود المحور لهذه المشخصات یتحقق ما نطلق علیه اسم الفرد و نطلق علی ذات الوجود اسم الحصة، فالفرد عبارة عن ذاک الوجود المنضم إلیه تلک المشخصات العرفیة و الحصة عبارة عن ذات ذاک الوجود المتشخص مع غض النّظر عن مشخصاته العرفیة. إذا اتضح هذا فنقول: یمکن أن یکون المقصود من مبحث تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد ان الأمر هل یسری بحسب جعله أو بحسب التطبیق إلی الأفراد أی إلی الوجود بما له من ضمائم أو لا؟ فمعنی تعلق الأمر بالأفراد السریان و التوسع فی دائرة التطبیق بلحاظ هذه الضمائم أو السریان و التوسع بلحاظها بحسب عالم الجعل أو علی الأقل بحسب عالم الحب فلا یبقی الحب علی ذات الصلاة بل یسری إلی الضمائم من قبیل أن تکون فی مکان ما أو زمان ما و نحو ذلک لاحتیاج الصلاة إلیها فلئن کان لا یعقل السریان بحسب التکلیف فباعتبار لا بدیة وقوع هذه المشخصات و حتمیتها لا أقل من السریان بحسب روح التکلیف و هو الحب. و فی مقابل ذلک القول بتعلق الأمر بالطبیعة أی انه لا یسری إلی تلک الضمائم لا بحسب الجعل و لا بحسب روحه و لا بحسب التطبیق، لأن الجعل تابع لملاکه و الملاک انما هو فی ذات الطبیعة و لو فرضت لا فی زمان أو مکان، و مجرد الملازمة لا یوجب سریان الحب إلا بناء علی وحدة المتلازمین فی الحکم. و اما بحسب التطبیق فلأن مطبق الماهیة انما هو الحصة و العوارض کل واحد منها مطبق لماهیة أخری فلا معنی للسریان إلیها*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۰۵:«*و الأثر العملی لذلک انه لو قلنا ان الحرام هو الکون فی المکان المغصوب، و قلنا ان هذا الکون من العوارض لماهیة الصلاة فبناء علی تعلق الأمر بالطبیعة لا بأس باجتماع الأمر و النهی و لا یلزم من ذلک اجتماع الضدین علی مصب واحد، اما بناء علی تعلقه بالفرد فالکون فی المکان صار مصداقا للواجب أو للمحبوب فیلزم الاجتماع*».

۲. شهید صدر هم به این مطلب اذعان نموده اند:«*و قد اتضح من خلال هذا البیان ان الحق هو تعلق الأمر بالطبائع* »؛ بحوث، ج۲، ص۴۰۵.

ج۱۴ ۹۴/۰۷/۰۸

تفسیر پنجم:

با بیان تفسیر پنجم که مختار ماست، نمی خواهیم بگوییم مراد قائلین این بوده است. بلکه می گوییم برای اینکه این سوال یک سوال صحیح باشد، باید اینگونه معنی شود. برای بیان تفسیر پنجم، ابتدا باید دو مقدمه مطرح شود:

مقدمه اول: تعریف حصّة و فرد و شخص

در مقدمه اول، طبیعی و فرد را تعریف می کنیم، و به مناسبت حصّة و شخص را هم تعریف می کنیم:

الف. طبیعی: مراد از طبیعی همان ذات و ماهیت است. حکماء این اعتقاد را دارند که هر موجودی در عالم مرکب از ذات و وجود است. فقط یک موجود در هستی استثناء شده است که خداوند منّان فقط دارای وجود است و ماهیتی ندارد (گفته نشود که فلاسفه موجودات مصنوعی مانند خانه و ماشین را فاقد ماهیت می دانند؛ زیرا گفته خواهد شد آنها خانه و ماشین را اصلاً یک موجود نمی دانند بلکه مجموعه ای از موجودات می دانند که هر یک از آن موجودات دارای ماهیت است. پس تمام موجودات دارای ماهیت اند). وقتی هر موجودی دارای ذات و ماهیت است، همین می شود طبیعی. بعد این بحث مطرح شد که طبیعی در خارج موجود است یا نه؟ مشائین قائل شدند طبیعی در ضمن فرد موجود است. همانطور که در ضمن تصور آن هم موجود است. در حکمت متعالیه طبیعی موجود است به وجود فرد. یعنی مشّائین حقیقةً طبیعی را موجود می دانند امّا در حکمت متعالیه وجود طبیعی، بالعرض و مجازی است. این نزاع ارتباطی با اصالة الوجود یا اصالة الماهیة ندارد، و هیچ تأثیری در آن نزاع ندارد.

ب. فرد: وقتی طبیعی در خارج با وجود متّحد شود، فرد محقق می شود. در هنگام اتّحاد طبیعی با وجود، سه چیز هست: ذات یا ماهیت؛ وجود؛ تقیّد ذات به وجود؛ دو جزء اول، خارجی و جزء اخیر تحلیلی است. پس در مورد زید خارجی، همین سه جزء هست. زید می شود فردی برای ماهیت انسان، اکنون سوال این است که کدامیک از سه جزء مذکور داخل در فرد است؟ هر سه داخل اند، یا دو جزء داخلند، یا فقط یک جزء؟ فقط یک جزء، فرد است یعنی ماهیت متّحد با وجود. امّا وجود خارج از فرد است، تقیّد هم خارج است. مرحوم محقق عراقی نام این را حصّة توأم گذاشتند که هم قید خارج است و هم تقیّد خارج است. زیرا وجود یا اضافه به وجود،

از اجزاء ماهیت نیستند، در حالیکه فرد باید انطباق تمام با ماهیت و طبیعی داشته باشد. پس وجود و اضافه به وجود، هم نباید داخل در فرد باشند.

ج. شخص: وجود عین تشخص است، وقتی ذات را با اضافه با وجود در نظر بگیریم می شود فرد، و از این حیث که با این وجود خاص و متشخص همراه است می شود شخص! تفاوت فرد و شخص بالاعتبار است یعنی از حیث اضافه به وجود، فرد است و از حیث اضافه به وجود خاصّ، شخص است. پس هر فردی شخص و هر شخصی فرد است. اگر هم این فرد یا شخص صورت ذهنی پیدا کند، مصداق می شود.

د. حصّة: طبیعی اگر همراه یک خصوصیت که خارج از ذات است، شود حصّة محقق می شود. به عنوان مثال «انسان ابیض» که بیاض خصوصیتی خارج از ذات است، یک حصّة است. امّا اصولیون در اصطلاح خود، ذات متّحد با وجود را «حصّة» گفته اند. نامگذاری محقق عراقی برای مبنای خود هم، با توجه به این اصطلاح اصولی است. زیرا به ذات متّحد با وجود در اصول «حصّة» گفته شده است، و «توأم» هم یعنی همراه وجود به نحوی که تقیّد هم خارج است، پس نام آن «حصّة توأم» می شود.

تفاوت مختار ما با شهید صدر در این است که ایشان «فرد» را مرکب از ذات و وجود و عوارض می دانند امّا در نظر ما وجود اصلاً نمی تواند داخل در «فرد» شود. ایشان نه تنها تقیّد به وجود را داخل فرد دانسته اند بلکه وجود را هم داخل فرد می دانند! به نظر ما این صحیح نیست و حتی خلاف اصطلاح فلاسفه هم هست، زیرا فیلسوفان هم همین معنی را که ما توضیح داده ایم، اراده کرده اند هر چند تصریح به این اصطلاحات نکرده اند. از مجموعه کلام آنها همین اصطلاح استفاده می شود. بوعلی با توجه به ارتکاز مناسب که داشته است هیچگاه فرد را به جای شخص به کار نبرده است.

مقدمه دوم: در امر، مطلوب فرد است یا طبیعی؟

مقدمه دوم اینکه در مباحث امر گفته شد که انشاء و امر حقیقةً طلب است. وقتی مولایی بگوید «اذهب» همین فعل گفتاری حقیقةً طلب است. طلب همان «التصدی لامر للوصول الی المطلوب» است. مثلاً راه رفتن برای رسیدن به آب طلب است. «اذهب» گفتن مولی هم طلب به حمل شائع است. مطلوب مولی که گفته «صلّ»، وجود نماز در خارج نیست بلکه مطلوب ایجاد نماز است. مراد مولی ایجاد طبیعی نماز است یا فرد نماز یا شخص نماز یا حصّة نماز؟ قطعاً حصّة مراد نیست زیرا قیدی ندارد مثلاً «صلّ فی المسجد» نگفته است. شخص هم مراد نیست، زیرا یک فرد خاصّ مدّ نظر مولی نیست (اگر شخص مراد باشد باید طبیعی متّحد با وجود خاصّ و متشخص، مطلوب مولی باشد)، بلکه هر فردی را ایجاد کند کافی است. در نتیجه فقط دو امر باقی می ماند که احتمال دارد مطلوب مولی باشند، یا فرد مراد است یا طبیعی.

با توجه به این دو مقدمه، تفسیر پنجم این است که مراد از تعلّق امر به طبیعی یا فرد، این است که مطلوب آمر طبیعی است یا فرد است؟

ب. امر به طبیعی تعلّق گرفته است

با توجه به توضیحات داده شده و تبیین مقصود از این سوال، جواب سوال روشن است که مراد مولی همان ایجاد طبیعی است. فرد ایجاد پذیر نیست زیرا فرد همان ذات متّحد با وجود است به نحوی که قید و تقیّد خارج است. به عبارت دیگر فرد همان ماهیت متّحد با وجود است که قابل ایجاد نیست، زیرا اگر ماهیت متّحد با وجود شده باشد، ایجاد آن تحصیل حاصل است. در نتیجه امر به طبیعی تعلّق می گیرد. به عبارت دیگر مولی خواسته است که مکلف طبیعی را تبدیل به فرد کند نه اینکه ایجاد فرد را خواسته باشد.

ج۱۵ ۹۴/۰۷/۱۱

ج. ثمره بحث از تعلّق امر به طبیعی یا افراد

به ثمره بحث از تعلّق امر به طبیعی یا فرد، در مبحث اجتماع امر و نهی اشاره می شود. یعنی وقتی فرد را محقق کند اگر امر به افراد تعلّق گرفته باشد، در حقیقت چند فرد محقق شده اند که مامور به یکی از آنها لا علی التعیین خواهد بود؛ و اگر امر به طبیعی تعلق گرفته باشد، همان مامور به خواهد بود.

الفصل الثامن: نسخ الوجوب

اگر عملی در شرع واجب باشد، بعد شارع آن را نسخ کند، آن عمل بعد از نسخ چه حکمی دارد؟ استحباب دارد یا اباحه دارد یا حرمت یا کراهت؟

مقدمه: استحالة نسخ در شریعت

علماء فرموده اند نسخ در شرع، محال است زیرا مستلزم جهل شارع است. در موالی عرفی متعارف است که احکام جعل شده و بعد متوجه می شوند این احکام مشکلاتی دارد لذا نسخ می شود. امّا در دائره شرع معنی ندارد حکمی جعل شود و بعد از چند سال این وجوب نسخ شود! زیرا خداوند به تمام مصالح و مفاسد، علم دارند. مشهور بین علماء نسخ را محال می دانند و آنچه به ظاهر نسخ است مانند تغییر قبله، را در واقع انتهای امد حکم

می دانند. یعنی این حکم از ابتدا برای ده سال جعل شده بود، که بعد از گذشت آن زمان شارع اعلام می کند این حکم رفع شده است.

امّا ما قائلیم نسخ استحاله ای ندارد، بلکه شارع می تواند یک حکم را بر اساس حکمت دائمی جعل کند (یعنی خودِ جعلِ به صورت دائمی مصلحتی دارد)، و بعد بر اساس حکمتی دیگر آن حکم را رفع کند. فقط ممکن است این اشکال مطرح شود که وقتی خداوند می داند این حکم بعد از ده سال مصلحتی ندارد، اراده مولی به همه مکلفین تعلق ندارد بلکه به مکلفینی که در این ده سال هستند، تعلّق گرفته است. حقیقت حکم هم چیزی جز اراده و حبّ نفسانی نیست. جواب این است که حقیقت حکم همان جعل و تشریع است یعنی اراده و حبّ نفسانی دخالتی در حکم ندارد. لذا نسخ ممکن است یعنی شارع می تواند تشریع کند سپس آن را بردارد، و این مستلزم جهل نیست.

بعد از نسخ وجوب، آن عمل چه حکمی دارد؟

اکنون وارد اصل بحث می شویم، اگر وجوبی نسخ شود، بعد از نسخ آن عمل چه حکمی دارد؟ استحباب یا کراهت یا حرمت یا اباحه؟ باید دلیل لفظی و اصل عملی بررسی شوند:

مقتضای اصل لفظی: عدم دلالت بر چیزی

در مورد بحث، دو دلیل لفظی وجود دارد: دلیل منسوخ، و دلیل ناسخ؛ برای بررسی مقتضای اصل لفظی باید دلالت این دو دلیل بررسی شود:

الف. دلیل منسوخ دلالت بر وجوب دارد، مدلول آن مثلاً وجوب تصدّق قبل از نجوی است. مدلول مطابقی وجوب دائمی است. برخی خواسته اند برای این مدلول مطابقی یک مدلول التزامی بسازند، مثلاً تصدّق حرام نیست، مباح نیست، مستحب نیست، مکروه نیست، مدلول های التزامی آن هستند. بعد از نسخ وجوب، مدلول مطابقی از بین می رود امّا مدلول های التزامی هستند.

باید دقّت شود مدلول التزامیِ «التصدّق واجب» این نیست که «التصدق لیس بحرام»، بلکه این است که «التصدّق الواجب لیس بحرام»، لذا این مدلول التزامی هست و حتی بعد از نسخ وجوب هم، تصدّقِ واجب، حرام نیست. زیرا مدلول التزامی از اینکه می دانیم یک عمل نمی تواند هم واجب باشد هم حرام باشد، به دست می آید. به عبارت دیگر مدلول التزامی وجوب تصدّق این نیست که حتّی بعد از نسخ این وجوب هم، خودِ تصدّق حرام نیست.

این بحث هم که مدلول التزامی در حجّیت تابع مدلول مطابقی است، در بحث ما پیش نمی آید زیرا در نسخ حجّیت از بین نمی رود. به عبارت دیگر وجوب خارجاً برداشته شده است، نه اینکه از حجّیت افتاده باشد. لذا تصدّق بما هو تصدّق می تواند واجب یا حرام باشد امّا تصدّق واجب نمی تواند حرام باشد، یعنی تصدّق بعد رفع وجوبش می تواند حرام باشد.

ب. دلیل ناسخ فقط یک مطلب را می رساند که وجوبی که بود، برداشته شد، یا امد این وجوب به انتهاء رسید. امّا اینکه به جای آن وجوب چه چیزی گذاشته شد، نسبت به این ساکت است.

مقتضای اصل عملی: برائت شرعیه

به لحاظ اصل عملی، هم دو حالت مختلف را بررسی می کنیم:

الف. ممکن است احتمال حرمت را ندهیم، یعنی یا مستحب است یا مکروه یا مباح، که در این صورت دست ما از اصول عملیه کوتاه می شود. اگر تکلیف فعلی در میان نباشد، هیچ اصلی حتی استصحاب جاری نمی شوند زیرا اصول عملیه فقط تعذیر یا تنجیز دارند که در جایی که احتمال تکلیف فعلی باشد، جاری می شوند (حتی اثر جواز اسناد به شارع، هم با اصل عملی نمی شود زیرا اصل علمی نمی توند مستند فتوی باشد، و نمی تواند مستند خبر باشد).

ب. امّا اگر احتمال حرمت هم باشد، اصل عملی برائت جاری می شود که نفی حرمت می کند امّا نفی کراهت یا استحباب یا اباحه نمی کند. یعنی باز هم حکم آن عمل تعیین نمی شود بلکه فقط جواز عمل ثابت می شود.

تنها یک اشکال هست که استصحاب جاری شود. یعنی وقتی عمل واجب بود، قبل از نسخ، جواز بالمعنی الاعمّ داشت، بعد از نسخ شک در جواز بالمعنی الاعمّ می کنیم که استصحاب می شود. این استصحاب هم جاری نیست زیرا استصحاب کلی نوع سوم است یعنی کلی ضمن این فرد از بین رفت و احتمال می دهم کلی در ضمن فرد دیگری محقق شده باشد، این استصحاب را مشهور متأخّرین جاری نمی دانند.

البته استصحاب عدم حرمت جاری است.

ج۱۶ ۹۴/۰۷/۱۲

الفصل التاسع: الواجب التخییری

در شریعت دو دسته واجب وجود دارد: دسته اول واجباتی که یک طبیعت، دارند مانند نماز و روزه؛ و دسته دوم واجباتی که دو طبیعت دارند مانند کفّاره افطار ماه رمضان؛ کفّاره ماه رمضان از سه طبیعت شکل گرفته است،

از اطعام و عتق و صیام؛ اگر واجب یک طبیعت داشته باشد، واجب تعیینی است؛ و اگر چند طبیعت داشته باشد، واجب تخییری است.

متعلّق امر در واجب تخییری

در واجب تعیینی مشکلی نیست زیرا امر به طبیعی یا افراد آن تعلّق می گیرد. امّا در واجب تخییری امر به چه چیزی تعلّق گرفته است؟ امر به هر سه طبیعت تعلّق گرفته است؟ در این صورت باید سه کار انجام داد! یا امر به چیز دیگری تعلّق گرفته است؟ در واجب تخییری نظریاتی مطرح شده که به اهمّ آنها اشاره می شود:

نظریه اولی: امر به «ما سیختاره المکلف» تعلّق گرفته است

جماعتی گفته اند امر، در واجب تخییری هم یک طبیعت دارد. متعلّق امر، همان طبیعتی است که مکلف در مقام امتثال اختیار کند. این بیان اشکال واضحی دارد که اگر عبد طرفی را اختیار نکرد، چه بر وی واجب است؟ لذا متأخّرین اضافه ای دارند که «ما سیختاره المکلف لو اراد الامتثال» متعلّق امر است. و چون ترجیح بلامرجح محال است لذا در مقام اختیار طرفی را انتخاب می کند، که ترجیح دارد. پس تکلیف در واقع هم نزد شارع تعیّن دارد یعنی طرفی است که ترجیح دارد.

اشکال نظریه اولی: گاهی تکلیف نامعیّن خواهد بود

این بیان مبتنی بر این است که ترجیح بلامرجح محال باشد. امّا اگر ترجیح بلامرجّح را محال ندانیم، و چند طرف مساوی وجود داشته باشد، و مکلف امتثال نکند، در این صورت هم تکلیف نامعیّن خواهد بود.

اصولیون ترجیح بلامرجح را محال نمی دانند. امّا حتی اگر ترجیح بلامرجح هم محال باشد، در یک صورت تکلیف نامعیّن می شود. جایی که یک تکلیف هست امّا در شرائطی خاصّ یک طرف آن و در شرائطی دیگر طرف دیگر نسبت به این مکلف دارای مرجح است. مثلاً زید در یک ظرف صیام برایش مرجح دارد، و در روز دیگر اطعام برایش مرجح دارد، و در شرائط دیگر عتق؛ در این حال، تکلیف وی کدام است؟ بازهم تکلیف او نامعیّن خواهد بود! زیرا ترجیح هر کدام خودش ترجیح بلامرجح خواهد بود. پس این احتمال قابل قبول نیست.

نظریه ثانیه: امر به اطراف تعلّق گرفته امّا ترخیص وجود دارد

شهید صدر از مرحوم اصفهانی نظریه دیگری در واجب تخییری نقل می کنند. در واجب تخییری تمام اطراف یعنی چند طبیعت موجود، دارای ملاک کامل و تمام هستند، امّا مولی برای ترخیص عباد، در ترک احدها ترخیص می دهد. یعنی شارع هم اطعام و هم صیام را واجب کرده است امّا به جهت تسهیل، ترخیص در ترک یکی داده است. به عبارت دیگر ولو هر دو طرف ملاک دارند امّا خودِ تسهیل هم ملاک دارد، لذا شارع سه ملاک را لحاظ نموده است و حکم نموده است. در نتیجه به عدد اطراف واجب تخییری، واجب هست که ترخیص در مخالفت داده شده است تا در نتیجه یک واجب بماند[1].

اشکال اول: نیاز نیست عالم تشریع کاملاً منطبق با عالم ملاک باشد

با قبول اصل این فرمایش، نیازی نیست مسیر طولانی شود و نکته ای برای طولانی شدن مسیر تشریع نیست بلکه می شود از همان ابتدا یک تشریع شود. به عبارت دیگر لازم نیست عالم تشریع دقیقاً مطابق عالم ملاک باشد. یعنی وقتی ملاک در هر دو طرف هست و قابل استیفاء نیست از همان ابتدا شارع بگوید احدهما بر تو واجب است. یعنی فقط یک جعل و اعتبار کافی است و این امری عرفی است. به عبارت دیگر عالم تشریع باید ملاک عالم ملاک را استیفاء کند، امّا لازم نیست دقیقاً مطابق آن باشد.

اشکال دوم: این بیان به وجوب مشروط برمی گردد

اگر مکلف یکی را اتیان کرد، مثلاً اطعام کرد، طرف دیگر مثلاً صیام، واجب است یا دیگر واجب نیست؟ اگر واجب باشد، خلاف ضرورت فقهی است زیرا اگر یکی را انجام دهد تکلیف از وی ساقط است؛ اگر هم واجب نباشد، یعنی هر دو وجوب مشروط به شرطی است که در بیان ایشان نیامده است؛ این به وجه دیگری برمی گردد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۲: «*النظریة الثالثة ما أفاده المحقق الأصفهانی (قده) من ان الوجوب التخییری عبارة عن وجوب کل من العدلین و البدلین لوجود الملاک فیهما معا غیر أن تحصیل ملاکهما معا یعارض مصلحة التسهیل و ملاکه علی المکلف و لذلک یرخص المولی فی ترک أحدهما علی سبیل البدل، و لذلک فلو ترکهما معا کان معاقبا بعقاب واحد لأنه لم یکن مرخصا فی ترک الآخر، و إن فعل أحدهما أو کلاهما کان ممتثلا للواجب لا محالة. و فرق هذه النظریة عن سابقتها انه یستغنی عن افتراض التضاد بین الملاکین فی العدلین*».

نظریه سوم: متعلّق امر، فرد مردّد است

گفته شده در واجب تعیینی متعلّق وجوب یک طبیعت معیّنه است مثلاً طبیعت نماز یا صوم؛ امّا در واجب تخییری امر به طبیعت مرددّه تعلّق گرفته است مثلاً امر به طبیعت مردد بین صیام و اطعام تعلّق گرفته است.

ج۱۷ ۹۴/۰۷/۱۳

مراد از فرد مردّد این نیست که متعلّق تکلیف در واجب تخییری همان فرد است بلکه وزان فرد مردّد را دارد یعنی امر به طبیعت مردّده، تعلّق گرفته است.

اشکال نظریه سوم: فرد مردّد نمی تواند فردِ هر دو طبیعت باشد

مرحوم اصفهانی فرموده اند قائلین به فرد مردّد مرادشان فرد مردّد به حمل اولی است یا به حمل شائع؟ یعنی مرادشان مفهوم فرد مردّد است یا مصداق فرد مردّد؟ اگر مراد آنها مفهوم فرد مردّد باشد، که این خودش فرد مردّد نیست بلکه موجودی معیّن در عالم ذهن انسان است؛ اگر هم مراد آنها مصداق فرد مردّد است، سوال این است که این فرد مردّد، فردی برای یکی از دو طبیعت است یا فرد هر دو طبیعت است؟ اگر فردِ یک طبیعت باشد، مردّد نیست بلکه فرد معیّنه است. و اگر فردِ هر دو طبیعت باشد، تناقض است زیرا یک طبیعت نمی تواند دو طبیعت باشد یعنی صیام در عین اینکه صیام است اطعام هم باشد! این اشکال را شهید صدر هم قبول نموده اند[۱].

جواب از اشکال: فرد مردّد، محذور ثبوتی ندارد

این اشکال وارد نیست. باید ابتدا فرد مردّد توضیح داده شود تا معلوم شود این نظریه ثبوتاً معقول است. مفاهیم در ذهن دو دسته اند برخی مصداق دارند مانند مفهوم شجر و انسان؛ امّا برخی از مفاهیم مصداق ندارند حتی مصداق برای برخی از آنها محال است، مانند مفهوم معدوم، عدم، شریک الباری، اجتماع نقیضین، اجتماع ضدّین، مثلث چهار ضلعی؛ این مثال های ذکر شده محال است مصداق داشته باشند. یکی از مفاهیم که محال است

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۵:«*و هذه النظریة قد اعترض علیها المحقق الأصفهانی (قده) بأنه إن أرید إیجاب الفرد المردد بالحمل الأولی أی مفهوم الفرد المردد فهو لیس بمردد بل معین و یکون جامعا بین الفردین، و ان أرید الفرد المردد بالحمل الشائع أی المردد المصداقی فهو مستحیل لأن الفرد المردد یستحیل ثبوته و تحققه لا فی الخارج و لا فی الذهن إذ یستلزم التناقض، إذ لو کان ثابتا بنحو یحمل علیه أحد العنوانین فقط فهذا معین لا مردد و إن کان بنحو یحمل علیه کل من العنوانین فمعناه انه یصح حمل کل من العنوانین علیه و سلبه عنه و هذا تناقض مستحیل؛ و هذا بیان فی غایة المتانة و الجودة بل هو أولی مما قیل فی دفع تصویر الفرد المردد المصداقی من ان الوجود مساوق مع التعین و التشخص فیستحیل وجود الفرد المردد مصداقا، فان هذا البیان موقوف علی ملاحظة فلسفة الوجود و فهم حقیقته لیری هل یعقل فیه التردد أم لا؟*».

مصداق پیدا کند مفهوم فرد مردّد است. زیرا فرد همان ذات و طبیعی متّحد با وجود است، که وجود عین تشخص است لذا طبیعی متشخص می شود. اگر همین فرد بخواهد مردّد شود نباید متّحد با وجود باشد و نباید متشخص باشد. پس فرد مردّد نه در عالم ذهن و نه در عالم عین مصداق ندارد؛ امّا عرف برای فرد مردّد مصداق می بیند یعنی عرف برای مصداق آن واقعیت می داند. این فهم عرف یا به دلیل تسامح عرفی است و یا به جهت نیازهای زندگی اجتماعی انسان است که باید در دستگاه معاملاتی بالمعنی الاعمّ و در ارتباطات از آن استفاده می کند.

به عنوان مثال فرض کنید زید ده کیسه برنج دارد و یک کیسه نامعیّن را می فروشد. این بیع کلی در معیّن است که کسی اشکال در این بیع ندارد امّا این بحث هست که مبیع در این مورد چیست؟ برخی مبیع را معیّن نزد خداوند، و مجهول نزد ما، می دانند. رائج ترین قول بین متأخّرین این است که مبیع یکی از ده کیسه است لا علی التعیین، یعنی فرد مردّد است. ما هم اقوال دیگر را مبرهن نمی دانیم و فقط فرد مردّد را قول صحیح می دانیم. لذا یک کیسه از ده کیسه لا علی التعیین به ملک مشتری در می آید. عرف برای این واقعیت می بیند هر چند در خارج چنین چیزی وجود ندارد.

مثال دیگر برای فرد مردّد این است که اگر مولایی به عبدش بگوید «اکرم عالماً» و بر فرض ۱۰۰ عالم هست، آیا اکرام تمام افراد عالم واجب است؟ نه، زیرا فقط اکرام یک نفر واجب است. آیا اکرام هیچیک واجب نیست؟ نه، زیرا باید یکی را اکرام کند. آیا اکرام فرد خاصّی مانند زید واجب است؟ نه، زیرا می تواند عمرو را هم اکرام کند. در نظر عرف یکی از صد نفر لاعلی التعیین واجب الاکرام است. تعیین این فرد به ید عبد است.

در ما نحن فیه، که دو طبیعت هست شارع می تواند بگوید «یجب علیک احد الامرین» یعنی یک فرد از بین طبیعت صیام و اطعام واجب است. این جامع انتزاعی نیست بلکه اشاره به فردی می کند که تعیین ندارد.

مثال روشن تر اینکه مثلاً به زید و عمرو اشاره کرده و بگوید «احدهما انسان» که این قضیه صادق است. مشار الیه یا محکی، در مفهوم احدهما کدام است؟ یا زید است، یا عمرو است، یا هردو، یا فرد مردّد است. زید نمی تواند باشد زیرا غرض متکلم ناظر به زید و عمرو نیست. هر دو هم نمی توانند باشند زیرا احدهما نمی تواند دو فرد را شامل شود. پس باید فرد مردّد باشد. عرف در این مورد سه فرد می بیند که زید و عمرو و احدهمای لا علی التعیین هستند. در حالیکه در خارج فقط دو فرد هست. دائماً محمول در قضیه به لحاظ محکیّ گفته می شود. وقتی قضیه صادق باشد باید مطابق خارج قضیه داشته باشد. لذا این قضیه با دقّت عقلی کاذب است، امّا با نگاه عرفی این قضیه صادق است یعنی مطابقی که خارج آن قضیه است، همان فرد مردّد است که عرفاً در خارج موجود است. این نظریه هیچ محذوری ثبوتی ندارد و طبیعت مردّده هم می تواند متعلّق تکلیف باشد.

فرد مردّد اصطلاح دیگری هم دارد که در بحث استصحاب در مقابل استصحاب کلی قرار می گیرد، که ربطی به این بحث ندارد. مشهور استصحاب در فرد مردّد را جاری نمی دانند.

در نتیجه مراد از فرد مردّد همان مصداقی است که واقعیت عرفیه دارد نه اینکه حقیقةً موجود باشد.

ج۱۸ ۹۴/۰۷/۱۴

نظریه چهارم: متعلّق امر، جامع انتزاعی است

محقق خوئی و برخی قائلند در واجب تعیینی جامع ذاتی و حقیقی متعلّق تکلیف است. امّا در واجب تخییری جامع انتزاعی متعلّق تکلیف است. یعنی مولی از دو طبیعت موجود یک مفهوم جامع انتزاع کرده و امر به آن می کند مثلاً بین صیام و اطعام یک جامع در نظر گرفته و حکم به وجوب کفّاره می کند. این تخییر یک تخییر عقلی است نه اینکه شرعی باشد، همانطور که در واجب تعیینی هم تخییر عقلی هست با این تفاوت که در واجب تخییری جامع انتزاعی، متعلّق تکلیف است، و در واجب تعیینی جامع حقیقی، متعلّق تکلیف است. این نظر در واقع انکار واجب تخییری است یعنی تخییر شرعی وجود ندارد[۱].

مناقشه در مثال «احدهما»

این نظر فی نفسه اشکالی ندارد، و این تحلیل ثبوتی محذوری ندارد. امّا مثال ایشان به «احدهما» است. در این مثال تأمّلی داریم زیرا «احدهما» ظاهراً فرد مردّد است نه جامع انتزاعی! تفاوت این است که جامع انتزاعی تمام افراد را شامل می شود، یعنی بر تمام افراد صدق می کند. امّا فرد مردّد بر هیچ فردی صدق نمی کند. وقتی به زید و عمرو اشاره کرده و گفته شود «اکرم احدهما»، این احدهما اشاره به زید یا عمرو بخصوصه ندارد زیرا ترجیح بلامرجح می شود. هر دو هم نیست زیرا فقط اکرام یک نفر خواسته شده است. لذا مصداق آن فرد لا علی التعیین است. این جامع انتزاعی نیست که همه را فراگیرد. مثلاً «العالم» شامل تمام افراد عالم است، لذا جامع انتزاعی است. مثال صحیح برای جامع انتزاعی همان «کفّارة» است که جامع بین صیام و اطعام است.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۲۲۲: «*الذی ینبغی أن یقال فی هذه المسألة تحفظاً علی ظواهر الأدلة: هو أنّ الواجب أحد الفعلین أو الأفعال لا بعینه، وتطبیقه علی کل منهما فی الخارج بید المکلف، کما هو الحال فی موارد الواجبات التعیینیة، غایة الأمر أنّ متعلق الوجوب فی الواجبات التعیینیة الطبیعة المتأصلة والجامع الحقیقی، وفی الواجبات التخییریة الطبیعة المنتزعة والجامع العنوانی، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بینهما*».

نظریه پنجم: در امر تخییری، دو امر مشروط وجود دارد

مرحوم آخوند فرموده اند اگر دو طبیعت هر کدام دارای ملاک لزومی باشند که در وجود با هم تنافی دارند، یعنی اگر ملاک صیام به دست آید دیگر ملاک اطعام نمی شود به دست آید و بالعکس؛ در چنین حالتی شارع دو ایجاب خواهد داشت که هم صیام و هم اطعام واجب است امّا هر کدام مشروط به ترک دیگری[1].

محقق خوئی و دیگران اشکالاتی دارند که شهید صدر جواب داده اند[2]. جواب های شهید صدر را قبول داریم. در نتیجه این نظریه پنجم هم مانند نظریه سوم و چهارم محذور ثبوتی ندارد. البته در این نظریه یک نکته قابل توجه هست که در ذهن مرحوم آخوند و علماء این است که عالم تشریع باید دائماً مطابق عالم ملاک و حبّ باشد، در بحث نواهی خواهد آمد که این مطلب دلیلی ندارد فقط باید عالم تشریع طوری باشد که آنچه در عالم ملاک و اراده هست را تحصیل کند. مثلاً در بحث ما هر دو تکلیف ملاک دارند، لازم نیست در عالم تشریع هم دو جعل باشد، بلکه کافی است که فرد مردّد واجب شود یا جامع انتزاعی واجب شود. به عبارت دیگر کافی است در عالم تشریع عرفی عمل شود و ملاک حفظ شود.

نتیجه گیری از پنج نظریه مطرح شده

سه نظر اخیر یعنی فرد مردّد و جامع انتزاعی و دو وجوب مشروط هیچ محذور ثبوتی ندارند؛ البته نظر مرحوم آخوند غیر عرفی است، و بین دو نظر دیگر ظاهراً نظر فرد مردّد عرفی تر است. این بحث های مطرح شده، ثبوتی بود. امّا در بحث اثباتی باید دلیل بررسی شود که این کار به عهده فقه است.

---

۲. شهید صدر این نظریه را به مرحوم آخوند نسبت داده اند، امّا ظاهراً نظر آخوند، این نیست بلکه ایشان در این نظر مناقشه نموده اند:«*و إن کان بملاک أنه یکون فی کل واحد منهما غرض لا یکاد یحصل مع حصول الغرض فی الآخر بإتیانه کان کل واحد واجبا بنحو من الوجوب یستکشف عنه تبعاته من عدم جواز ترکه إلا إلی الآخر و ترتب الثواب علی فعل الواحد منهما و العقاب علی ترکهما فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو أحدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما کما هو واضح إلا أن یرجع إلی ما ذکرنا فیما إذا کان الأمر بأحدهما بالملاک الأول من أن الواجب هو الواحد الجامع بینهما و لا أحدهما معینا مع کون کل منهما مثل الآخر فی أنه واف بالغرض و لا کل واحد منهما تعینا مع السقوط بفعل أحدهما بداهة عدم السقوط مع إمکان استیفاء ما فی کل منهما من الغرض و عدم جواز الإیجاب کذلک مع عدم إمکانه فتدبر*». کفایة الاصول، ص۱۴۱؛ مرحوم آخوند نظر خود را در عرض قول به دو وجوب مشروط قرار داده اند.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۴۱۰-۴۱۲.

ثمره بحث از متعلّق امر در واجب تخییری

ثمره این بحث در جایی است که واجبی هست که شک در تعیینی یا تخییری بودن آن داریم. مثلاً شک داریم کسی که عمدا افطار کرده صیام بر وی واجب است امّا شک داریم که اطعام هم واجب است یا نه؟ اگر نظر آخوند باشد با دو نظر دیگر به لحاظ اصل عملی تفاوت دارد.

طبق نظر آخوند علم به وجوب صیام هست امّا معلوم نیست این وجوب، تعیینی است یا تخییری؟ این شک به شک در تکلیف برمی گردد یعنی بعد اتیان صیام شک در وجوب اطعام هست، که این مجرای برائت است و اختلافی هم نیست.

طبق دو نظریه دیگر یعنی فرد مردّد و جامع انتزاعی، علم به وجود تکلیف هست، امّا معلوم نیست به طبیعت مردّده تعلّق گرفته است یا به طبیعت معیّنه (مبنای فرد مردّد)، یا مثلاً به جامع تعلّق گرفته است یا به یک طبیعت (مبنای جامع انتزاعی)؟ در این مسأله اختلاف است که برائت جاری است یا احتیاط جاری است. مشهور برائتی هستند که تابع آنها هستیم.

در نتیجه به لحاظ نظر مشهور، بین این دو مبنا هم اختلافی نیست، یعنی به هر حال مشهور برائتی شده اند.

خاتمه: تخییر در اقلّ و اکثر

مرحوم آخوند در انتهای بحث وجوب تخییری، مساله تخییر بین اقلّ و اکثر را مطرح نموده اند که در فقه فروع زیادی دارد. یعنی یک طرف اقلّ و یک طرف اکثر باشد مانند تسبیحات اربعه، که برخی گفته اند یک تسبیح واجب است و برخی سه تسبیح را واجب دانسته اند. برخی هم قائل به وجوب تخییری بین یک تسبیح و سه تسبیح شده اند، که دیگر دو تسبیح نمی تواند بگوید. بنا بر این نظر واجب تخییری بین یک و سه می شود که یک اقل و سه اکثر است. این تخییر را مشهور محال می دانند.

ج۱۹ ۹۴/۰۷/۱۵

تفاوت فرد مردّد با جامع:

اگر گفته شود «رایت احد الرجلین»، که اشاره به زید و عمرو شده است، با عنوان «احدهما» اشاره به فرد معیّن می شود که مثلاً زید است. امّا اگر گفته شود «اکرم احدهما»، اشاره به فرد مردّد لاعلی التعیین اشاره شده که واقعیت عینی و خارجی ندارد بلکه فرضی است. در نظر عرف اکرام فرد مردّد همان اکرام فرد معیّن است. یعنی با اکرم فرد معیّن، عرفاً فرد مردّد اکرام شده است.

امّا در جامع اشاره به جامع بین هر دو شده است که هر دو مصداق آن می شوند. البته اگر هم اکرام جامع بین آنها خواسته شود کافی است یک نفر اکرام شود، زیرا در این صورت، اکرام جامع ایجاد شده است. به هر حال «احدهما» نمی تواند جامع باشد زیرا وحدت مصداق در آن افتاده است. لذا شامل زید و عمرو معاً نمی شود.

به عبارت دیگر وجداناً بین «من فی الغرفة» و «احدهما» تفاوت هست. یعنی با هر کدام از این دو عناوین طلب اکرام شود، نتیجه یکی خواهد بود امّا مشار الیه ذهنی متفاوت است. زید و عمرو می شود «من فی الغرفة» که وجود خارجی دارد، امّا زید یا عمرو وجود خارجی ندارد.

تخییر بین اقلّ و اکثر

مثال های زیادی در فقه برای این بحث زده شده است مانند تخییر بین تمام و قصر در اماکن اربعه، یا در باب خمس مخیّر بین سنه شمسی و قمری هستیم که قمری اقلّ می شود. آیا تخییر بین اقل و اکثر ممکن است؟ مشهور علماء آن را محال می دانند. وجه استحالة چیست؟

ابتدا این نکته تذکر داده می شود که اقل و اکثر دو قسم است گاهی اکثر را می توان دفعةً هم ایجاد کرد: مانند اینکه امر به رسم یک خط ده سانتی متری یا بیست سانتی متری شود. خط بیست سانتی می شود دفعةً و یا به تدریج رسم شود که اگر به تدریج باشد ابتداء خط ده سانتی و سپس خط بیست سانتی رسم خواهد شد. و یا مانند اینکه یک نفر که سلام کرده است، دو نفر با هم جواب دهند، یا یک نفر جواب دهد. یعنی اگر دو نفر جواب دهند هر دو جواب واجب است، و اگر یک نفر جواب دهد همان واجب است؛ امّا گاهی اکثر فقط تدریجاً ایجاد می شود یعنی ابتدا اقلّ ایجاد شده و سپس اکثر متعاقباً ایجاد می شود: مانند دوران امر بین یک تسبیح و سه تسبیح، که امکان ندارد سه تسبیح را دفعةً ایجاد کرد. و مانند قصر و تمام، که نمی شود نماز تمام را رفعةً ایجاد کرد. البته هر دو قسم اقلّ و اکثر، محلّ بحث می باشند.

وجه استحاله تخییر بین اقلّ و اکثر

بحث این است که دوران بین اقل و اکثر محال است. در هر دو قسم اقلّ و اکثر که توضیح دادیم باید وجه استحاله بیان شود:

الف. اگر اقلّ و اکثر فقط تدریجی ایجاد می شوند، مثلاً وقتی یک تسبیح گفته شود واجب اتیان شده است. و می دانیم که واجب با امتثال ساقط می شود. لذا با ایجاد یک عدل اصل تکلیف ساقط می شود که تسبیح بعد یا تسبیح سوم، معنی ندارد که واجب باشد. وقتی تکلیف ساقط شود اتیان عدل دیگر نمی تواند واجب باشد.

ب. اگر اکثر را می شود دفعةً ایجاد کرد، در قسم دیگر که می شود اکثر را دفعةً ایجاد کرد، سوال این است که مقدار اضافی نسبت به اقل، داخل در ملاک است یا نیست؟ اگر دخیل باشد به این معنی است که ده سانتی متری کافی نیست، و با اتیان اقلّ واجب امتثال نشد است! به عبارت دیگر آیا می توانستیم ده سانت اضافی را رسم نکنیم؟ معلوم است که می شود لذا نباید جزء واجب باشد. حتی سوال این است که آیا بعد از ایجادِ اکثر، مکلف می تواند ده سانت اضافی را پاک کند؟ معلوم است که مخالفتی نشده است، لذا مقدار اضافی نسبت به اقلّ، جزء محصّل غرض و جزء واجب نیست.

جواب مرحوم آخوند از استحاله

مرحوم آخوند در کفایة جوابی فرموده اند که مرحوم اصفهانی و شهید صدر سعی کرده اند این جواب را توجیه کرده و قبول کنند. ایشان فرموده اند بله می شود زائد بر اقلّ رسم نشود، و یا بعد از رسم پاک شود، امّا بعد از تحقق اکثر، آنچه محقق غرض و محصّل ملاک است همان اکثر است. یعنی اگر خط ده سانتی کشیده شود همان محصّل غرض است، امّا اگر خطّ بیست سانتی کشیده شود همه با هم محصّل غرض می شود. یعنی یک تسبیح محصّل غرض است امّا اگر تسبیح دوم و سوم هم بیاید سه تسبیح با هم محصّل غرض هستند. به عبارت دیگر اقل در عمل به شرط لا می شود یعنی اگر یک تسبیح همراه تسبیح یا تسبیحات دیگری نشود، محصّل غرض است و این شرط متأخّرِ اتیان اقلّ می باشد[1].

اشکال در جواب مرحوم آخوند

ظاهراً این جواب صحیح نیست. زیرا اقلّ و اکثر یک اصطلاح اصولی است، و مراد از دوران بین اقلّ و اکثر این است که دوران بین «اقلّ لابشرط» و «اقلّ بشرط شیء» است. یعنی نمی دانم در علم اجمالی تکلیف به اقل به شرط شیء تعلّق گرفته است یا اقلّ لا بشرط! امّا این بیان مرحوم آخوند دوران بین «اقل بشرط شیء» و «اقل

---

۱. کفایة الاصول، ص ۱۴۱: «*بقی الکلام فی أنه هل یمکن التخییر عقلا أو شرعا بین الأقل و الأکثر أو لا؟ ربما یقال بأنه محال فإن الأقل إذا وجد کان هو الواجب لا محالة و لو کان فی ضمن الأکثر لحصول الغرض به و کان الزائد علیه من أجزاء الأکثر زائدا علی الواجب لکنه لیس کذلک فإنه إذا فرض أن المحصل للغرض فیما إذا وجد الأکثر هو الأکثر لا الأقل الذی فی ضمنه بمعنی أن یکون لجمیع أجزائه حینئذ دخل فی حصوله و إن کان الأقل لو لم یکن فی ضمنه کان وافیا به أیضا فلا محیص عن التخییر بینهما إذ تخصیص الأقل بالوجوب حینئذ کان بلا مخصص فإن الأکثر بحده یکون مثله علی الفرض مثل أن یکون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتبا علی الطویل إذا رسم بما له من الحد لا علی القصیر فی ضمنه و معه کیف یجوز تخصیصه بما لا یعمه و من الواضح کون هذا الفرض بمکان من الإمکان*».

بشرط لا» است که خروج از اصطلاح است، زیرا این دوران بین متباینین می شود. لذا در اصطلاح همانطور که مشهور گفته اند تخییر محال است.

مثال هایی هم که در فقه به عنوان تخییر بین اقلّ و اکثر مطرح شده است، از قبیل دوران بین «اقلّ بشرط شیء» و «اقلّ بشرط لا» است که دوران بین متباینین است. لذا جواب مرحوم آخوند تخییر بین اقلّ و اکثر را تصحیح نمی کند.

الفصل العاشر: الواجب الکفائی

فقهاء واجب را تقسیم به عینی و کفایی نموده اند. واجب عینی تا موافقت یا مخالفت نشود ساقط نمی شود. مثلاً نماز صبح وقتی ساقط است که خوانده شود، و یا تا زمان طلوع خوانده نشود. امّا واجب کفائی بدون موافقت و مخالفت هم ساقط می شود. مثلاً کسی که داخل اتاق شده و به جماعت سلام می کند (اگر به یک نفر سلام کند، این واجب عینی است که فقط به موافقت یا مخالفت ساقط می شود)، در این صورت بر همه افراد داخل اتاق جواب سلام واجب می شود. اگر یک نفر جواب دهد تکلیف از همه ساقط می شود. سوال این است که باقی افراد هنوز موافقت یا مخالفتی نکرده اند (زیرا اگر کسی جواب دهد هنوز عرفاً جواب سلام محسوب می شود)، پس چرا تکلیف از آنها ساقط شده است؟ حقیقت این واجب چیست که با فعل دیگری ساقط می شود؟

ج۲۰ ۹۴/۰۷/۱۸

حقیقت واجب کفائی

تفاوت بین واجب کفائی و عینی در چیست؟ علماء سه خصیصه در واجب کفائی را قبول دارند: اول اینکه اگر واجب کفائی ترک شود، همه عاصی خواهند بود مثلاً اگر جواب سلام داده نشود، تمام کسانی که داخل اتاق هستند عصیان نموده اند؛ دوم اینکه اگر یک نفر واجب کفائی را اتیان کند، ساقط می شود، مثلاً اگر یک نفر داخل اتاق جواب سلام دهد از همه ساقط می شود؛ و سوم اینکه اگر همه واجب کفائی را اتیان کنند تمام موارد امتثال محسوب می شود مثلاً اگر همه با هم جواب سلام دهند همه امتثال کرده اند.

با توجه به این خصائص مورد اتّفاق باید نظریاتی که در مورد واجب کفائی مطرح شده است را بررسی کنیم. در حقیقت واجب کفائی، چهار نظریه مطرح شده است:

نظریه اولی: یک تکلیف بدون مکلّف

در واجب کفائی یک تکلیف است که مکلف به، و واجب دارد، امّا مکلف ندارد. یعنی جواب سلام واجب است امّا بر کسی واجب نشده است بلکه فقط خداوند جواب سلام را واجب کرده است. به خلاف واجب عینی که تکلیف متعدد است و به عدد تکالیف هم مکلف وجود دارد.

نظریه ثانیه: یک تکلیف بر مجموع مکلّفین

در واجب کفائی تکلیف واحد است، و مکلف هم دارد. مکلف در واجب کفائی مجموع مکلفین اند؛ یعنی مجموع مکلفین مکلف به جواب سلام هستند. به خلاف واجب عینی که در آن تکلیف و مکلّفین متعدّدند.

نظریه ثالثه: یک تکلیف بر فرد مردّد

در واجب کفائی یک تکلیف وجود دارد، و مکلف هم وجود دارد. مکلف، احد المکلفین به نحو فرد مردّد است. یعنی این نظر هم با دو نظر اول مشترک است که یک تکلیف هست، و با نظریه ثانیه مشترک است در این که یک مکلف وجود دارد. تفاوت با نظریه ثانیه در این است که فرد مردّد مکلف است، نه مجموع مکلفین. به خلاف واجب عینی که تکلیف متعدّد است و مکلف هم معیّن است.

نظریه رابعه: به تعداد افراد تکلیف و مکلّف وجود دارد

در واجب کفائی به عدد مکلفین تکلیف وجود دارد که متعلّق به مکلف ها می باشد. مثلاً اگر صد نفر در اتاق باشند، صد تکلیف به جواب سلام هست که بر همه افراد داخل اتاق واجب است.

نقد انظار: سه نظر اول، وجیه نیستند

هر تکلیفی باید دارای مکلّف حقیقی باشد، یعنی تکلیف بدون مکلّف امکان ندارد، و تکلیف بر شخص غیر حقیقی هم امکان ندارد. زیرا تکلیف همان بعث و تحریک است، که نمی شود بعثی باشد امّا مبعوثی نباشد! و فرد غیر حقیقی هم قابل تحریک و بعث نیست. با توجه به این نکته سه نظر اول قابل التزام نیست، زیرا در نظر اول

تکلیف بدون مکلّف است! و در نظر دوم و سوم هم مکلّف یک فرد انتزاعی است و حقیقی نیست! در حالیکه فقط اشخاص حقیقی قابل بعث هستند[۱].

اشخاص غیر حقیقی، حکم شرعی ندارند، به عنوان مثال مسجد می تواند مالک زمین باشد. امّا اگر یک مسجد که دارای زمینی است که زراعتی است، زکات ندارد زیرا مسجد قابل تکلیف نیست. و یا دولت لازم نیست زکات فطره سربازان را بدهد زیرا شخصیت حقوقی است که قابل تکلیف نیست. یعنی زکات و خمس و انفاق و هر تکلیفی بر شخصیت حقوقی نیست. معادنی که دولت استخراج می کند و ملک دولت است خمس ندارد.

نظر صحیح: به تعداد افراد، تکلیف و مکلّف وجود دارد

سه نظر اول قابل التزام نیست، امّا نظر چهارم که به عدد افراد تکلیف هست، اشکالی ندارد. در این نظر با اتیان یکی شخص، تکلیف از باقی هم ساقط می شود. سوال این است که چرا وقتی دیگری انجام می دهد از بقیه ساقط می شود؟ وجوه مختلفی برای توجیه این نکته، بیان شده است، که فقط نظر مختار را ذکر می کنیم.

این کلام صحیح است که واجب کفائی با اتیان یک نفر ساقط می شود. و این که تکلیف فقط با امتثال و مخالفت ساقط می شود، هم صحیح است، امّا تکلیف فقط به یک چیز ثابت شده و فقط هم به یک چیز برداشته می شود. یعنی تکلیف به وجود موضوعش فعلی می شود، و به رفع موضوع هم مرتفع می شود. دلیل اینکه گفته می شود تکلیف به امتثال ساقط می شود، این است که موضوع آن مرتفع می شود. اینکه با عصیان ساقط می شود به این دلیل است که موضوع آن برداشته شده است. مثلاً موضوع وجوب نماز صبح بر مکلفی است که «لم یأتِ بصلاة الصبح»، نه اینکه بر همه مکلفین (حتی کسی که نماز صبح امروز را خوانده) واجب باشد! و اگر مخالفت شود مثلاً خوابش ببرد، و یا معصیت کند یعنی عمداً نخواند، در این صورت تکلیف ساقط است زیرا نماز بین طلوع فجر تا طلوع آفتاب واجب بود که بعد طلوع دیگر قدرت بر اتیان آن نیست. پس با گذشتن طلوع آفتاب، تکلیف ساقط می شود زیرا شرط تکلیف نیست تا تکلیفی باشد. یعنی نماز بر مکلف قادر واجب است، امّا بعد از طلوع آفتاب دیگر مکلف قادری نیست. دائماً تکلیف یک مرتبه فعلی شده و یک مرتبه ساقط می شود.

با توجه به این نکته، تفاوت واجب عینی و کفائی در این است که در واجب عینی با انجام دیگری، موضوع تکلیف زید مرتفع نمی شود؛ امّا در واجب کفائی با انجام دیگری موضوع تکلیف زید هم مرتفع می شود. مثلاً در واجب کفائی که یک نفر جواب سلام می دهد از باقی ساقط است زیرا جواب سلام غیر مردود واجب است، امّا

---

۱. اگر گفته شود فرد مردّد هم قابل بعث و تکلیف است؛ جواب داده می شود اینگونه نیست زیرا اگر شارع فرد مردّد بین صد نفر داخل اتاق را بعث به جواب سلام دادن کند، زید داخل اتاق به دلیل ترک جواب عقاب می شود؟ چرا باید عقاب شود در حالیکه بعثی نشده بود! یعنی اگر فرد مردّد که مصداق فرضی است بعث شود، نمی توان مکلفین را به دلیل ترک تکلیف عقاب کرد.

سلام مردود، جوابش واجب نیست. یا مثلاً دفن میّت غیر مدفون واجب است یعنی لازم نیست میّت مدفون هم بیرون کشیده شده و دوباره دفن شود! لذا با دفن یکی، موضوع تکلیف دیگران ساقط می شود. حتی اگر یک مجنون میّتی را دفن کند، موضوع تکلیف از مکلفین مرتفع می شود.

ج۲۱ ۹۴/۰۸/۰۹

الفصل الحادی عشر: الواجب الموقّت

علماء واجب را تقسیم به موّقت و غیر موقت نموده اند. واجب موّقت یعنی در شرع برای آن زمانی تعیین شده است مانند روز یا هفته یا سال مانند حجّ و صوم که در سال است، یا غسل جمعه که در هفته یک بار مستحب است، یا نماز صبح که بخشی از روز است. واجب غیر موّقت مانند جواب سلام، دفن میّت.

واجب موقت تقسیم به مضیّق و موسّع شده است. اگر واجب مستوعب تمام وقت باشد، مضیّق است مانند روزه که از طلوع فجر تا غروب است. و اگر واجب در مقداری از وقت قابل اتیان باشد، واجب موسّع است مانند نماز صبح که از طلوع فجر صادق تا طلوع شمس زمان دارد که در این مدّت تعداد زیادی نماز می توان خواند.

در مورد واجب موقّت مسائلی مطرح و بحث شده است که از مجموعه مسائل واجب مضیّق که طرح شده است فقط یک مساله است که نیاز به بحث دارد. این مساله همان بحث تبعیت قضاء از اداء است. ما هم فقط به همین یک بحث اکتفاء می نماییم.

تبعیت قضاء از اداء در واجب موقّت

در واجب موقّت آیا قضاء تابع اداء هست؟ یعنی اگر کسی در وقت، واجب را اتیان نکند آیا از دلیل واجب موقّت می توان استفاده کرد که خارج وقت هم باید اتیان کند یا نه؟ اگر از دلیل چنین استفاده ای بشود، قضاء تابع اداء خواهد بود؛ و اگر نه تابع نخواهد بود.

مختار ما عدم تبعیت است

مشهور علماء قائل به عدم تبعیت هستند، یعنی قضاء به امر جدید است. پس اگر دلیلی بر قضاء در یک واجب نباشد، آن واجب قضاء ندارد. ما هم تابع مشهور هستیم یعنی از دلیل واجب موقّت نمی توان استفاده کرد که در خارج وقت هم باید اتیان شود. قضاء امر جدید می خواهد.

مقدمه: مراحل تکلیف

برای توضیح یک مقدمه بیان می شود. هر تکلیفی سه مرحله دارد: اراده و شوق؛ تشریع؛ تبلیغ؛ مثلاً در نفس مولای عرفی اراده ای نسبت به اکرام جیرانش حاصل می شود. بعد به «مرحله تشریع» می رسد که همان «عملیة الجعل» یا «مرحله حکم» و یا «مرحله جعل» نامیده می شود. در این مرحله طلب انشائی محقق می شود. مثلاً مولا در مورد عبدش یعنی زید می گوید «لِیُکرم زیدٌ جیرانی». مرحله سوم تبلیغ است که مثلاً اگر خادم دیگر مولا به زید بگوید یا خودِ مولا بعد از تشریع آن جمله را بگوید، این جمله تشریع نیست بلکه ابلاغ آن تشریع است. البته در موارد بسیاری ابلاغ و تشریع با هم محقق می شود. یعنی مولا زید را می بیند بعد جمله را می گوید که مرحله تشریع و تبلیغ با هم است یعنی به نفس تشریع، تبلیغ هم محقق شده است. در این سه مرحله دائماً مرحله اراده و شوق، قبل از دو مرحله دیگر است، و تشریع هم گاهی قبل تبلیغ است و گاهی مقارن آن است.

همه علماء این سه مرحله را قبول دارند. امّا ما مرحله اول در تکالیف شرعیه را ثابت نمی دانیم، بلکه مویّدات و قرائنی بر عدم آن هست. لذا فقط تشریع و تبلیغ در احکام شرعی هست. البته برای ما، در احکام شرع هیچگاه تشریع و تبلیغ مقارن نمی شوند، و ما دائماً با خطاب تبلیغ مواجه هستیم. زیرا عمده احکام توسط ائمه به ما رسیده است که مبلغ هستند نه مشرّع! و احکامی که توسط کتاب رسیده است مانند «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه»، هم اولین بار که رسیده است تشریع است که به نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است و همین که ایشان بر ما قرائت نمایند تبلیغ می شود. به عبارت دیگر محتمل است تشریع وقتی باشد که بر ایشان نازل شده است، و ممکن است تشریع زمانی باشد که بر جبرئیل گفته شده است (ما حقیقت تشریع و زمان آن را نمی دانیم). به هر حال ما فقط با خطابات تبلیغی مواجه هستیم، حتی اگر حکمی باشد که از تشریعات نبی اکرم صلّی الله علیه و آله است (البته نسبت به اصحاب ایشان ممکن است خطاب تشریع باشد، امّا نسبت به ما فقط خطاب تبلیغ است). حقیقت تشریع را هم نمی دانیم که چیست.

مختار در مسأله: عدم تبعیت قضاء از اداء

مطلوب شارع (یعنی مطلوب به طلب انشائی)، یا واحد است یا متعدد است. اگر یک مطلوب باشد فقط حصّهِ «عمل داخل وقت» مطلوب است. امّا اگر متعدّد باشد یعنی اولاً ایجاد طبیعت و ثانیاً ایجاد آن عمل داخل

وقت، هر دو مطلوبند. یعنی اگر داخل وقت اتیان نکند، فقط با یک مطلوب مخالفت کرده است. دلیل واجب موقّت که همان کلام معصوم علیه السلام[1] است از سه حال خارج نیست:

الف. دلالت بر وحدت مطلوب دارد؛ در این صورت از این دلیل استفاده نمی شود که بعد از وقت هم باید قضاء کند، زیرا فقط یک مطلوب وجود دارد که همان عمل داخل وقت است.

ب. اجمال دارد (ظهوری در وحدت مطلوب یا تعدّد مطلوب ندارد)؛ در این صورت آنچه مسلم است این است که داخل وقت عمل مطلوب است و استفاده نمی شود که خارج وقت هم مطلوب باشد.

ج. دلالت بر تعدّد مطلوب دارد؛ اگر هم ظهور در تعدّد مطلوب داشته باشد، درست است که با خروج وقت باید عمل در خارج وقت اتیان شود، امّا این خارج از محلّ بحث است. زیرا بحث در جایی است که دلیل دلالت بر واجب موقّت کند (یعنی دلیل واجب موقّت دلالت بر وجوب قضاء داشته باشد)، در حالیکه در این صورت دلالت بر موقّت ندارد. یعنی در واقع دو دلیل داریم یک دلیل بر واجب موقّت دلالت دارد، که این دلیل اثبات قضاء نمی کند؛ و دلیل دیگر دلالت بر واجب موقّت ندارد تا محل بحث باشد. لذا به هر حال از دلیل واجب موقّت استفاده قضاء نشده است.

ج۲۲ ۹۴/۰۸/۱۰

الفصل الثانی عشر: الامر بالامر

با قبول یا تسلّم اینکه امر دلالت بر وجوب دارد، اگر مولی به جای اینکه مستقیماً زید را امر به نماز نماید، به عبد دیگرش بگوید که به زید امر به نماز کند، در این صورت این امر هم دلالت بر وجوب نماز دارد؟ یعنی امر اول از طرف مولی است که مامور اول را مامور به امر کردن کرده است؛ و امر دومی هم از طرف مامور اول است که مامور دوم را مامور به نماز خواندن می کند.

۱. امّا اگر خطاب تشریع باشد، دائماً تشریع به اندازه خطاب است و اجمال در آن بی معنی است یعنی یا ظهور در وحدت مطلوب دارد، و یا ظهور در تعدّد مطلوب و اگر معلوم نباشد که بعد از وقت را هم شامل می شود فقط ظهور در وحدت مطلوب دارد لذا نیاز به اصل عملی نخواهیم داشت.

نظر مختار: ظهور در وجوب

مشهور بین علمای اصول، امر به امر کردن را دالّ بر وجوب فعل می دانند. یعنی تفاوتی ندارد که مولی خودش امر کند یا از کسی بخواهد که امر کند. البته امر دوم نه امر تبلیغی است و نه امر تشریعی، بلکه تنها یک امر تشریعی داریم که همان امر مولی است. مامور اول فقط واسطه ای است در اینکه امر تشریعی مولی تحقق یابد.

در غرض چنین مولایی سه احتمال هست:

الف. یک غرض وجود دارد که همان نماز خواندن مامور دوم است. لذا اگر مامور دوم از طریق دیگری مطّلع شود و قبل امر مامور اول نماز را بخواند، غرض مولی تأمین شده است.

ب. غرض مجموع دو فعل امر کردن مامور اول، و نماز خواندن مامور دوم است. یعنی مجموع دو فعل غرض است. یعنی یک غرض دارد که متقوم به این دو فعل است.

ج. یک غرض وجود دارد که همان امر کردن مامور اول است. لذا اگر مامور دوم نماز هم نخواند تمام غرض مولی حاصل است و اگر بدون امر مامور اول، مامور دوم نماز بخواند اصلاً غرض مولی تأمین نشده است.

البته احتمالات دیگری هم هست که عمده احتمالات همین سه احتمال است. این سه احتمال، عرفی و عقلائی هستند امّا ظهور این امر مولی در کدام است؟ ظاهراً مراد متکلم همان احتمال اول است یعنی عرف اینگونه می بیند که غرض آمر همان اتیان فعل توسط مامور دوم است.

اگر ظهور امر در وجوب را قبول کنیم، در این مورد هم ظهور هست که اتیان فعل بر مامور دوم واجب است. در فقه هم از این مطلب استفاده شده است که «مرو صبیانکم بالصلاة» استفاده استحباب نماز خواندن صبیان شده است (با این قرینه که صبیان تکلیفی ندارند). یعنی امر مولی یک امر مولوی است نسبت به وجوب فعل بر مامور ثانی، امّا نسبت به اینکه امر کردن بر مامور اول واجب است یا نه، بحث نشده است. اگر ظهور عرفی در طریقی بودن باشد دیگر لازم نیست امر کند بلکه اگر مامور دوم مطّلع شود کافی است.

الفصل الثالث عشر: الامر بعد الامر

اگر مولی یک امر کند به عبد، و قبل اتیان عبد، دوباره مولی همان امر را بنماید بدون هیچ تغییری، امر دوم تأکید است یا تأسیس؟ اگر تأسیس باشد یعنی دو وجوب و دو بعث هست، و اگر تأکید باشد یعنی طلب جدیدی نیست.

نظر مرحوم آخوند: تأکید

مرحوم آخوند فرموده اند در این موارد دو ظهور متعارض هست یکی ظهور صیغه و دیگری ظهور ماده، که ظهور صیغه در تأسیس است و ظهور ماده در تأکید است. توضیح اینکه اصل عقلائی می گوید ظهور کلام دائماً در تأسیس است و تأکید خلاف اصل اولی است. یعنی دائماً مقتضای سخن این است که سخنی که گفته نشده است گفته شود. پس ظهور صیغه همان تأسیس است. امّا وقتی ماده دقیقاً واحد است عقلاً محال است که طبیعت واحده تحت دو طلب قرار گیرد لذا ظهور ماده در تأکید خواهد بود. مقتضای اطلاق هیئت تأسیس است و مقتضای اطلاق ماده تأکید است. مرحوم آخوند ظهور ماده را مقدم بر ظهور هیئت می دانند. قرینه این تقدم همان تکرار است. یعنی مسبوقیت امر به امری مشابه خودش قرینه می شود که خطاب دوم تأکید شود[1].

اشکال اول: عدم استحالة تعلّق دو طلب به یک طبیعت

این فرمایش تمام نیست، زیرا کبرای ایشان ناتمام است. یعنی دو طلب می تواند به یک طبیعت تعلّق بگیرد.

توضیح اینکه اگر مراد از طلب، در نظر ایشان طلب نفسانی باشد، کلام ایشان صحیح است که دو شوق به یک شیء تعلّق نمی گیرد؛ امّا در دائره احکام شرع، مرحله اراده و شوق را قبول نداریم. یعنی مرحله شوق در احکام شرعیه ثابت نیست.

اگر مراد ایشان، طلب انشائی باشد دلیل استحاله این است که تعلّق دو طلب انشائی به یک شیء لغو است. مثلاً اگر مولایی گفته است «اکرم زیداً»، و قبل از اکرام عبدش دوباره این جمله را تکرار کند، در این صورت اگر عبد برود و زید را اکرام کند هر دو طلب ساقط می شود یا یکی ساقط می شود؟ اگر یک طلب ساقط شود پس معلوم می شود دو طلب به یک شیء تعلّق نگرفته بودند. یعنی اگر به یک شیء تعلّق گرفته باشند با اتیان آن باید هر دو ساقط شوند (سقوط امر به اتیان متعلّق امر، قهری است)؛ و اگر هر دو امر ساقط شوند پس معلوم می شود طلب دوم لغو بوده است.

امّا این لغویت را قبول نداریم، زیرا امر دوم ثمره دارد. اگر دو طلب و دو امر وجود داشته باشد، در صورتی که عبد آن فعل را اتیان نکند، مستحق دو عقوبت است. بله با اتیان عمل هر دو طلب ساقط می شود. امّا همین

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۴۵: «*إذا ورد أمر بشیء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل یوجب تکرار ذاک الشیء أو تأکید الأمر الأول و البعث الحاصل به قضیة إطلاق المادة هو التأکید فإن الطلب تأسیسا لا یکاد یتعلق بطبیعة واحدة مرتین من دون أن یجیء تقیید لها فی البین و لو کان بمثل مرة أخری کی یکون متعلق کل منهما غیر متعلق الآخر کما لا یخفی و المنساق من إطلاق الهیئة و إن کان هو تأسیس الطلب لا تأکیده إلا أن الظاهر هو انسباق التأکید عنها فیما کانت مسبوقة بمثلها و لم یذکر هناک سبب أو ذکر سبب واحد*».

تعدّد عقوبت کافی است تا امر دوم از لغویت خارج شود. با انکار لغویت، تأسیسی بودن امر دوم هم استحاله ای ندارد لذا استدلال مرحوم آخوند ناتمام خواهد بود.

ج۲۳ ۹۴/۰۸/۱۱

اشکال دوم: مقتضای اطلاق هیئت، تأسیس نیست

مرحوم آخوند مقتضای اطلاق هیئت را تأسیس می دانند. امّا اطلاق هیئت فقط دلالت بر یک مطلب دارد که این طلب و وجوب مشروط به شرطی نیست. از اطلاق نمی توان تأسیس یا تأکید را استفاده نمود. در بحث مفاد هیئت امر اشاره شد که اطلاق هیئت وجوب را نمی رساند بلکه فقط اشتراط وجوب را نفی می کند. بله ظهور این فعل گفتاری انسان ممکن است تأسیس باشد امّا خودِ هیئت دلالتی بر تأسیس ندارد.

نظر مختار: تأکید

گفتیم که تعلّق دو طلب انشائی به یک طبیعت، استحاله عقلی ندارد، امّا ظهور عرفی این چنین امری در تأکید است. یعنی اولاً از نظر عقلی محال نیست دو طلب به یک طبیعت تعلّق گیرد به نحوی که هر دو به یک فعل امتثال می شود زیرا موجب لغویت نمی شود بلکه این ثمره هست که با ترک فعل، مستحق دو عقاب می شود. امّا این خلاف متفاهم عرفی است زیرا این نکته تعدّد عقاب، لغویت عرفیه را برطرف نمی کند. در نتیجه در نظر عرف، تعلّق دو طلب به یک طبیعت، لغو می باشد لذا اگر جایی امر دوم شود، عرف آن را حمل بر تأکید امر اول می کند.

امّا این بحث اصولی دارای ثمره فقهی نیست، زیرا در احکام دائماً با خطابات تبلیغی مواجه هستیم که حتی اگر ده خطاب هم باشد معلوم است که تشریع جدید نیست و همه خطابات تشریع یک حکم واحد هستند. لذا در فقه این بحث اصلاً موضوع ندارد زیرا اگر دو خطاب از خودِ مولی صادر شود ممکن است هر دو تشریعی باشند امّا در تبلیغ اصلاً تشریعی نیست، که بحث شود این امر جدید، تشریع جدید و طلب تأسیسی است یا تأکید همان تشریع قبل و طلب قبل است.

المقصد الثانی: النواهی

مرحوم آخوند در کتاب کفایه، مقصد اوامر را در سیزده فصل بحث نموده اند که ما هم در سیزده فصل بحث کردیم. مقصد دوم یعنی مقصد نواهی را هم در سه فصل بحث نموده اند، که ما هم این سه فصل را بحث می کنیم:

الفصل الاول: مدلول النهی

در این فصل، در جهاتی در مورد مدلول نهی بحث می شود:

الجهة الاولی: فی مدلول کلمة النهی و هیئته

در مورد مفاد و مدلولِ کلمه «نهی»، و هیئت نهی، باید بحث شود. ابتدا نظر مشهور بررسی می شود:

نظر مشهور: نهی همان طلب ترک است

مشهور علمای اصول نهی را مانند امر می دانند:

الف. در مورد کلمه «نهی» مشهور بحث از ماده نهی می کنند زیرا خودِ مصدر را هم، دارای دو وضع برای ماده و هیئت می دانند. امّا ما از کلمه «نهی» بحث می کنیم (نه ماده نهی) زیرا در مصادر ثلاثی مجرد قائل به وحدت وضع هستیم. مشهور بین علمای اصول این است که کلمه نهی دقیقاً مانند کلمه امر است یعنی امر برای طلب وضع شده است و نهی هم برای طلب وضع شده است.

ب. امر و نهی در هیئت هم مانند هم هستند، یعنی هیئت امر برای نسبت طلبیه وضع شده است و هیئت نهی هم برای نسبت طلبیه وضع شده است.

تنها تفاوت امر و نهی در این است که مفاد امر طلب فعل است، و مفاد نهی طلب ترک است (یعنی در ماده امر طلب فعل و در ماده نهی طلب ترک است، و در هیئت امر نسبت طلبیه فعل است و در هیئت نهی هم نسبت طلبیه ترک است). البته «ترک» در مفاد نهی ذکر نمی شود بلکه مندکّ در آن است، همانطور که فعل در مفاد امر نیست بلکه مندکّ در آن است.

نظر شهید صدر: ماده نهی، منع است و هیئت آن نسبت ردعیه

شهید صدر در توضیح معنای ماده و هیئتِ نهی فرموده اند ماده نهی برای یک معنای اسمی وضع شده است که همان «زجر» یا «منع» است. امّا هیئت نهی برای معنای حرفی وضع شده است که همان «نسبت زجریه» یا «منعیه» یا «ردعیه» است. پس مدلول هیئت نهی، خودِ نسبت است نه یک مفهوم که معنای اسمی شود. در نتیجه مدلول کلمه امر، طلب می شود و مدلول کلمه نهی، منع است یعنی مدلول آنها متفاوت است.

با توجه به مبانی مشهور در بحث مدالیل اسمی و حرفی، باید ماده و هیئت نهی را مانند شهید صدر معنی کرد[۱].

نظر مختار: مدلول کلمه نهی، منع است

در کلمه نهی با شهید صدر موافق هستیم همانطور که قول اهل لغت هم همین است[۲]. یعنی مدلول کلمه «نهی» همان «زجر» و «منع» است. البته ابتدا مطلق وضع شده است امّا بعداً در مورد نهی تشریعی به کار رفته است.

امّا در مدلول هیئت نهی، موافق ایشان نیستیم. در مورد هیئت نهی باید مطابق مبنای خود در بحث معانی حرفیه بحث نماییم.

مبانی در معانی حرفیه: تصور؛ تصدیق؛ نسبت

در مورد مدلول حرف سه نظریه معروف هست، که در هیئات از جمله هیئت نهی هم مطرح می شود:

الف. با مبنای محقق خوئی در معنای حرفی، مدلول هیئت دائماً یک تصدیق خواهد بود. زیرا ایشان دلالت وضعیه را تصدیقیه می دانند. یعنی وضع را منشأ یک دلالت تصدیقی می دانند. هیئت هم که دلالت وضعی بر مدلولش دارد، دلالتش تصدیقی خواهد بود.

ب. با مبنای مرحوم آخوند در معنای حرفی، مدلول هیئت یک مفهوم (معنای اسمی) می شود. زیرا ایشان منکر معنای حرفی بوده و معنای حروف را معنایی اسمی می داند. یعنی مدلول هیئت هم یک تصور است.

ج. با مبنای مشهور در معنای حرفی، مدلول هیئت خودِ نسبت (نه مفهوم نسبت) می شود. زیرا در نظر مشهور دلالت وضعیه، دلالتی تصوریه (غیر تصدیقی) است. یعنی ذاتا و ماهیتاً بین معنای اسمی و حرفی تفاوت وجود دارد. مشهور معنای اسمی را یک تصور، و معنای حرفی را یک نسبت می دانند. پس مدلول هیئت هم یک نسبت است که مثلاً در هیئت نهی، «نسبة زجرية» است.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۳۴۲:«*وأمّا الكلمة الثالثة: فهي أنّ ما ذُكر في الكلمة الأُولى من أنّ النهي يختلف عن الأمر في أنّ الأمر يدلّ على طلب الفعل والنهي يدلّ على الزجر عن الفعل، مطلب صحيح، وتوضيحه: أنّ النهي له مادّة وله هيئة، ومادّته تدلّ على الطبيعة، وهيئته تدلّ على النسبة الزجريّة. كما أنّ الأمر تدلّ مادّته على الطبيعة وهيئته على النسبة التحريكيّة، هذا بلحاظ الدلالة التصوّريّة .وأمّا بلحاظ الدلالة التصديقيّة الناشئة من ظهور الحال ومناسبات الحكم والموضوع، فالأمر يكشف عن داعي التحريك، والنهي يكشف عن داعي الزجر والمنع*».

۲. مفردات الفاظ القرآن، ص۸۲۶؛ مقدمة الأدب (للزمخشری)، ص۱۸۳؛ البته در مورد کلمه «زجر» بسیاری از کتب لغت معنای «منع» یا «نهی» را ذکر نموده اند.

مبنای مختار در معانی حرفیه: وضع بالعلامیة

در بین این سه مبنا، نظر محقق خوئی بیشتر قابل قبول است زیرا هر چند در مورد اسماء، کلام ایشان قابل قبول نیست امّا در مورد حروف کلامی وجیه است. بعد از نظر ایشان، نظر مرحوم آخوند بهتر است، زیرا فی نفسه معقول است. نظر مشهور اصلاً فی نفسه قابل تعقّل نیست (زیرا نسبت زجریه در خارج است و نمی شود امری خارجی مدلول باشد، یعنی مدلول باید دائماً در ذهن باشد) و ابعد نظریات است.

مختار ما در مدلول هیئت نهی، همان کلام ما در حروف و هیئات است. وضع اسماء وضع بالتسمیة است، امّا در حروف وضع بالعلامیة است. یعنی در اسماء نامگذاری می کنیم، امّا در حروف نامگذاری نمی کنیم. یعنی «مِن» نام یک شیء نیست بلکه علامت است. اگر نامگذاری و علامتگذاری هر دو وجود داشته باشد، بازی با الفاظ و تفکر محقق می شود، امّا اگر همه الفاظ اسم بودند این کار شدنی نبود، اگر هم همه الفاظ وضع بالعلامیة داشتند تفکر ممکن نبود. در وضع بالعلامیة خودِ لفظ فاقد معنی می شود.

ج۲۴ ۹۴/۰۸/۱۲

با توجه به مبنای ما در مورد معانی حرفیه، سه نظر معروف در مدلول هیئت نهی یعنی تصور، و تصدیق، و نسبت، را قبول نکردیم. در مورد هیئت اصلاً مدلول را قبول نداریم. ممکن است این سوال پیش آید که وقتی مدلول ندارد، پس چگونه وضع دارد؟ یعنی برای چه چیزی وضع شده است؟ در پاسخ می گوییم وضع هیئت به این معنی است که علامت قرار داده شده است.

مثلاً در یک اجتماع توافق می شود برای احترام، کلاه از سر برداشته شود. قبل از توافق اگر کسی کلاه بردارد، فقط یک فعل انجام گرفته است. امّا بعد از توافق خودِ این فعل کلاه برداشتن (علاوه بر اینکه یک فعل خارجی است) مصداق احترام هم می شود. یعنی این فعل واقعاً احترام است نه اینکه احترام چیزی دیگر غیر این فعل باشد. در این مورد دیگر دلالتی رخ نداده است. خصوصیت ذهن این است که وقتی با اشیاء مواجه می شود و پدیده ای را احساس می کند بلافاصله آن را شناسایی می کند تا صاحب ذهن، رفتار متناسب با آن را انجام دهد. این شناسایی داخل دلالت نیست زیرا دلالت انتقال ذهن از چیزی به چیز دیگر است. این خصوصیت شناسایی بدون اراده و اختیار انجام می شود. مثلاً وقتی گربه را می بینیم بلافاصله شناسایی توسط ذهن انجام می شود. شناسایی همان معرفت است که در نزد مشهور عقلی است و ما آن را تخیّلی می دانیم. یا مثلاً دیدن دود، دلالت نیست بلکه منتقل شدن از وجود دود در داخل اتاق، به آتش در داخل اتاق، دلالت است. یعنی در شناسایی دود، دلالتی رخ نداده است بلکه در فهم وجود آتش، دلالت رخ داده است (به عبارت دیگر وقتی دود دیده می شود دو کار انجام می شود اول اینکه دود شناسایی می شود و تمام معارف موجود نزد شخص در مورد دود

یادآوری می شود؛ و دوم اینکه ذهن به وجود آتش منتقل می شود؛ فقط کار دوم مصداق دلالت است). کودک که تازه متولد می شود فقط تصویر دارد و شناسایی ندارد زیرا معلوماتی ندارد و کم کم تصاویر را درک می کند، بعدها با کسب معارف می تواند شناسایی انجام دهد. کم کم با شرطی شدن ذهن که یک خصوصیت ذاتی برای ذهن است، می تواند الفاظ را بفهمد زیرا تکرار الفاظ در ذهن موجب شرطی شدن می شود. در نتیجه در مثال اول، فقط کلاه برداشتن شناسایی می شود. امّا بعد از توافق ذهن شناسایی انجام می دهد و معارف و دانسته های خود در مورد این فعل را درک می کند. لذا بلافاصله می فهمد احترام رخ داده است. این دلالت نیست بلکه شناسایی ذهن است. البته قبل از توافق از این فعل چنین شناسایی ای انجام نمی شود که احترام است، امّا بعد از توافق آن فعل شناسایی شده و فهمیده می شود که مصداق احترام است (به عنوان مثال مالیت طلا و اسکناس دقیقاً مانند هم است و هر دو مال است. امّا منشأ مالیت در طلا در طول یک توافق نیست. به خلاف مالیت در اسکناس که منشأ مالیت آن، در طول یک اعتبار است). پس این شناسایی در طول یک توافق است. یعنی شخص با برداشتن کلاه، مصداقی از احترام را حقیقةً ایجاد می کند؛ امّا مخاطب آن را شناسایی می کند. پس در وضع بالعلامیه باب دلالت بسته است به خلاف وضع بالتسمیة که دلالت در آن راه دارد. اگر توافق بین اجتماع نباشد کلاه برداشتن حقیقةً احترام نیست. لذا وضع رخ داده است امّا دلالتی در کار نیست. خودِ تلفظ یک فعل است.

با توجه به این مثال، در بحث هیئت نهی هم می گوییم هیئت نهی مدلولی ندارد امّا وضع دارد. یعنی علامت بر زجر و ردع قرار داده شده است، که با تکلم متکلم، این فعل گفتاری حقیقةً یک ردع و زجر است که توسط متکلم ایجاد شده است. پس یک مصداق زجر ایجاد شده است که سامع آن را شناسایی می کند. اگر هیئت علامت برای ردع قرار داده نشده باشد، این فعل گفتاری حقیقةً منع نبود. اینکه این فعل گفتاری حقیقةً ردع باشد، در طول وضع بالعلامیه است. یعنی اگر وضعی نبود این فعل هم مصداق ردع نبود. در نتیجه در مدلول هیئت، دلالتی در کار نیست، بلکه تلفظ به آن هیئت، مصداق ردع است که مخاطب آن را شناسایی می کند.

الجهة الثانية: دلالة هيئة النهي على الحرمة

مباحثی که در مورد هیئت امر و دلالت آن بر وجوب مطرح شد، در مورد دلالت هیئت نهی بر حرمت هم مطرح است. یعنی همانطور که در دلالت هیئت امر بر وجوب سه نظر مطرح بود، که برخی دلالت آن بر وجوب را بالوضع؛ و برخی بالاطلاق؛ و برخی بالعقل؛ می دانستند، در بحث از دلالت هیئت نهی بر حرمت هم همان سه نظر مطرح است.

ما هیچ یک از مبانی فوق را در مورد دلالت هیئت امر بر وجوب قبول ننمودیم. در آن بحث مطرح شد که تفاوت بین وجوب و ندب، در نظر مشهور تنها در غرض مولی است. یعنی اگر طلب ناشی از غرض لزومی باشد وجوبی است، و اگر ناشی از غرض غیر لزومی باشد ندبی است. امّا به نظر ما تفاوت در این است که اگر طلب از مولی بما هو مولی صادر شود، طلب وجوبی است. و اگر از مولی بما هو رحیم یا طبیب یا مشفق صادر شود، طلب ندبی است. یعنی گاهی مولی امر مولوی دارد و گاهی هم خیر خواهی می کند و طلب چیزی می کند. در صورت اول طلب وجوبی است. این تفاوت ثبوتی بین طلب وجوبی و ندبی است.

ج۲۵ ۹۴/۰۸/۱۳

با توجه به این تفاوت بین طلب وجوبی و طلب ندبی، تفاوت بین نهی لزومی و غیر لزومی هم همین است که اگر نهی از مولی بما هو مولی صادر شود، نهی لزومی است. و اگر نهی از مولی بما هو خیّر صادر شود، نهی غیر لزومی است.

وقتی خودِ فعل گفتاری مولی طلب یا نهی شد، سوال این است که ظاهر در طلب و نهی مولوی است یا طلب و نهی غیر مولوی است؟ ظاهراً خودِ این فعل، ظهوری ندارد. پس از این فعل دانسته نمی شود که طلب و نهی مولوی است یا نه؛ بله از قرائن دیگر مانند اینکه برخی موالی کثیراً اعمال مولویت می کنند و یا تناسب حکم و موضوع و مانند آن می شود فهمید این طلب یا نهی، مولوی می باشد. لذا اینگونه نیست که این طلب یا نهی مولوی باشد تا قرینه بر خلاف بیاید! به عبارت دیگر دقیقاً همان کلام در امر و طلب، در مورد نهی و زجر هم می آید. طلب و ردع، کلام نیستند که ظهوری داشته باشند بلکه همان فعل گفتاری هستند لذا ظهوری ندارند. البته گاهی هم با اجمال مواجه می شویم، و از قرائن تشخیص نمی دهیم که این طلب یا نهی مولوی هست یا نیست.

در احکام شرع، با خطابات تبلیغی مواجه هستیم نه خطاب تشریعی، لذا اگر ائمه علیهم السلام امر کردند ارشاد به تشریع است. این طلب تبلیغی ظهور در ارشاد به طلب وجوبی دارد؛ یا به طلب غیر وجوبی؛ یا به اصل طلب؛ یا اصلاً اجمال دارد؟ در این مورد هم اینگونه نیست که ظهور در طلب وجوبی داشته باشد، بلکه با توجه به مجموعه قرائن فهمیده می شود. در احکام شرع، امر به مواردی که وجوبی نیست بسیار وارد شده است. پس باید مراد متکلم را از مجموعه مناسبت ها استفاده نمود. در مورد کتاب هم معلوم نیست از همین خطابات در تشریع استفاده شده باشد، بلکه ممکن است در هنگام نزول بر پیامبر صلّی الله علیه و آله از این الفاظ استفاده شده باشد.

در نتیجه هیئت نهی هم دلالتی بر ردع ندارد، بلکه فعل گفتاری مولی است که ردع است. و اگر قرینه بر مولوی بودن نباشد هم اجمال دارد.

الجهة الثالثة: تعلّق النهی بالطبیعة

در مورد امر و نهی در اصول گفته شده است که متعلّق امر و نهی همان طبیعت است. این مطلب پذیرفته شده است. امّا سوال این است که چرا در امر، صرف الوجود طبیعت خواسته شده است یعنی ایجاد یک فرد از طبیعت برای امتثال کافی است، امّا در نهی تمام افراد متعلّق ممنوع اند؟ به عبارت دیگر امر به لحاظ ماده و متعلّق انحلالی نیست، امّا نهی به لحاظ ماده و متعلّق انحلالی است. به عبارت دیگر متعلّق امر، اطلاق بدلی دارد امّا متعلّق نهی اطلاق شمولی دارد در حالیکه متعلّق هر دو، همان طبیعت است. یعنی قبل از امتثال و عصیان، در ناحیه دلالت تفاوتی بین امر و نهی هست.

نظر شهید صدر در تفاوت دلالت امر و نهی: امکان تطبیق بر تمام افراد و استحالة آن

در تفسیر این تفاوت، وجوه بسیاری گفته شده است. به یک وجه و نقد آن اکتفاء می شود. شهید صدر فرموده اند اطلاق دائماً یک اقتضاء دارد که از این متعلّق، طبیعی اراده شده است نه حصّة! مثلاً در مانند «صلّ» متعلّق طلب همان صلاة است که مقتضای اطلاق متعلّق این است که طبیعی صلاة خواسته شده است نه حصّة ای از صلاة؛ و در مثال «لاتغتب» متعلّق که غیبت است مقتضای اطلاق در آن، این است که طبیعی غیبت باید ترک شود، نه حصّة ای از آن.

اکنون که اطلاق متعلّق در امر و نهی، به معنای بدون قید بودن طبیعت است، اگر تطبیق حکم بر تمام افراد طبیعت ممکن باشد اطلاق شمولی می شود؛ و اگر تطبیق بر تمام افراد ممکن نباشد اطلاق بدلی است. در مثال «صلّ» مقتضای اطلاق این است که مطلوب مولی طبیعی صلاة است. تطبیق بر تمام افراد محال است زیرا مقدور مکلف نیست چون مثلاً نمی تواند در تمام مکان ها نماز بخواند! این قرینه می شود که مطلوب اطلاق بدلی دارد، یعنی صرف الوجود مطلوب مولی است. یا در مثال «لاتغتب» مقتضای اطلاق این است که طبیعی غیبت مورد نهی باشد. تطبیق بر تمام افراد ممکن است زیرا مکلف می تواند تمام افراد را ایجاد نکند، فقط کافی است غیبتی نکند! این قرینه می شود که اطلاق شمولی باشد[1].

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷:«*و الصحیح انَّ الإطلاق و مقدمات الحکمة لا یثبت إلّا أنَّ موضوع الحکم هو الطبیعة من دون قید زائد و امّا البدلیّة و الشمولیّة فهما من شئون تطبیق الحکم و لیسا مدلولین لمقدمات الحکمة و لا للوضع، فانَّ الحکم علی الطبیعة لو کان غیر قابل للانطباق علی جمیع الأفراد فهو بدلی و إلّا فشمولی*».

ج۲۶ ۹۴/۰۸/۱۶

نقد نظر شهید صدر: عرف، غالباً از این نکته غافل است

اصل کلام شهید صدر دارای دو اشکال است. اشکال اول به ایشان اشکالی مبنایی است. ایشان همانند نظر مشهور قائلند مقتضای اطلاق در ناحیه موضوع و متعلّق، این است که طبیعی مراد است نه اینکه حصّة مراد باشد. امّا ما بین مقتضای اطلاق در موضوع و در متعلّق تفاوت قائل هستیم، که این بحث خواهد آمد. البته بحث ما در اینجا، در مورد متعلّق است که در ناحیه متعلّق کلام ایشان را قبول داریم.

اشکال دوم اینکه ظاهراً ایشان در مقامِ استظهارِ بدلیت و شمولیت از امر و نهی هستند. یعنی امکان تطبیق و عدم امکان آن را نکته استظهاری عرفی از امر و نهی می دانند. امّا ظاهراً نکته استظهار عرفی، اصلاً امکان تطبیق یا عدم آن نیست، زیرا غالباً عرف از این نکته غافل است.

نظر مختار: مطلوب مولی، ایجاد طبیعی در خارج است

نکته استظهار عرفی در امر دیگری است. توضیح اینکه وقتی مولی طلب می کند، مطلوبش ایجاد طبیعی در خارج است که ایجاد طبیعی با ایجاد یک فرد محقق می شود. امتثال این طلب به ایجاد یک فرد است و مخالفت آن به این است که فردی را ایجاد نکند. به عبارت دیگر متعلّق امر مولی همان طبیعی است امّا مطلوب مولی و ماموربه، طبیعی نیست بلکه ایجاد طبیعی در خارج است. در نتیجه با توجه به این نکته که ایجاد طبیعی در خارج، با ایجاد یک فرد، محقق می شود، عرف استظهار می کند مطلوب مولی همان صرف الوجود یعنی ایجاد اولین فرد است.

در نهی هم متعلّق همان طبیعی است امّا منهی عنه ایجاد طبیعی است. یعنی شارع از ایجاد طبیعی در خارج، ردع و زجر نموده است. امتثال این نهی به عدم ایجاد جمیع افراد است، و مخالفت آن به ایجاد یک فرد از طبیعی است. لذا عرف استظهار می کند که آنچه ممنوع شده است انحلالی است و جمیع افراد تحت نهی هستند.

الفصل الثانی: اجتماع الامر و النهی

آیا اجتماع امر و نهی در یک شیء ممکن است؟ قبل از ورود به بحث مقدمه ای در بیان تحریر محلّ نزاع مطرح می کنیم. باید توجه داشت که تعلّق امر و نهی به شیء واحد، شش صورت دارد که فقط دو صورت داخل بحث ماست.

تحریر محلّ نزاع: فقط در دو صورت از صور ششگانه بحث می کنیم

همانطور که گفته شد نحوه تعلّق امر و نهی به یک شیء، شش صورت کلی دارد که هر یک را بیان کرده و خواهیم گفت که در چهار مورد اول، بحثی نیست و فقط دو صورت آخر محلّ بحث ما در مساله اجتماع ام رو نهی می باشند:

صورت اول: عنوان واحد مفهوماً و مصداقاً

صورت اول اینکه امر و نهی به عنوان واحدی تعلّق گیرد که مفهوماً و مصداقاً واحد باشد. مانند اینکه مولی بگوید «صلّ» و بعد بگوید «لاتصلّ»؛ این صورت محال است و از محلّ بحث خارج است. وجوهی برای استحاله این صورت گفته شده است، امّا یک وجه مورد اتّفاق است که عبد قدرت بر امتثال هر دو تکلیف معاً ندارد، و قدرت شرط فعلیت تکلیف است. مولی نمی تواند ما را به عملی تکلیف کند که قدرت بر آن نداریم، و نمی تواند ما را به دو عملی که قدرت بر آنها نداریم تکلیف کند.

صورت دوم: عناوین متغایر مفهوماً، و متساوی مصداقاً

صورت دوم اینکه امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایر و مصداقاً متساوی هستند. مانند اینکه گفته شود «اکرم الانسان» و بعد «لاتکرم المتعجب»، که انسان و متعجب از نظر مفهومی متغایرند و از نظر مصداق متساوی هستند. در این مورد هم اجتماع امر و نهی محال است زیرا عبد قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. پس این مورد هم خارج از محلّ کلام است.

صورت سوم: عناوینی که مصداقاً عموم مطلق اند و قدرت بر امتثال معاً نیست

صورت سوم اینکه امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایرند و مصداقاً نسبت عموم و خصوص مطلق دارند، در حالیکه قدرت امتثال بر هر دو معاً نیست. مانند «اکرم العالم» و «لاتکرم النحوی»، که نسبت بین عالم و نحوی همان عموم و خصوص مطلق است امّا عبد نمی تواند هر دو را امتثال کند زیرا با اکرام نحوی خطاب دوم و با عدم اکرام نحوی خطاب اول عصیان شده است. این صورت هم خارج از بحث است زیرا عبد قدرت بر امتثال ندارد، لذا تکلیف به آن محال است.

صورت چهارم: عناوینی که عموم من وجه اند و قدرت بر امتثال معاً نیست

صورت چهارم اینکه امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایر و مصداقاً عموم و خصوص من وجه اند، و عبد قدرت امتثال بر هر دو را ندارد. مانند «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق» که نسبت بین اکرام عالم، و اکرام فاسق، عموم من وجه است. این مورد هم خارج از محلّ بحث است زیرا عبد قدرت بر امتثال هر دو تکلیف معاً را ندارد، پس تکلیف به آن محال می باشد.

صورت پنجم: عناوینی که عموم مطلقند و قدرت بر امتثال معاً هست

صورت پنجم اینکه امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایر و مصداقاً عموم و خصوص مطلق دارند امّا عبد قدرت بر امتثال هر دو معاً را دارد. مانند «صلّ» و «لاتصلّ فی الحمّام»، که متعلّق وجوب «الصلاة» و متعلّق نهی «الصلاة فی الحمّام» است که نسبت عموم و خصوص مطلق دارند (رابطه این دو متعلّق، اطلاق و تقییدی است). عبد می تواند هر دو را اتیان کند زیرا در ناحیه امر، مطلوب همان صرف الوجود است. و در ناحیه نهی، جمیع افراد منهی می باشند. اگر یک نماز خارج حمّام بخواند و داخل حمّام نمازی نخواند، در این صورت هر دو خطاب امتثال شده اند.

مثال دیگر «اکرم عالماً» و «لاتکرم النحوی»، که متعلّق امر «اکرام العالم» و متعلّق نهی «اکرام النحوی» است، و نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است (رابطه این دو متعلّق، اطلاق و تقییدی نیست زیرا اکرام تقیید نشده است بله موضوع آن یعنی متعلّق المتعلّق تقیید شده است). عبد قدرت بر امتثال هر دو معاً را دارد و اگر یک عالم غیر نحوی را اکرام کند و عالم نحوی را اکرام نکند، هر دو تکلیف را امتثال کرده است.

این صورت (با هر دو مثالش) داخل بحث است. آیا مولی می تواند چنین امر و نهی ای بکند، که اگر عبد نماز در حمّام خواند، هم امر را امتثال کرده و هم مخالفت با نهی کرده باشد.

صورت ششم: عناوینی که عموم من وجه اند، و قدرت بر امتثال معاً هست

صورت ششم اینکه امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایر و مصداقاً عموم من وجه باشند، و عبد قدرت امتثال هر دو معاً را دارد. مانند «صلّ» و «لاتغصب»[1] که نسبت بین صلاة و غصب عموم من وجه است (این دو متعلّق، مطلق و مقیّد نیستند). عبد قدرت بر امتثال هر دو معاً را دارد، و اگر یک نماز در مکان غیر غصبی بخواند، و غصب دیگری نکند، هر دو خطاب امتثال شده اند. این صورت هم داخل محلّ بحث است که آیا اجتماع امر و نهی در این صورت ممکن است؟

۱. اکرم عالماً و لاتکرم الفاسق، مثال دوم است که از این جهت که عبادت نیست با مثال قبل تفاوت دارد؛

با توجه به اینکه فقط دو صورت داخل محلّ نزاع اند، در دو مقام بحث می کنیم. در مقام اول صورت پنجم و در مقام دوم صورت ششم را بحث می کنیم.

ج۲۷ ۹۴/۰۸/۱۸

مقام اول: نسبت بین دو متعلّق عموم و خصوص مطلق باشد

صورت پنجم از صور ششگانه جایی بود که امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته اند که مفهوماً متغایر و مصداقاً رابطه عموم و خصوص مطلق اند، و قدرت بر امتثال دو تکلیف معاً هم وجود دارد. اگر متعلّق امر نماز و متعلّق نهی حصّة ای از نماز باشد، مانند «صلّ» و «لاتصلّ فی الحمّام»، آیا اجتماع امر و نهی ممکن است؟ قدرت بر امتثال هر دو هم هست یعنی اگر نمازی در غیر حمّام خوانده شود، و در حمّام نمازی خوانده نشود، هر دو تکلیف امتثال شده اند.

در چهار صورتی که خارج از محلّ کلام بود، اجتماع امر و نهی محال بود زیرا قدرت بر امتثال هر دو تکلیف وجود نداشت. این وجه برای استحاله در صورت پنجم محقق نیست زیرا قدرت بر امتثال هر دو تکلیف وجود دارد. امّا مشهور علماء قائل به استحالة در این صورت شده اند. دو وجه برای استحالة ذکر شده است:

وجه اول استحاله: تعلّق بعث و زجر به یک حصّة محال است

گفته شده است تعلّق امر به طبیعی و تعلّق نهی به حصّة فی نفسه در مقام جعل و حکم، محال است. زیرا امر همان بعث است و نهی همان زجر است که مولی نمی تواند نسبت به امر واحدی هم بعث و هم زجر کند. وقتی مولی امر به طبیعی می کند، امر به حصّة هم هست. از حصّة نهی هم شده است. لازمه آن این است که مولی به یک عمل واحد هم بعث و هم زجر نماید. این در مرتبه قبل امتثال یعنی جعل و حکم، محال است.

جواب: انشاء بعث و زجر در یک شیء محال نیست

جواب از این وجه برای استحاله این است که انشاء بعث و انشاء زجر در یک عمل فی نفسه محال نیست. اگر استحاله ای باشد یا باید به مبادی که حبّ و اراده است برگردد که این نکته خودش وجه دیگری است که بررسی خواهد شد؛ و یا باید به مقام امتثال برگردد که در این مقام قدرت بر امتثال هست، و استحاله ای نیست.

وجه دوم استحاله: تعلّق حبّ و بغض به یک عمل، محال است

این وجه عمده دلیل استحاله است. گفته شده ایجاب و تحریم ناشی از حبّ و بغض است یعنی مولی به عملی که محبوب است، امر می کند؛ و از عمل مبغوض هم نهی می کند. حقیقت تکلیف همین حبّ و بغض است. در افق نفس نمی شود حب به طبیعی و بغض به حصّة جمع شود. لذا طلب نسبت به طبیعی و نهی از حصّة محال می شود.

توضیح اشکال: نحوه اجتماع حبّ و بغض در شیء واحد

برای توضیح این اشکال و توضیح نحوه اجتماع حبّ و بغض در یک شیء، نیاز است در مورد حبّ و بغض و اصطلاحات پیرامون آن توضیحاتی داده شود:

مقدمه اول: حبّ همراه سه امر محقق می شود

در هر حبّ و بغضی سه امر هست. به عبارت دیگر حبّ و بغض در وجود محقق نمی شود مگر اینکه این سه امر باشند:

الف. امر اول همان حبّ است. حبّ یک اشتیاق و کشش و میل و رغبت نفسانی است. حبّ یک عرض است از اقسام کیف، یعنی کیف نفسانی است، پس دائماً معروض آن همان نفس است.

ب. امر دوم متعلّق حبّ است. حبّ یک صفت و عرض ذات اضافه است یعنی نمی شود حبّ پیدا شود امّا متعلّق نداشته باشد (برخی صفات نفسانی مانند اندوه و غم و غصه نیاز به متعلّق ندارند همینطور انقباض و انبساط نفس؛ امّا برخی صفات نفسانی حتماً نیاز به متعلّق دارند و بدون مضاف الیه محقق نمی شوند). به عنوان مثال در نفس حبّ به زیارت سید الشهداء علیه السلام در اربعین امسال پیدا می شود. در این مثال، زیارت متعلّق حبّ است. خودِ این زیارت هم از اعراض است و دائماً یک مفهوم است. مفهوم کیف نفسانی است که معروض آن همان نفس است. در نتیجه دائماً متعلّق حبّ، عرض و مفهوم است. موطن این متعلّق مورد اختلاف است که قوه عاقله یا قوه متخیّله باشد، که این اختلاف تأثیری در بحث ندارد. گاهی به این متعلّق محبوب بالذات گفته می شود که اگر در حدّ اصطلاح باشد مشکلی نیست امّا واقعاً متعلّق نمی تواند محبوب باشد زیرا حبّ به مفهوم تعلّق می گیرد، که خودِ مفهوم اصلاً محبوب شخص نیست. اگر مراد این است که این مفهوم مراد است و محبوب است، قطعاً اینگونه نیست.

ج. امر سوم محبوب است. حبّ بدون محبوب هم محقق نمی شود (متعلّق واقعاً محبوب نیست زیرا فقط یک مفهوم است که نفس به مفهوم اصلاً حبّی ندارد). این محبوب گاهی امر معدومی است مانند همان زیارت در اربعین امسال؛ و گاهی امر موجودی است که موجود در موطن خود است (موجود بالفعل نیست) مانند حب و علاقه ای که نسبت به شیخ انصاری داریم. شیخ انصاری اکنون معدوم است امّا محبوب ما همان شیخ موجود در عصر خودش است؛ و گاهی امر موجودی است که بالفعل موجود است مانند علاقه شخص به فرزند موجودش؛

سوال این است که چطور ممکن است حبّ در عالم نفس باشد امّا محبوب خارج نفس باشد؟ اشتباهی که شده این است که حبّ را بر وزان علم و ادراک دانسته اند. به عنوان مثال در مدرکات حسّی یک محسوس بالذات داریم، یک محسوس بالعرض؛ وقتی به ساعت نگاه می شود یک مبصر هست. در این مثال آنچه در خارج است دیده نمی شود، و آنچه دیده می شود در ذهن است و در خارج نیست. مبصر بالذات همان صورت ذهنی ساعت است، و مبصر بالعرض همین ساعت خارجی است. امّا حبّ اصلاً مانند درک و علم نیست لذا محبوب اصلاً در افق نفس نیست بلکه متعلّق در افق نفس است. با توجه به این نکته به اصل سوال برمی گردیم که چطور حبّ در نفس و محبوب در خارج است (در حالیکه ذهن با همان صور حسّی با خارج ارتباط برقرار کند)؟

جواب این است که ادراک و علم محال است به خارج تعلّق گیرند، امّا التفات ممکن است به خارج تعلّق گیرد. یعنی ذهن خارج را درک نمی کند، امّا می تواند ملتفت به خارج شود. به عبارت دیگر خارج مشار الیه ذهن واقع می شود. در حبّ هم خارج ملتفت الیه است و ذهن به آن التفات دارد. ذهن قدرت دارد به خودِ خارج اشاره کند به نحوی که مشار الیه، خارج است امّا به وسیله مفهوم که امری ذهنی است، این کار را انجام می دهد.

ج۲۸ ۹۴/۰۸/۱۹

مقدمه دوم: استحاله اجتماع حبّ و بغض در یک شیء از جهت واحده

مقدمه دوم اینکه به یک شیء محال است حبّ و بغض از جهت واحده تعلّق گیرد. یعنی نفس انسان قابلیت ندارد که به یک شیء موجود هم حبّ و هم بغض داشته باشد مثلاً زید از آن جهت که عالم است محبوب باشد و از آن جهت که عالم است مبغوض هم باشد.

تطبیق دو مقدمه بر محلّ بحث

نتیجه این می شود که اگر امر به مطلق و نهی به مقیّد تعلّق گیرد، یک لازم باطل و محال دارد. لازمه اش این است که شیء موجود از جهت واحده هم محبوب باشد هم مبغوض (زیرا محبوب و مبغوض صورت ذهنی نیست که متعدد باشند، بلکه همان وجود خارجی است که هنوز موجود نشده است، و واحد است)! اگر مولی امر

به «الصلاة» کند، و نهی از «الصلاة فی الحمام» کند، و عبد نمازی را در حمام بخواند، این نماز هم محبوب مولی است زیرا فردی از طبیعت «نماز» است، و هم مبغوض مولی است زیرا فردی از «نماز در حمام» است. یعنی از آن جهت که نماز است، محبوب است، و از همان جهت که نماز است، هم مبغوض می باشد.

این اشکال موجب شده است مشهور علمای اصول، اجتماع امر و نهی در مطلق و مقیّد را محال بدانند. از معاریف کسی را نمی شناسیم که قائل به امکان اجتماع در این مورد شده باشد.

اشکال بر تطبیق: جهت ها متفاوت است

ممکن است اشکال شود که جهت مبغوضیت غیر از جهت محبوبیت است زیرا این نماز که داخل حمام خوانده شده است از جهت نماز بودن محبوب است، و از جهت نماز در حمام بودن مبغوض است؛

جواب این است که حصّة چیزی جز طبیعت نیست. حتی قید خارج طبیعت است و فقط تقیّد داخل است. لذا قید هیچگاه حقیقت را تغییر نمی دهد. نمی شود زید از آن جهت که عالم است محبوب و از آن جهت که نحوی است مبغوض باشد، زیرا نحوی بودن همان عالم بودن است. در نتیجه این محال است که نماز در حمام هم محبوب باشد هم مبغوض باشد. پس لازمه تعلّق امر به طبیعی و تعلّق نهی به حصّة این است که یک شیء هم محبوب باشد هم مبغوض، و این محال است. هر امری که لازمه اش امری محال باشد، خودِ آن امر هم محال است.

جواب اول از اشکال: حبّ و بغض در احکام شرعی ثابت نیستند

ما این مبنا را قبول داریم که اجتماع حبّ و بغض در یک شیء واحد از جهت واحد، محال است. امّا در عین حال قائل به جواز اجتماع امر و نهی در مطلق و مقیّد هستیم (البته در خصوص عبادت قائل به امتناع هستیم به دلیل نکته ای خارج از جمع شدن امر و نهی در یک شیء).

اشکال اول در استدلال مذکور بر استحالة اجتماع امر و نهی، در این است که اگر هم این دلیل تمام باشد، در جایی می آید که احکام دو مرحله ای باشد یعنی ابتدا مرحله حبّ و سپس مرحله جعل حکم باشد. امّا اگر مولایی را در نظر بگیریم که فقط جعل تکلیف می کند امّا حبّ و بغض در وی نیست، این استدلال جاری نیست. در احکام شرعی هم شارع فقط خداوند منّان و رسول اکرم صلّی الله علیه و آله است که البته احکام مجعول ایشان بسیار نادر است. لذا شارع خداوند است که حبّ و بغضی ندارد، و اگر نماز را واجب نموده است به دلیل محبوب بودن نیست، بلکه به دلیل وجود حکمت و مصلحتی در ایجاب (نه در فعل نماز) و یا در تحریم (نه در ترک شرب خمر) است. خداوند حبّ و بغض ندارد زیرا واجب الوجود بالذات خالی از ماهیت است، و از طرفی معروض هر

عرضی مانند حبّ باید یک عرض یا جوهر باشد. یعنی باید معروض حبّ دارای ماهیت باشد. مثلاً وجود نمی تواند معروض هیچ عرضی واقع شود. خداوند هم که وجود محض است، و ماهیت ندارد، معروض حبّ نمی شود.

اینکه در برخی آیات و روایات از حبّ خداوند نام برده شده است، هم باید توجیه شود. همانطور که در «ید الله» و مانند آن توجیه می شود.

تکمله جواب اول: فقط ایجاب و تحریم، مسئولیت ساز هستند

در خداوند هیچ حبّ و بغضی نیست. فقط خداوند ایجاب و تحریم دارد که بر اساس حکمت و بر اساس مصلحت در خودِ ایجاب و تحریم می باشد. لذا همین که ایجاب مطلق نماز و تحریم نماز در حمام، موافق حکمت و مصلحت باشند، هیچ مشکلی نیست. در مرحله امتثال هم فرض این است که قدرت بر امتثال هر دو تکلیف معاً هست.

حتی در موالی عرفیه که حبّ و بغض مولی معنی دارد هم عبد هم فقط در مقابل تشریعات مولی مسئولیت دارد، امّا در مقابل حبّ و بغض مولی هیچ مسئولیتی ندارد. مثلاً اگر به عبدش بگوید من اشتیاق بی نهایت به شرب آب دارم امّا به تو امر نمی کنم، عبد می تواند بخوابد! امّا اگر مولی بگوید آب بیاور، ولو عبد بداند مولی حبّی به آب آوردن ندارد، باید امتثال کند و آب بیاورد.

البته یک مورد استثناست که اگر مولی حبّی دارد که قدرت بر بیان آن و تکلیف کردن عبد به آن، ندارد، در این صورت باید امتثال شود مثلاً مولی نمی داند فرزندش در حال غرق شدن است، و اگر بداند امر به نجات وی می کند، در این مورد عبد باید نجات دهد.

به عبارت دیگر دائره مولویت فقط در امر فعلی و در امر تقدیری (امری که اگر مانعی نباشد، حتماً فعلی خواهد بود) می باشد.

ج۲۹ ۹۴/۰۸/۲۰

اشکال در جواب اول: حبّ و بغض در نفس نبوی و ولوی

در ذیل جواب اول به وجه دوم استحاله، نکته ای هست. مرحوم آخوند حقیقت تکلیف را همان اراده و کراهت یا حبّ و بغض می دانند. لذا ایشان در مورد خداوند که حبّ و بغض محال می داند، مجبور شده اند حبّ و بغض را در ناحیه نفس نبوی یا ولوی قرار دهند. بنابر فرمایش ایشان هیچ تکلیفی نیست که خالی از حبّ و بغض باشد نهایتاً در تکالیف شارع یک حبّ در نفس نبوی شکل می گیرد. با توجه به این فرمایش، جواب اول

ما به وجه دوم استحاله (که گفتیم در مورد خداوند حبّ و بغض بی معنی است)، صحیح نخواهد بود، لذا وجه استحاله در مورد حبّ و بغض در نفس نبوی کارساز شده و این صورت محال می شود.

جواب از اشکال: به لحاظ نفس شارع، اشکال باقی است

اولاً این کلام ایشان هیچ دلیلی یا شاهدی ندارد؛ ثانیاً ما به لحاظ نفس شارع با مشکل مواجه هستیم، یعنی وقتی شارع این دو تکلیف را جعل کرد، در نفس نبی حبّ به طبیعی ایجاد نمی شود، بلکه نسبت به حصّة خارج از حمام، حبّ محقق می شود (طبق نظر ایشان، حبّ و بغض نبی از تشریع شارع منقدح می شود). به عبارت دیگر حبّ و بغض در نفس نبی جمع نشده اند. لذا محذور استحاله، در نفس مولی وجود ندارد زیرا نبی نسبت به نماز شارع نیست و مولویت ندارد، در تشریعات الهی، هیچ محذوری در نفس شارع نخواهد بود، زیرا در نفس شارع حبّی نیست.

در نتیجه باید گفت حقیقت تشریع نمی تواند همان حبّ و بغض منقدح در نفس نبوی یا ولوی باشد، و اگر مراد ایشان این باشد، مبنا باطل است.

جواب دوم: لازم نیست حبّ و بغض، در فعل خارجی باشد

حتی در موالی عرفیه هم این وجه استحاله تمام نیست. زیرا ممکن است تشریع ناشی از حبّ و بغض باشد، یعنی مولی به عملی که محبوب است امر کرده و از عملی که مبغوض است نهی کند. در موالی عرفیه هم غالباً اینچنین است. امّا ممکن هم هست که بدون حبّ و بغض، امر و نهی شود. بلکه مصلحت در تشریع کافی است. یعنی مولی حبّ به حصّة خارج از حمام، و بغض به حصّة داخل حمام دارد، امّا مصلحت در این است که مولی امر به طبیعی کرده و نهی از حصّة کند (به عبارت دیگر در نظر مرحوم آخوند، حقیقت تکلیف همان اراده و کراهت است. اگر متعلّق اراده و کراهت همان فعل خارجی باشد، محال است به شیء واحد از جهت واحده اراده و کراهت تعلّق گیرد! امّا اگر متعلّق اراده بعث کردن و زجر کردن مولی باشد، اراده و کراهت به دو شیء متفاوت تعلّق گرفته اند، لذا استحاله ای نیست).

شهید صدر گمان کرده اند کلام در این است که انشاء طلب مصلحت داشته باشد لذا این اشکال را نموده اند که انشاء حاصل شده است و نیازی به امتثال نیست. امّا مراد ما این است که خودِ طلب انشائی به حمل شائع، دارای مصلحت می باشد. مثلاً مصلحت طلب انشائی کردن، این باشد که اگر طلب انشائی به طبیعی تعلّق گیرد، تعداد بیشتری اکرام عالم حاصل می شود؛ امّا اگر به حصّة تعلّق گیرد، تعداد کمتری اکرام محقق می شود!

اشکال به جواب دوم: اکتفاء به برخی افراد حصّة برای امتثال امر

ممکن است گفته شود با وجود این احتمال و اجتماع امر و نهی، یعنی با تعلّق امر به طبیعی ممکن است برخی از مکلفین در مقام امتثال امر به افراد مبغوض مانند عالم نحوی اکتفاء کنند. با این فرض غرض مولی فوت می شود.

جواب این است که اکرام عالم نحوی هم مصلحت دارد یعنی اینگونه نیست که فقط مفسده داشته باشد (زیرا قائل به اجتماع هستیم)، بلکه دارای مصلحت هم هست لذا مولی تفویت مصلحت هم نکرده است (در واقع مکلف می توانست نهی از اکرام نحوی را هم در نظر گرفته و مفسده تحصیل نکند، امّا با سوء اختیار خودش این فرد را انتخاب کرده است و این به مفسده افتادن مستند به شارع نیست).

ثانیاً ممکن است اصلاً اکرام نحوی دارای مصلحت هم نباشد بلکه مصلحت امر به طبیعی کردن بیش از در مفسده افتادن چند مکلف باشد. لذا اگر در مقام تطبیق چند مکلف هم عالم نحوی را انتخاب کنند، این به اصل غرض مولی آسیبی نمی زند.

جمع بندی بحث اجتماع امر و نهی در صورت پنجم: امتناع

در نتیجه حتی در موالی عرفیه که حبّ و بغض دارند ممکن است گاهی بر اساس حبّ و بغض حکم نکند بلکه بر اساس مصلحت امر و نهی کند. لذا این صورت هیچ محذور عقلی ندارد. امّا در تکلیف به نماز، و نهی از نماز در حمام، عرف تنافی می بیند که شاید نکته اش همان ارتکازی است که در حبّ و بغض دارد. وقتی عرف تنافی دید، در مقام اثبات باید نگاه عرفی حاکم باشد یعنی وقتی عرف با این دو خطاب برخورد کرد چه کار می کند؟ مولی باید این برخورد عرف را هم در نظر بگیرد. عرف چه کار می کند؟

تفصیل هست بین تشریعی بودن خطابین و تبلیغی بودن آنها؛ عرف در دو خطاب تبلیغی از اطلاق رفع ید می کند یعنی اطلاق دیگر حجّت نیست. پس «صلّ» به برکت حجیّت خطاب دوم که «لاتصلّ» است، اطلاقش از حجیّت می افتد یعنی ظهور دارد امّا حجّت نیست. یعنی نماز دو حصّة را شامل است که این ظهور نسبت به نماز داخل حمام حجّت نیست.

این به لحاظ اثبات است، امّا در بحث اجتماع امر و نهی یک بحث ثبوتی داریم که خیلی فائده ای ندارد زیرا در این موارد فهم عرف مهمّ است نه نگاه عقلی!

ج۳۰ ۹۴/۰۸/۲۳

مقام دوم: نسبت بین دو متعلّق عموم من وجه باشد

صورت ششم این است که امر به عنوانی و نهی به عنوان دیگری تعلّق گرفته اند، و نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است.

تحریر محلّ نزاع

قبل از بحث از اصل این صورت، باید توجه شود که اگر این دو عنوان متباین باشند، مانند «صلّ» و «لاتنظر الی الاجنبیة»، این موارد از محلّ بحث خارجند. یعنی بحث فقط در جایی است که نسبت بین دو عنوان، عموم و خصوص من وجه باشد، مانند «صلّ» و «لاتغصب».

علاوه بر آن، در جایی هم که نسبت عموم و خصوص من وجه است، دو مورد وجود دارد که یک موردش از محلّ بحث خارج است. یعنی اگر دو عنوان، مصداق مشترکی نداشته باشند و فقط مورداً اشتراک پیدا کرده باشند، این هم داخل در محلّ بحث نیست. مثلاً اگر شخصی در حال نماز، انگشتر مغصوب به دست می کند، در خطاب «صلّ» و «لاتغصب»، اجتماع امر و نهی نیست. زیرا نماز مجموعه ای از اعمال است مانند رکوع و سجده و مانند آن، و غصب هم عنوانی انتزاعی برای تصرّف در مال غیر است. با توجه به این نکته، تختّم جزء هیچ یک از اعمال نماز نیست، تا اجتماع امر و نهی شود. در واقع این دو فعل (نماز و تختّم غصبی) مقارن شده اند و شخص مکلف این دو را جمع کرده است. در این مورد اجتماع مصداقی نیست بلکه موردی است.

با توجه به توضیح بالا، معلوم می شود که محلّ بحث در جایی است که امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته است که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است و این دو عنوان مصداقاً اشتراک دارند. به عنوان مثال سجده یکی از اجزاء نماز است (قیام از اجزاء نماز نیست بلکه از شرائط قرائت است یعنی قرائت قائماً، جزء نماز است؛ حتی قیام متّصل به رکوع هم مقوّم مفهوم رکوع است، نه اینکه جزء نماز باشد). سر روی مُهر گذاشتن هم یکی از مصادیق مفهوم غصب است. اگر شخصی با مُهر غصبی نماز بخواند، اجتماع امر و نهی می شود زیرا «وضع الجبهه علی الارض» هم از اجزاء نماز است و هم مصداق مفهوم غصب است. پس در دو خطاب «صلّ» و «لاتغصب»، بحث اجتماع امر و نهی پیش می آید. سوال این است که آیا اجتماع امر و نهی در دو عنوان که نسبت عموم من وجه دارند، در محلّ اجتماع عنوانین جائز است؟

توضیح اصطلاحات: مفهوم، عنوان، مصداق، و معنون

با توجه به تبیین محلّ نزاع، نیاز است قبل از ورود به اصل مسئله و نقل اقوال، چند اصطلاح را توضیح دهیم:

الف. مفهوم در مورد الفاظی به کار می رود که دارای معنی هستند. صورة معنای الفاظ در ذهن «مفهوم» است. مفهوم «ما یُفهم من اللفظ» است. مثلاً با شنیدن لفظ «انسان» معنای آن در ذهن می آید. این صورت معنی در ذهن یعنی صورت «حیوان ناطق» در ذهن، مفهوم لفظ «انسان» است.

ب. عنوان اسمی است برای «اللفظ بما له من المفهوم»؛ لفظ انسان، دارای معنایی است و دارای مفهومی است. پس لفظ غیر از مفهوم و هر دو غیر از معنی هستند. عنوان اسم همان لفظ است امّا به لحاظ مفهومی که دارد، یعنی مفهوم هم مدّ نظر است. به عبارت دیگر با توجه به مفهوم لفظ صلاة است که متعلّق امر در «صلّ»، «نماز» می شود. در خطاب تشریعی اگر گفته شود «صلّ»، متعلّق امر نه مفهوم است نه معنی، بلکه عنوان است.

ج. مصداق با مفهوم سنجیده می شود. هر موجودی که مفهوم بر آن حمل شود مصداق است. مثلاً برخی مفاهیم بر زید حمل می شوند، مانند «زید انسان» و «زید جوهر» و «زید حیوان» که زید مصداق آن مفاهیم است. پس زید مصداقِ مفهومِ «انسان» و «جوهر» و «حیوان» هست. البته گاهی مصداق با عنوان هم سنجیده می شود مثلاً این فعل مصداق عنوان نماز یا مصداق عنوان غصب است. این تعبیر هم با توجه به مفهوم آن عنوان است.

د. شیئی که با عنوان به آن اشاره می شود، معنون است. یعنی توسط عنوان، اشاره ذهنیه به امری می شود که معنون نام دارد. گاهی معنون با مصداق یکی می شود، مثلاً در قضیه «الانسان یمشی»، موضوع قضیه همان انسان است، مصداق همان معنون است. زیرا مصداق این عنوان، همان زید و بکر و ... می باشند. معنون این عنوان هم زید و بکر و ... می باشند. امّا در قضیه «الانسان کلی»، که موضوع قضیه هم انسان است، مصداق غیر از معنون است. مصادیق این عنوان، زید و بکر و ... می باشند. امّا معنون این عنوان، مفهوم انسان است که در اذهان مختلف وجود دارد (معنون همان محکی است).

نزاع اول در مسأله: تعدّد عنوان کافی است یا تعدّد معنون نیاز است

با توجه به این مقدمه، علماء معتقدند که حبّ و بغض، و طلب و زجر امکان ندارد به عنوان واحد که معنون واحد دارد، تعلّق گیرد (وقتی گفته می شود عنوان واحد است، یعنی جهت متعدّد نداریم). این امر وجدانی است که حبّ به زید و بغض از زید، جمع نمی شوند. این مطلب امری مسلّم است و مورد اتّفاق است. وقتی این امر محال

است، سوال این است که برای رفع این استحاله، چه باید شود؟ آیا عنوان ها متعدّد شوند کافی است (ولو معنون واحد باشد)؟ یا فقط باید معنون ها متعدّد شوند (یعنی تعدّد عنوان کافی نیست)؟

شهید صدر قائلند تعدّد عنوان ها برای رفع استحاله کافی است؛ مشهور قائلند باید معنون ها متعدّد شوند و تعدّد عنوان کافی نیست. این نزاع، اولین نزاع است که مطرح شده است. البته خودِ مشهور هم نزاع دیگری با هم دارند.

ج۳۱ ۹۴/۰۸/۲۴

نزاع دوم: سرایت تعدّد، از عنوان به معنون

مشهور که قائلند تعدّد معنون نیاز است، وارد نزاع دیگری شده اند که آیا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می شود یا نمی شود؟ لذا مشهور قبول دارند که ملاک، همان تعدّد معنون است و بعد دنبال این بحث رفته اند که با تعدّد عنوان، معنون هم متعدّد می شود یا نمی شود؟ در جواب از این سوال سه دسته شده اند:

الف. مرحوم آخوند تعدّد عنوان را (به طور مطلق) موجب تعدّد معنون نمی دانند. یعنی تعدّد عنوان با وحدت معنون قابل جمع است[۱].

ب. میرزای نائینی و برخی فرموده اند تعدّد عنوان (به طور مطلق) موجب تعدّد معنون است[۲].

ج. محقق خوئی و برخی فرموده اند به طور مطلق نمی شود حکم کرد، بلکه باید بین عناوین تفصیل داد. اگر دو عنوان ذاتی (جنس، فصل، نوع) داشته باشیم این دو عنوان موجب تعدّد معنون است. امّا اگر دو عنوان ذاتی نباشند از تعدّد عنوان نمی توان تعدّد معنون را نتیجه گرفت[۳].

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۵۹:«*أنه لا یوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون و لا ینثلم به وحدته فإن المفاهیم المتعددة و العناوین الکثیرة ربما تنطبق علی الواحد و تصدق علی الفارد الذی لا کثرة فیه من جهة بل بسیط من جمیع الجهات لیس فیه حیث غیر حیث و جهة مغایرة لجهة أصلا کالواجب تبارک و تعالی فهو علی بساطته و وحدته و أحدیته تصدق علیه مفاهیم الصفات الجلالیة و الجمالیة له الأسماء الحسنی و الأمثال العلیا لکنها بأجمعها حاکیة عن ذاک الواحد الفرد الأحد*».

۱. فوائد الاصول، ج۲، ص۴۰۲:«*انّ العناوین و المفاهیم التی یکون بینها التّباین الجزئی لا یعقل ان یتصادقا علی متّحد الجهة، فانّ جهة الصّدق و الانطباق فی أحد العنوانین لا بدّ ان تغایر جهة الصّدق و الانطباق فی الآخر، و إلّا لامتنع صدق أحدهما بدون صدق الآخر، و کانا متلازمین فی الصّدق و الانطباق و لم یحصل بینهما افتراق. فانّه بعد فرض وحدة الجهة یکون الموجب لانطباق أحد العنوانین علی شیء هو الموجب لانطباق العنوان الآخر علیه، فلا یعقل الافتراق من جانب أو من جانبین، فافتراق العنوانین فی الصّدق و الانطباق یکشف عن تعدّد جهة الصّدق فی مورد الاجتماع، فلا یعقل تصادق عنوانین علی متّحد الجهة مع فرض إمکان افتراق أحد العنوانین عن الآخر و لو فی الجملة و من جانب واحد*».

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۳، ص۴۶۵:«*وعلی الجملة: فالعنوانان فی مورد الاجتماع إذا کانا متأصلین فلا محالة یقتضیان تعدد المجمع فیه وجوداً أو ماهیةً، فإذن یتعین القول بالجواز. وأمّا إذا کانا انتزاعیین أو کان أحدهما انتزاعیاً والآخر متأصلًا فلا یقتضیان تعدد المجمع أبداً، بل لا بدّ وقتئذ من تحقیق نقطة واحدة، وهی ملاحظة أنّ منشأ انتزاعهما علی الفرض الأوّل- وهو ما إذا کان کلا العنوانین انتزاعیاً- هل هو واحد فی*

البته در بحث اجتماع امر و نهی، هیچگاه امر و نهی به دو عنوان ذاتی تعلّق نمی گیرند زیرا اگر هر دو عنوان ذاتی باشند دائماً نسبت بین آنها تباین یا عموم و خصوص مطلق است. در بحث اجتماع امر و نهی باید نسبت بین دو عنوان عموم و خصوص من وجه باشد. پس در بحث اجتماع دائماً یکی از عناوین غیر ذاتی است. اگر هر دو عنوان ذاتی، نوع باشند رابطه تباین دارند؛ و اگر یکی جنس یا فصل باشد، نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق می شود. در نتیجه ظاهراً محقق خوئی غفلت داشته اند که در بحث اجتماع، نمی شود هر دو عنوان ذاتی باشند، لذا قائل به تفصیل شده اند. زیرا وقتی در بحث اجتماع امکان ندارد دو عنوان ذاتی باشند پس کلام ایشان به کلام مرحوم آخوند برمی گردد که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون نمی شود.

با توجه به اینکه دو نزاع مختلف در مسأله وجود دارد، در دو مرحله باید بحث شود. مرحله اول اینکه آیا تعدّد عنوان به تنهایی کافی است؟ و مرحله دوم اینکه آیا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می شود؟

مرحله اول: کافی بودنِ تعدّدِ عنوان

نزاع اول در این است که صرف تعدّد عنوان برای جواز اجتماع امر و نهی در صورت ششم، کافی است یا باید معنون هم متعدّد شود (که تعدّد عنوان به تنهایی کافی نیست)؟ شهید صدر قائل به کفایت تعدّد عنوان شده اند و در مقابل مشهور قائل به نیاز به تعدّد معنون شده اند.

دلیل شهید صدر بر کفایت تعدّد عنوان: حبّ و بغض به خارج تعلّق نمی گیرند

ابتدا دلیل شهید صدر را مطرح کرده و بررسی می کنیم تا مختار ما هم معلوم شود. شهید صدر قائلند طلب و زجر، و حبّ و بغض دائماً به عنوان تعلّق می گیرد. این امور به خارج تعلّق نمی گیرند. یعنی محال است حبّ یا بغض، و طلب یا زجر که در نفس مولی هستند به خارج تعلّق گیرند. این مطلب نیاز به استدلال ندارد ولو ایشان سعی در مبرهن کردن این مطلب دارند. اگر به خارج تعلّق گیرند پس در نفس نیستند! و اگر در نفس باشند به خارج تعلّق نگرفته اند.

با توجه به این نکته، با تعدّد عنوان دیگر تنافی و تضادّی نیست. یعنی متعلّق ها متعدّد است مانند اینکه حبّ در نفس زید و بغض در نفس عمرو نسبت به یک شیء باشد. مانند اینکه جسم الف معروض بیاض و جسم ب

الخارج وجوداً وماهیةً أو متعدد فیه کذلک، ومنشأ انتزاع العنوان الانتزاعی علی الفرض الثانی- وهو ما إذا کان أحدهما انتزاعیاً- هل هو متحد مع العنوان الذاتی خارجاً، بأن یکونا موجودین بوجود واحد، أو غیر متحد معه بأن یکون منشأ انتزاعه مبایناً للعنوان الذاتی وجوداً وماهیةً، فعلی الأوّل بما أنّ المطابق لهما واحد فی مورد الاجتماع والتصادق فلا بدّ من القول بالاستحالة والامتناع فی المقام، وعلی الثانی بما أ نّه متعدد فیه فلا مانع من القول بالجواز أصلا».

معروض سواد باشد، که تضادّی در کار نیست. در نتیجه همین که قبول شود طلب و حبّ درون نفس است تعدّد متعلّق برای اجتماع کافی است. زیرا فرض این است که دو محبوب و مبغوض می شود. در نتیجه نباید دنبال خارج برویم و بررسی کنیم که متعدّد است یا واحد است! بلکه باید همان متعلّق که درون نفس است و همان عنوان بررسی شود که بر فرض آن هم متعدّد است. تفاوتی هم نیست که دو عنوان ذاتی باشند یا نباشند، همین که دو عنوان شود متعلّق حبّ و بغض متفاوت می شود.

در نظر شهید صدر محبوب و مبغوض همان متعلّق حبّ و بغض است[1].

اصلاح اول: متعلّق حبّ و بغض درون نفس است نه متعلّق طلب و زجر!

دو نکته در استدلال ایشان مطرح شده است که نیاز به اصلاح دارد. یعنی با این اصلاح ها اشکالی به اصل مدّعا و استدلال ایشان وارد نمی شود، امّا این دو نکته فی نفسه دارای اشکال می باشند. اولی اینکه طلب و زجر در افق نفس نیست تا متعلّق آنها هم درون نفس باشد، بلکه همین فعل خارجی طلب است. همان فعل خارجی زجر است. طلب و زجر در افق نفس نیست بلکه فقط همان حبّ و بغض در افق نفس است.

در حکمت مشاء، نفس و بدن دو موجود هستند. امّا در حکمت متعالیه بین نفس و صورت بدن (صورت نوعیه انسانی)، وحدت است. تلفظ فعل بدن است و متقوم به نفس نیست بلکه نفس فقط علت فاعلی است. یعنی نسبت بین طلب و نفس نسبت بین معلول و علت فاعلی است نه نسبت بین عرض و معروض! پس تلفظ عارض بر بدن می شود.

پس کلام ایشان در حبّ و بغض صحیح است، امّا در طلب و نهی صحیح نیست.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۴: «*إنَّ الوجود الذهنی بالنظر التصوری –الحمل الأوّلی– یکون عین الأمر الخارجی المحکی عنه، و بالنظر التصدیقی –الحمل الشائع– یکون مبایناً للخارج و غیر واجد لشیء من خصائصه و أحکامه، فالماء الموجود فی الذهن بالنظر التصدیقی صورة و انطباع فی النّفس و لیس ماءً و لا واجداً لشیء من خصائص الماء و بالنظر التصوّری یکون ماءً رافعاً للعطش محبوباً لدینا. و الحکم بمبادئه یتعلّق بالصورة الذهنیة بحسب النّظر التصوری لا التصدیقی و لذلک أیضا یکون محرکاً نحو الخارج الّذی هو المنظور التصوّری و امّا الصورة الذهنیة بحسب النّظر التصدیقی فلیس بمطلوب و لا محبوب أصلًا. و حینئذ سوف یکون الحکم و الحبّ فی عالم النّفس و بحسب لحاظ المولی متعلقاً بالصورة الذهنیة بالحمل الأوّلی و النّظر التصوّری الّذی لا یری به إلّا الماهیة فإذا کانت الماهیة و المنظور التصوّری واحداً و لو ضمن وجودین ذهنیین فیستحیل أنْ یتعلّق الحبّ و البغض و الأمر و النهی بها لأنّه بحسب هذا النّظر و اللحاظ الّذی هو نظر المولی فی مقام الحکم و مبادئه یلزم التهافت و التضاد فیکون مستحیلًا أیضا، فلیست الاستحالة منحصرة بما إذا کان الوجود الذهنی المعروض للأمر و النهی بالحمل الشائع واحداً فقط*».

اصلاح دوم: حبّ و بغض به مفهوم تعلّق می گیرند نه به عنوان!

اصلاح دوم در استدلال ایشان اینکه حبّ و بغض نمی توانند به عنوان تعلّق گیرند در حالی که شهید صدر فرموده اند حبّ و بغض به دو عنوان تعلّق گرفته اند. طلب و زجر به دو عنوان تعلّق می گیرند، امّا حبّ و بغض نمی تواند به عنوان تعلّق گیرد. متعلّق حبّ و بغض دائماً باید مفهوم باشد نه عنوان.

البته باید توجه شود در مسلک ما حبّ و بغض دائماً به دو عنوان تعلّق می گیرد زیرا در نظر ما، هر مفهوم به عنوان برمی گردد. ما وجود مفهوم (صورت معنی عند العقل) در افق نفس را منکریم. به عبارت دیگر از الفاظ سه گانه (لفظ ملفوظ، لفظ مسموع، لفظ متخیّل) منکر لفظ ملفوظ هستیم، و نزد ما مفهوم همان لفظ مسموع و متخیّل است. امّا بنا بر مسلک مشهور و شهید صدر، باید حبّ و بغض به مفهوم تعلّق گیرد. زیرا مشهور، مفهوم را صورت معنی نزد عقل می دانند که متعلّق حبّ و بغض واقع می شود.

ج۳۲ ۹۴/۰۸/۲۵

نقد استدلال شهید صدر

شهید صدر در بعث و زجر، تعدّد عنوان را برای اجتماع آنها کافی دانستند؛ و در حبّ و بغض هم، تعدّد عنوان را برای اجتماع آنها کافی دانستند. ابتدا در مرحله بعث و زجر، ملاک جواز اجتماع را بررسی می کنیم و سپس در مرحله حبّ و بغض، ملاک جواز اجتماع را بحث می کنیم. در ضمن نقد کلام شهید صدر، مبنای ما در ملاک جواز اجتماع در هر مرحله هم معلوم خواهد شد.

ملاک جواز اجتماع در مرحله بعث و زجر: قدرت اتیان دو تکلیف معاً

در نظر ما در بعث و زجر اصلاً معیار جواز اجتماع آنها، تعدّد عنوان (که شهید صدر فرموده اند) یا تعدّد معنون (که مشهور فرموده اند) نیست. بلکه وقتی بعث و زجر ممکن است که عبد قدرت امتثال هر دو تکلیف معاً را داشته باشد. اگر قدرت نداشته باشد اجتماع بعث و زجر، ممتنع است. تفاوتی ندارد که عناوین متعدّد باشند یا یک عنوان باشد. مثلاً «صلّ» و «لاتصلّ فی الحمام» هر دو عنوان واحد است که شهید صدر هم وحدت عنوان را قبول دارند. در این مورد امر و نهی ممکن است زیرا عبد قدرت بر امتثال هر دو را دارد. خودِ شهید صدر هم در این مثال ها، قائل شده اند در تشریع و عالم جعل اصلاً محذوری نیست. البته می شود عناوین هم متعدّد باشد مانند «صلّ» و «لاتغصب»، زیرا باز هم قدرت بر امتثال هر دو هست. در نتیجه اگر جایی عبد قدرت امتثال هر دو تکلیف معاً را نداشته باشد، اجتماع امر و نهی ممکن نیست ولو دو عنوان باشند، مثلاً «اکرم العالم» و «لاتکرم

الفاسق»، تشریع امر و نهی ممکن نیست ولو متعلّق امر، اکرام العالم و متعلّق نهی، اکرام الفاسق است و دو عنوان متفاوت هستند. در این مثال عبد قدرت امتثال هر دو را ندارد زیرا عالم فاسق را هم باید اکرم کند و هم باید اکرام نکند. از مولای حکیم ملتفت در این موارد قصد بعث و زجر معاً منقدح نمی شود (مانند اینکه دیوار را بعث کند به انجام کاری! که معلوم است بعث از وی منقدح نمی شود). بعث هم از افعال قصدی است.

لذا در مرحله بعث و زجر فقط ملاک این است که عبد قدرت بر امتثال هر دو تکلیف معاً را داشته باشد. یعنی ضابطه تعدّد عنوان یا تعدّد معنون نیست بلکه قدرت عبد بر امتثال هر دو تکلیف معاً می باشد. این ضابطه در «صلّ» و «لاتغصب» هست، لذا اجتماع امر و نهی ممکن است.

ملاک جواز اجتماع در مرحله حبّ و بغض: تعدّد معنون

حبّ و بغض در افق نفس جمع می شوند، مثلاً حبّ به اشیای کثیره و بغض از اشیای کثیره در نفس جمع می شوند. لذا فقط ممکن است به لحاظ متعلّق اجتماع آنها ممتنع باشد. شهید صدر قائلند اگر به دو عنوان تعلّق گیرند محذوری ندارد ولو معنون آنها واحد باشد. محذور فقط در عنوان است، زیرا حبّ و بغض به خارج سرایت نمی کند بلکه در متعلّق باقی می ماند. محبوب بالعرض در خارج است امّا همین که «بالعرض» است یعنی واقعاً محبوب نیست. محبوب بالذات در نفس است که حقیقةً محبوب است. کافی است در افق نفس محذوری نباشد، و وقتی دو عنوان باشد محذوری نیست. این کلام هم تمام نیست، و در این فرمایش دو نکته مغفول مانده است:

غفلت اول: محبوب غیر از متعلّق است

همانطور که قبلاً اشاره نمودیم، در هر حبّ یا بغضی سه چیز محقق می شود: حبّ؛ متعلّق حبّ (که دائماً مفهوم و عنوانی است که کیف نفسانی بوده و عارض بر نفس می شود)؛ و محبوب؛ شهید صدر محبوب را همان متعلّق می دانند. امّا متعلّق اصلاً محبوب نیست بلکه مشتاق الیه و محبوب، خارج از نفس است. محبوب تقسیم به «بالذات» و «بالعرض» ندارد بلکه متعلّق حبّ تقسیم به «بالذات» و «بالعرض» می شود (در مورد حبّ و متعلّق حبّ، برخی قائل به وحدت شده اند که برخی کلمات شهید صدر اشعار به این دارد؛ برخی مانند محقق اصفهانی قائل به اتّحاد شده اند؛ و قائل به انضمام هم داریم).

غفلت دوم: گاهی طرف اضافه در خصوصیت نفسانی، خارج از نفس است

نکته دوم اینکه مشهور علمای اصول مانند شهید صدر قائلند تمام خصوصیات نفس که ذات اضافه هستند، اگر محقق شوند باید طرف اضافه هم در افق نفس محقق شود. یعنی وقتی موطن حبّ خودِ نفس است باید متعلّق

حبّ هم در موطن نفس باشد. شهید صدر این را تعمیم به تمام حالات نفس داده اند. این تعمیم را قبول نداریم زیرا برخی حالات مانند التفات یا اشاره ذهنی، طرفشان خارج از ذهن است. وقتی توجه به زید پیدا می شود مشار الیه ذهنی و ملتفت الیه همان زید خارجی است نه صورت ذهنی زید! بله به واسطه صورت ذهنی به زید خارجی اشاره می شود، امّا مشار الیه واقعاً زید خارجی است.

ملاک جواز اجتماع حبّ و بغض تعدّد معنون است

با توجه به این دو نکته می گوییم حبّ و بغض در نفس جمع می شود و ضابطه این است که معنون یکی نباشد. زیرا نمی شود شیء خارجی واحد هم محبوب باشد هم مبغوض! محذور اجتماع حبّ و بغض در یک شیء خارجی، محذور عقلی نیست بلکه خداوند ذهن ما را اینچنین آفریده است که نتواند یک شیء خارجی را محبوب و مبغوض دارد. لذا در حبّ و بغض قائلیم که ضابطه همان تعدّد معنون است. یعنی کلام مشهور را قبول داریم. شیء واحد حتی از جهت متعدّد هم نمی تواند محبوب و مبغوض باشد.

ج۳۳ ۹۴/۰۸/۲۶

مرحله دوم: نیاز به تعدّد معنون است

بعد از اینکه گفته شد تعدّد عنوان در مرحله حبّ و بغض کافی نیست و برای جواز اجتماع حبّ و بغض، نیاز به تعدّد معنون هست، نوبت به نزاع دوم می رسد که تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می شود یا نه؟

نقد استدلال مشهور

مشهور هم در مرحله حبّ و بغض، و هم در مرحله بعث و زجر، ملاک جواز اجتماع را فقط تعدّد معنون می دانستند. البته برخی مانند مرحوم آخوند تعدّد عنوان را موجب تعدّد معنون ندانسته و قائل به امتناع اجتماع شده اند. و برخی مانند مرحوم میرزای نائینی تعدّد عنوان را موجب تعدّد معنون دانسته و قائل به جواز اجتماع شده اند.

به نظر می رسد تلازمی بین تعدّد عنوان و معنون نیست. گاهی عنوان متعدّد و معنون واحد است، و گاهی معنون متعدّد و عنوان واحد است، و گاهی هر دو واحد، و گاهی هر دو متعدّد هستند. به عنوان مثال در «الانسان یمشی» و «الانسان کلی» موضوع دو قضیه یعنی انسان، از حیث عنوان واحد است، امّا از حیث معنون متعدّد است زیرا معنون در قضیه اول، فرد انسان و در قضیه دوم، مفهوم انسان است. و یا در مثال «الجسم متحیّز» و «الابیض

متحیّز»، موضوع قضایا از حیث عنوان، متعدّد است. امّا از حیث معنون، واحد است، زیرا دو عنوان جسم و ابیض، دارای معنون واحدی مانند این کاغذ می باشند.

با توجه به این نکته، بررسی می کنیم که در بحث ما (دو عنوانی که نسبت عموم و خصوص من وجه دارند) تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون می شود؟ باید در دو مرحله تشریع و حبّ مستقلاً بحث شود:

مرحله تشریع: تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون نیست

در مرحله تشریع اگر متعلّق امر و نهی، دو عنوان باشند که بین آنها نسبت عموم و خصوص من وجه باشد، قطعاً معنون واحد هم دارند. به عنوان مثال «صلّ» و «لاتغصب»، قطعاً معنون واحد هم دارند. «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة»، معنون برای هر دو عنوان نماز و غصب می باشد.

در امر، مطلوب مولی ایجاد فردی از طبیعی در خارج است. و در نهی، مردوعِ مولی همان ایجاد افراد طبیعی در خارج است. وقتی نسبت عموم من وجه باشد (نسبت بین دو مفهوم در منطق دائماً به لحاظ افراد و مصادیق است)، مولی ایجاد فردِ طبیعی در خارج را می خواهد یعنی با عنوان «صلاة» به فرد و مصداق خارجی نماز اشاره می کند. و مولی ردع می کند از ایجاد فردِ طبیعی در خارج، یعنی با عنوان «غصب» هم به فرد و مصداق خارجی اشاره می کند. پس همان فرد نماز و همان فرد غصب در خارج، معنون هر دو عنوان هستند. لذا وقتی «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة» مصداق هر دو مفهوم نماز و غصب هست، معنون هر دو عنوان نماز و غصب هم می باشد پس معنون هر دو عنوان، واحد است. یعنی تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون نمی شود.

مرحله حبّ و بغض: تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون است

اگر حبّ و بغض به دو عنوان تعلّق گیرند که نسبت عموم و خصوص من وجه دارند، معنون هم متعدّد است. به عنوان مثال حبّ به نماز، و بغض به غصب تعلّق گرفته اند. مجمع دو عنوان، «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة» است. این فرد «وضع الجبهة» از حیث نمازیت محبوب است، و از حیث غصبیت مبغوض است. به عبارت دیگر «وضع الجبهة بما هو صلاة» محبوب است، و «وضع الجبهة بما هو غصب» مبغوض است. این حیثیات تقیدیه است نه تعلیلیه، یعنی حیث صلاتیت محبوب است و حیث غصبیت مبغوض است. با توجه به این نکته، در مجمع که همان «وضع الجبهة» است، در واقع دو معنون وجود دارد. معنون اول، حیث نمازیت است و معنون دوم، حیث غصبیت است. پس فعلِ «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة»، از لحاظ تعلّق حبّ و بغض در واقع دو فعل است.

در حبّ و بغض حیثیات، همیشه تقییدیه هستند. پس در حبّ و بغض دائماً تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون است (قاعده ای در حکمت است که اگر زید بما هو موجود، فلان حکم را داشته باشد، پس این حکم برای وجود زید است).

البته باید توجه شود که محبوب و مبغوض، همان معنون ها هستند. امّا متعلّق حبّ و بغض، عنوان ها هستند. پس به لحاظ مصداق، مجمع بین دو مفهوم وجود دارد یعنی مصداق مشترک بین دو عنوان وجود دارد. امّا به لحاظ معنون، اصلاً مجمعی نیست زیرا محبوب «وضع الجبهة بما هو صلاة» است و مبغوض هم «وضع الجبهة بما هو غصب» است. در نتیجه در افق نفس علاوه بر حبّ و بغض، متعلّق آنها که مفهوم نماز و غصب است، نیز وجود دارد. امّا در خارج هم فعلِ «وضع الجبهة» همراه حیث نمازیت، که معنونِ نمازی است که متعلّق حبّ است، وجود دارد؛ و هم فعلِ «وضع الجبهة» همراه حیث غصبیت، که معنونِ غصبی است که متعلّق بغض است.

منشأ اشتباه بزرگان در مسأله

اگر در کلمات آخوند و میرزا و محقق خوئی توجه شود معلوم می شود نظرشان به مصداق بوده است. در حالیکه بحث در معنون است زیرا محبوب و مبغوض همان معنون است.

مرحوم میرزا بین مشتق و مبدأ اشتقاق تفصیل می دهد، که مشکل آنها در مصداق است. یعنی ممکن است دو مشتق مانند عالم و شجاع، مصداق واحد داشته باشند؛ امّا دو مبدأ مانند علم و شجاعت، ممکن نیست مصداق واحد داشته باشند.

محقق خوئی هم تفصیل بین عناوین ذاتی و غیر ذاتی می دهند. معلوم است که در دو مفهوم ذاتی (که نسبت عموم من دارند)، مصداق واحد تصور نمی شود. لذا توجه ایشان هم به مصداق بوده است.

امّا بحث ما در معنون است، یعنی ولو گاهی با عنوان به مصداق اشاره می کنیم (جایی که مصداق و معنون یکی باشند) امّا گاهی هم فقط به معنون اشاره می شود (جایی که مصداق غیر از معنون است).

نتیجه بحث اجتماع امر و نهی

در صورت پنجم که رابطه بین دو عنوان، عموم و خصوص مطلق است و قدرت بر امتثال دو تکلیف معاً وجود دارد، به لحاظ مرحله حبّ و بغض قائل به امتناع اجتماع حبّ و بغض هستیم (زیرا نفس انسان طوری است که شیء واحد نمی تواند هم محبوب نفس باشد هم مبغوض نفس). امّا به لحاظ مرحله تشریع قائل به جواز اجتماع

امر و نهی هستیم (زیرا قدرت بر امتثال هر دو تکلیف معاً هست). پس در صورت پنجم جوازی هستیم (زیرا مرحله حبّ و بغض در مورد شارع را ثابت نمی دانیم، و در مرحله تشریع هم جوازی هستیم).

امّا در صورت ششم که رابطه بین دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است و قدرت ب رامتثال هر دو تکلیف معاً هست، به لحاظ مرحله حبّ و بغض قائل به جواز اجتماع حبّ و بغض هستیم (زیرا هر چند تعدّد عنوان به تنهایی کافی نیست و ملاک جواز اجتماع، تعدّد معنون است؛ امّا با تعدّد عنوان، معنون هم متعدّد می شود). و به لحاظ مرحله جعل و تشریع هم جوازی هستیم (زیرا محذوری در اجتماع امر و نهی نیست. یعنی ضابطه اجتماع، قدرت امتثال دو تکلیف معاً است، که وجود دارد).

پس در صورت پنجم فقط در مرحله تشریع، جوازی هستیم؛ و در صورت ششم در هر دو مرحله حبّ و تشریع، جوازی هستیم. و به هر حال در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع در مقام ثبوت هستیم.

ج۳۴ ۹۴/۰۸/۲۷

در صورت پنجم به لحاظ عالم حبّ، قائل به امتناع شدیم، امّا این امتناع به مرحله تشریع سرایت نمی کند. یعنی در مرحله تشریع قائل به جواز هستیم.

تنبیهات بحث اجتماع امر و نهی

بعد از بحث اجتماع امر و نهی که قائل به جواز شدیم، نیاز است در ذیل این بحث تنبیهاتی مطرح شود:

تنبیه اول: اجتماع امر و نهی در عبادات

هر چند در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز هستیم، امّا در عبادات قائل به امتناع اجتماع امر و نهی هستیم. یعنی ممتنع است که امری به یک عبادت تعلّق بگیرد، و از همان عبادت نهی شود. به عنوان مثال، اگر دو عنوان نماز و غصب را با یک عمل مرتکب شویم و عملِ «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة» را انجام دهیم، نماز باطل است.

البته دلیل بطلان نماز، امتناع اجتماع امر و نهی نیست. نماز باطل است زیرا در عبادت هم حُسن فاعلی نیاز است و هم حسن فعلی؛ اگر کسی عمل خوبی را به نیت غیر صالح انجام دهد، این عمل باطل خواهد بود، و این فعل عبادت نیست (مثلاً اگر کسی برای جلب توجه مردم، نماز شب بخواند این عمل مقرّب نیست و عبادت محسوب نمی شود). و همینطور اگر شخصی عمل غیر صالح را با نیّت خوب انجام دهد، این عمل هم عبادت

نیست و قابلیت تقرّب را ندارد. پس برای عبادت نیاز است عمل صالح با نیت صالح انجام شود، زیرا عقل درک می کند که با عمل غیر صالح و یا با نیت غیر صالح، نمی شود تقرّب جست. در مورد اجتماع امر و نهی، هم حُسن فعلی وجود ندارد. پس عقل حکم می کند که با این نماز نمی شود تقرّب جُست. در نتیجه در عبادات قائل به امتناع هستیم. به عبارت دیگر حرمت به حیثیت تعلّق نمی گیرد بلکه بغض به حیثیت تعلّق می گیرد، وقتی خودِ عمل مصداق حرام باشد، عمل غیر صالح شده است و قابلیت تقرّب ندارد.

در ذیل این تنبیه دو نکته نیز مطرح می شود:

نکته اول: حرمت تقدیری و فعلی و منجّز

مشهور فقهاء، حرام را سه قسم می دانند:

الف. حرمت تقدیری: اگر عملی ملاک حرام را داشته باشد، امّا به دلیل وجود مانعی حرام نشود، حرمت تقدیری دارد. به عنوان مثال خمری هست که شخص غفلت دارد که خمر است یا یقین دارد که خمر نیست. مشهور فقهاء قائلند شرب این مایع حرمت تقدیری دارد. یعنی ملاک حرمت دارد امّا حرمت بر این شخص، فعلی نشده است. زیرا مشهور فقهاء، التفات را شرط فعلیت تکلیف می دانند. مانع این حرمت، لغویت است.

ب. حرمت فعلی (غیر منجّز): اگر عملی ملاک حرمت را داشته باشد و حرام شده باشد، ممکن است در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد یا نباشد. عمل حرامی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست حرام فعلی غیر منجّز است. به عنوان مثال شخصی نمی داند این مایع خمر است، امّا استصحاب می گوید این مایع خمر نیست. در این مورد همین که احتمال حرمت می دهد، و التفات دارد، تکلیف فعلی خواهد بود. امّا این تکلیف فعلی، منجز نیست یعنی با مخالفت آن مستحق عقوبت نیست. زیرا اصل مؤمّن دارد.

ج. حرمت منجّز: اگر عملی که حرام شده است، مخالفتش استحقاق عقوبت داشته باشد، حرام فعلی منجّز خواهد بود. یعنی همان حرمت فعلی است که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است. به عنوان مثال خمری هست که شخص می داند یا استصحاب دارد که این مایع، خمر است. وقتی می داند و التفات هم که دارد، این مایع حرمت فعلی منجّز بر وی دارد.

با توجه به این مقدمه، در تنبیه اول گفته شد اگر عملی مصداق حرام شود، به حکم عقل قابلیت تقرّب را ندارد. سوال این است که مصداق کدام حرام شود، قابلیت تقرّب را از دست می دهد؟ سه نظر وجود دارد: اول اینکه فقط حرام منجّز قابلیت تقرّب را ندارد؛ دوم اینکه حرام منجّز، و حرام فعلی غیر منجز، قابلیت تقرّب را ندارند؛ سوم اینکه اگر عملی مصداق هر یک از این سه حرام شود، قابلیت تقرّب را ندارد؛

به نظر ما هم نظر سوم صحیح است، یعنی اگر عملی مصداق حرام شود، قابلیت تقرّب را ندارد. البته ما سه قسم حرمت قائل نیستیم. زیرا حرام یا فعلی غیر منجز است (که شامل تقدیری و فعلی در نظر مشهور می شود)، و یا حرام فعلی منجز است (که همان حرام منجز در نظر مشهور است). به عبارت دیگر التفات را شرط فعلیت تکلیف نمی دانیم بلکه شرط تنجز تکلیف می دانیم.

نکته دوم: بررسی یک مسأله فقهی ذیل بحث اجتماع امر و نهی

یک بحث فقهی مورد ابتلاء، هم در این مسأله بررسی می شود. اصولیون بسیاری در بحث اجتماع امر و نهی، بحث نماز در دار غصبی را مطرح کرده اند. البته دو مسأله هست: اول نماز در مکان غصبی؛ و دوم نماز در لباس غصبی؛ قبل از ورود به اصل بحث، چند اصطلاح را توضیح می دهیم:

مقدمه: معنای «غصب» و «تصرّف در مالِ غیر»

«غصب» همان استیلای بر مال غیر به صورت عدوانی می باشد. استیلاء یک مفهوم انتزاعی است نه جوهر یا عرض، یعنی از امور واقعی است نه امور حقیقی.

«تصرّف در مال غیر»، دو قسم است یکی تصرّف اعتباری و دیگری تصرّف تکوینی.

ج۳۵ ۹۴/۰۸/۳۰

«تصرف در مالِ غیر» یعنی تصرف در مملوک دیگران، که گاهی اعتباری و گاهی تکوینی است. تصرف اعتباری یعنی در مال غیر، عقد یا ایقاعی انجام شود بدون اینکه خارجاً تصرفی در آن شود. مانند اینکه بر عبای زید عقد بیع ببندد بدون تصرف خارجی، و یا مانند اینکه اذن در تصرف در عبای زید به دیگری دهد. تصرف تکوینی یعنی عبای زید را به دوش اندازد.

تصرف اعتباری از بحث ما بیرون است، و فقط در مورد تصرف تکوینی بحث می کنیم. تصرف تکوینی گاهی با رضایت مالک است و گاهی بدون رضای مالک است. تصرف تکوینی با رضایت مالک، حلال است. و تصرف تکوینی بدون رضایت مالک، حرام است. البته در شرع مواردی هست که تصرف در ملک دیگری بدون رضایت هم حلال است. فقهاء فرموده اند در این موارد شارع اذن تصرف داده است. مثلاً اگر آب دیگری را شرب نکند خواهد مُرد. در این مورد ولو مالک راضی نباشد، می تواند شرب کند. با فقهاء اختلافی داریم. اگر تصرّف تکوینی بدون رضایت، عدوانی باشد یعنی عقلاء برای مالک حقّی می بینند که نباید پایمال شود، این «تصرف عدوانی» و حرام است. و اگر تصرف تکوینی بدون رضایت مالک، غیر عدوانی باشد یعنی عقلاء برای مالک حقّی

نمی بینند، این «تصرف غیر عدوانی» و حلال است. مثلاً در کوچه به دیوار خانه کسی تکیه داده ایم. ما این تصرف را غیر عدوانی و حلال می دانیم. مشهور فقهاء در این مورد، قائلند از طرف شارع، اذن وجود دارد.

پس اگر تصرفی در نظر عقلاء و عرف، عدوانی نباشد حلال است و اگر عدوانی باشد حرام است. البته توجه شود که تصرف همراه رضایت اصلاً عدوانی نمی باشد. در نتیجه یک عنوان «غصب» هست و یک عنوان «تصرف عدوانی» که حرام هستند. حتی اگر شارع اذن دهد در موردی (که در فقه نداریم)، این موجب می شود تصرف از عدوانی بودن، خارج شود. یعنی تصرف عدوانی هرگز حلال نمی شود.

با توجه به این مقدمه، نسبت بین غصب (استیلای عدوانی) و تصرف عدوانی، تباین است زیرا استیلاء یک عنوان انتزاعی است و تصرف تکوینی همان فعل ماست. به لحاظ موردی هم عموم و خصوص من وجه هستند. زیرا اگر کسی در خانه را باز بگذارد امّا راضی به داخل شدن زید نباشد، زید که وارد خانه شده است این غصب نیست بلکه تصرّف عدوانی است. و اگر زید کسی را سر کوچه بگذارد که صاحب خانه را به خانه راه ندهد، زید غاصب هست امّا تصرفی در خانه ندارد. و اگر زید خانه دیگری را غصب کند و در آن زندگی کند، هم غصب کرده است و هم تصرف عدوانی دارد. پس مصداق این دو عنوان یکی نیست امّا مورداً یکی شده اند. به عبارت دیگر به لحاظ مصداقی تباین دارند و به لحاظ موردی عموم و خصوص من وجه دارند.

در محلّ بحث آنچه مهمّ است همین تصرّف عدوانی است، که فقهاء از آن تعبیر به غصب کرده اند. یعنی استیلاء اصلاً دخیل در مساله نیست و اینکه استیلاء رخ دهد یا ندهد، تأثیری در بحث ندارد.

فرع اول: نماز در لباس غصبی

اگر کسی با لباس غصبی نماز بخواند، چه لباس ساتر باشد چه نباشد، مشهور بین فقهاء این نماز را باطل می دانند زیرا از شرائط لباس مصلّی اباحه است. دو وجه برای بطلان ذکر شده است.

وجه اول: تستّر که جزء نماز است، امر ندارد تا حکم به صحّت آن شود

یکی از اجزاء نماز تستّر است. لذا این تستّر، هم نماز و واجب است، و هم غصب و حرام است. حتی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی هم در عبادت قائل به امتناع شده اند. به هر حال بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی، خواهیم گفت که نهی مقدم بر امر است لذا این نماز باطل است. یعنی این تستّر مصداق واجب و مامور به نیست، تا حکم به صحّت آن شود. البته معلوم است این وجه بطلان، مختصّ جایی است که لباس ساتر باشد.

این وجه، ناتمام است زیرا تستّر شرط صحّت نماز است نه جزء نماز! در شروط دائماً قید خارج از مامور به است، لذا تستّر اصلاً واجب نیست تا داخل در بحث اجتماع امر و نهی شود. در شرط قصد قربت معتبر نیست

بلکه در اجزاء قصد قربت و قربی بودن معتبر است (اگر در وضو و غسل قصد قربت معتبر است، به دلیل نماز نیست بلکه به این دلیل است که خودِ این امور قربی و عبادی هستند). وقتی شروط، امر ضمنی ندارند، پس این وجه، بطلان را ثابت نمی کند.

وجه دوم: رکوع و سجده که جزء نمازند، نمی توانند مقرّب باشند

رکوع و سجده جزئی از نماز هستند، که رکوع خم شدن، و سجده وضع الجبهة است. خودِ این رکوع دو عنوان دارد یکی نماز، و دیگری غصب و تصرف محرم؛ و همین وضع الجبهة، هم عنوان نماز و هم عنوان تصرف را دارد. پس رکوع و سجده، هم مصداق نماز و واجب هستند و هم مصداق تصرف و حرام هستند. لذا این رکوع و سجده نمی توانند مقرّب باشند.

ج۳۶ ۹۴/۰۹/۰۱

اشکال اول: رکوع و سجده، علّت ناقصه تصرّف هستند

شهید صدر فرموده اند سجود و رکوع، تصرّف نیستند بلکه علّت برای تصرف هستند. حتی رکوع علّت تامّة برای تصرّف نیست بلکه علّت ناقصه است. یعنی ابقاء لباس بر بدن همراه رکوع، علّت تصرّف می شوند. پس اگر جزء دیگر علّت که ابقاء لباس بر بدن است، را ایجاد نکند، تصرّفی رخ نمی دهد. اگر رکوع علّت تامّة برای تصرّف باشد، نمی توان قائل به وجوب علّت، و حرمت معلول شد. امّا وقتی رکوع علّت ناقصه باشد، ممکن است علّت ناقصه واجب و معلول حرام باشد. زیرا کافی است جزء دیگر اتیان نشود تا ارتکاب حرام رخ ندهد. پس با قبول اینکه تصرّف حرام است امّا رکوع حرام نیست و فقط واجب است لذا نماز صحیح است[۱].

به نظر می رسد خودِ رکوع، تصرّف است یعنی خودِ این فعل مبدأ حرکت لباس است که حرکت لباس تصرّف نیست بلکه تحریک لباس که فعل شخص است تصرّف است. حرکت لباس فعل شخص نیست بلکه تحریک لباس فعل شخص است، تصرّف شخص همان تحریک لباس است. پس آنچه حرام است همان تحریک است نه حرکت لباس، لذا خودِ رکوع تصرف در لباس است زیرا خودِ رکوع، تحریک لباس است (در حرکت دست هم اصلاً حرکت

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۴۸:«*و فیه: انَّ الأفعال الصلاتیة لیست علّة تامة لتحریک اللباس المغصوب- حتی لو فرضنا انَّ هذا التحریک تصرف فی الغصب و محرم- لأنَّ مجرد الرکوع و السجود أو النهوض و الهویّ لیس تمام السبب فی تحرک الثوب بل هناک اجزاء أُخری له لا أقل من إبقاء الثوب علی البدن و عدم فصله عنه حین الرکوع و السجود. و هکذا یتضح انَّ الفرع الأول خارج عن مسألة الاجتماع*».

دست فعل شخص نیست بلکه فعل شخص همان تحریک دست است. حرکت، فعل عقل فعّال در فلسفه است). پس رکوع هم حرام است و هم واجب است، لذا نماز باطل خواهد بود.

اشکال دوم: رکوع، تصرّف عدوانی و حرام نیست

امّا وجه دوم برای بطلان نماز صحیح نیست زیرا رکوع، تصرّف عدوانی نیست. یعنی اینگونه نیست که در نظر عرف، پوشیدن و حرکت دادن لباس، دو تصرّف عدوانی باشند. یعنی کسی که لباس دیگری را پوشیده است با ایستادن و نشستن تصرّف بیشتری انجام نداده است. و اینگونه نیست که نسبت به شخصی که فقط ایستاده است مستحق عقاب بیشتری شود. به عبارت دیگر فقط یک تصرّف عدوانی هست که همان ابقاء لباس و استفاده از لباس است، امّا رکوع تصرّف غیر عدوانی است. یعنی هر چند پوشیدن لباس در نظر عرف، تصرّف عدوانی است امّا اینگونه نیست که در نظر عرف با خم شدن یا نشستن تصرّف عدوانی دیگر انجام شود.

در نتیجه مانند شهید صدر قائل هستیم، اباحه لباس در نماز شرط نیست. با لباس یا ساتر غصبی هم نماز صحیح است، هر چند تصرّف عدوانی هم انجام داده است. مانند اینکه شخص در حال نماز به اجنبیه نگاه کند. البته اگر لباس طوری باشد که با رکوع آسیب ببیند، در نظر عرف تصرّف عدوانی رخ داده است و نماز باطل است.

فرع دوم: نماز در مکان غصبی

مراد از نماز در مکان غصبی، نمازی است که در مکانی خوانده شود که ملک دیگری است؛ یا دیگری نسبت به آن مکان حقّی دارد؛ یا فضای آن مکان متعلّق به دیگری باشد (مانند کسی که چادری در بیابانی زده باشد که هر چند مکان ملک وی نیست امّا فضا متعلّق به دیگری است)؛ در مورد چنین نمازی، حکم به بطلان شده است. برای بطلان این نماز دو وجه مطرح شده است:

وجه اول: رکوع یا سجده، تصرّف در فضای غصبی اند

هنگام رکوع یا سجده، در فضای آن مکان تصرّف می شود. این تصرّف در ملک یا متعلّق حقّ دیگری است. در نتیجه جزء نماز یعنی رکوع یا سجده، مصداق تصرّف و حرام خواهد شد، که موجب بطلان نماز می شود.

ج۳۷ ۹۴/۰۹/۰۲

این رکوع و سجده نمی تواند مقرّب باشد زیرا حُسن فعلی ندارد. عبادت عملی مقرّب است که فعل حرام، مقرّب نیست.

اشکال وجه اول: فضا، ملک مالک زمین نیست

فضا و هوای یک زمین، ملک دیگری نیست. کسی که مالک زمین است مالک سطح است، امّا مالک خاک زیر سطح یا فضای بالای سطح نیست. بله دیگران نمی توانند تصرّفی در این خاک زیر زمین، یا در فضای بالای زمین، انجام دهند که مانع انتفاع مالک شود. امّا اگر تصرّفی شود که مانع انتفاع مالک نیست، حرام نیست. به عنوان مثال اگر کسی مکنده ای کنار زمین بگذارد که هوای روی زمین دیگری را بکشد، مالک نمی تواند مانع شود زیرا مانع تصرّف مالک نیست. پس مالک فقط مالک سطح زمین است و حتی اگر در زمین یک حفره ایجاد شود، مالک مقدار سطح داخل حفره نیست.

در خانه هم، مالک دو چیز است: یکی سطح زمین و دیگری بناء ساختمان. لذا اگر در زیر زمین خود، بنائی بسازد مالک آن بناء هست امّا مالک سطوح کناری و سطح زیرین آن زیرزمین نیست.

با توجه به این که فضای مکان، ملک مالک نیست در نتیجه رکوع و سجده در فضای ملک دیگری، تصرّف در ملک دیگر محسوب نمی شود. و چون مانع انتفاع مالک نیست (اصل وجود در آن مکان مانع انتفاع است امّا رکوع کردن یا سجده کردن در آن مکان، مانع انتفاع نیست)، اشکالی ندارد. پس نماز صحیح است.

وجه دوم: وضع الجبهه، مقرّب نیست

مجمع دو عنوان نماز و تصرّف، همان سجده و «وضع الجبهة علی المغصوب» است. این سجده هم مصداق نماز است و هم مصداق تصرّف در زمین دیگری است. این زمین ملک دیگری و یا متعلّق حقّ دیگری است. کسی که در جایی خیمه می زند نسبت به فضا و مکان آن دارای حقّ می شود. پس وضع الجبهة علی الارض هم سجده و جزء نماز است و هم تصرّف در مال یا متعلّق حقّ دیگری است.

این وجه را نوعاً متأخرین قبول کرده اند. لذا اگر کسی نماز را در زمین دیگری بخواند امّا محلّ سجده اش بیرون از آن زمین باشد، نمازش صحیح است. لذا اگر روی جانمازی دیگری نماز بخواند طوری که محلّ سجده خارج از جانمازی باشد، و یا کسی که سجده ایمایی دارد یعنی اشاره می کند یا مُهرش را بالا می آورد و جبهه را روی آن قرار می دهد، نمازشان صحیح خواهد بود.

اشکال وجه دوم: سجده، تصرّف عدوانی نیست

این وجه را قبول نداریم زیرا سجده در مکان غصبی، تصرّف هست امّا عدوانی نیست. یعنی قرار گرفتن و بودنِ در مکان، تصرّف عدوانی است امّا سجده در نظر عرف، تصرّف عدوانی نیست ولو مالک راضی به سجده نیست (در نظر عرف بودنِ در آن مکان، تصرّف عدوانی است امّا ایستادن یا نشستن یا کارهای دیگر، تصرّف

عدوانی زائد محسوب نمی شود. بلکه همان بودنِ در مکان، تصرّف عدوانی است). پس اگر سجده کند، معصیت کرده است امّا نماز همراهِ معصیتِ وی، صحیح است.

بله اگر سجده بر روی مُهر دیگری انجام دهد تصرّف عدوانی است، زیرا مُهر فقط برای سجده کردن استفاده می شود. یعنی اگر سجده روی مُهر دیگری کند، تصرّف عدوانی است. امّا سجده روی فرش و آجر دیگران اشکالی ندارد. پس در مُهر غصبی، نماز غصبی و باطل است.

در نتیجه شرط صحّت نماز، اباحه در مکان نیست بلکه اباحه در مُهر، شرط صحّت نماز است.

وجه سوم: روایات خاصّة

علاوه بر دو وجه مذکور، برخی برای اثبات بطلان نماز در مکان غصبی، به چند روایت هم تمسّک کرده اند. یعن علاوه بر این امور، دلیل خاصّ هم بر بطلان نماز هست. پس اباحه مکان شرط صحّت نماز است.

امّا این استدلال هم تمام نیست زیرا از این روایات، برخی دلالت تامّ ندارند، و روایتی هم که دلالت تمام دارد، سندش تامّ نیست. در بحث فقه این بحث مطرح شده است.

ج۳۸ ۹۴/۰۹/۰۳

تکمله بر تنبیه اول: امتناع در عبادات، تسامح است

در تنبیه اول، گفته شد هرچند در مسأله اجتماع امر و نهی، جوازی هستیم امّا در عبادات امتناعی هستیم. از آنجایی که در اصل بحث اجتماع امر و نهی، گفته شد که در مرحله تشریع، تنها ملاک و ضابطه برای جواز اجتماع این است که مکلف قدرت بر اتیان هر دو تکلیف معاً داشته باشد؛ با توجه به این ضابطه، این سوال مطرح می شود که در عبادات هم این ملاک و ضابطه وجود دارد لذا باید قائل به اجتماع شد. به عبارت دیگر اگر کسی در عبادات قائل به امتناع می شود پس برای جواز اجتماع، یک ملاک و ضابطه (قدرت مکلف بر اتیان دو تکلیف معاً) را نباید کافی بداند. یعنی باید نکته و ملاک یا ضابطه دیگری هم باشد که به دلیل نبود آن ملاک در بحث عبادات قائل به امتناع اجتماع شده باشد. به هر حال سوال این است که آیا ضابطه و ملاک جواز اجتماع امر و نهی، فقط قدرت بر دو تکلیف معاً می باشد یا نکته دیگری هم هست؟

جواب این است که لازم نیست برای جواز اجتماع امر و نهی، نکته یا ملاک دیگری اضافه شود. زیرا بحث اجتماع امر و نهی، در جایی است که امر و نهی به دو عنوان تعلّق گرفته باشند که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است. پس اگر نسبت بین دو عنوان، تباین باشد از بحث خارج است. در عبادت دائماً نسبت بین دو عنوان، تباین خواهد بود. زیرا در مثال هایی مانند «صلّ» و «لاتغصب» که امر عبادی است، مصداق واحدی برای

دو عنوان نیست. یعنی نماز در مکان غصبی، اصلاً مصداق مامور به نیست. زیرا بطلان نماز در مکان غصبی به این معنی نیست که مصداق مامور به هست و باطل است. بلکه به این معنی است که این نماز اصلاً مصداق مأمور به نیست. به عبارت دیگر عملی مصداق نماز مامور به است که عبادی باشد، امّا همانطور که توضیح دادیم این عمل نمی تواند عبادی باشد زیرا حُسن فعلی ندارد. پس این عمل هرگز مصداق نماز مامور به نیست. با توجه به این توضیح این مثال هم مانند موارد دیگر که نسبت بین دو عنوان تباین است از محلّ بحث خارج است. یعنی همانطور که «اکرم عالماً» و «لاتغتب»، از بحث اجتماع امر و نهی خارج است، مثالهایی که امر عبادی می باشد هم از محل بحث اجتماع امر و نهی خارج است.

نتیجه اینکه اگر گفته می شود در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز هستیم امّا در عبادات قائل به امتناع هستیم، این تعبیر تسامح است. زیرا اگر امر عبادی باشد، از محلّ بحث اجتماع امر و نهی خارج است. به عبارت دیگر عبادات، تخصّصاً از محلّ بحث خارج هستند.

تنبیه دوم: اعتبار قید مندوحه

برخی علماء در عنوان بحث اجتماع، قید مندوحه داشتن را هم اضافه نموده اند. یعنی مواردی که مندوحه وجود ندارد، خارج از محلّ بحث است.

مندوحه در لغت به معنای «وسعت» و «سعه» است. در بحث اجتماع امر و نهی، گاهی امر دارای مصداقی غیر از مصداق نهی هم هست مانند اینکه می تواند در غیر مکان غصبی هم نماز بخواند، و امر امتثال می شود بدون اینکه مخالفتی با نهی شده باشد. امّا گاهی فقط یک مکان برای نماز هست که غصبی است (مانند «اکرام عالماً» و «لاتکرم الفاسق» در فرضی که فقط یک عالم فاسق وجود دارد). در این موارد مندوحه نیست.

دلیل اشتراط «وجود مندوحه» در عنوان بحث اجتماع امر و نهی

برخی برای داخل شدن یک مسأله در بحث اجتماع امر و نهی، «وجود مندوحه» را شرط می دانند؛ یعنی اگر جایی مندوحه وجود نداشته باشد، از محلّ بحث خارج خواهد بود. زیرا بسیار واضح است که اگر مندوحه نباشد، شارع نمی تواند هم امر به نماز کند و نهی از غصب کند. یعنی واضح و معلوم است که در این موارد باید امتناعی شویم! زیرا مکلف در مکان مباح که عقلاً قدرت بر نماز ندارد، و در مکان غصبی هم شرعاً قدرت بر نماز خواندن ندارد. با توجه به اینکه قدرت نیست پس امر و تکلیفی هم نیست لذا این موارد از محلّ بحث خارج هستند. پس باید نزاع در جایی باشد که مندوحه وجود دارد.

اشکال اجتماع امر و نهی، در مرحله حبّ و بغض است که ربطی به مندوحه ندارد

اصولیون متأخّر اشتراط این قید، برای داخل شدن یک مسأله در بحث اجتماع امر و نهی را منکر شده اند. یعنی نیاز نیست مندوحه وجود داشته باشد، تا بحث اجتماع امر و نهی مطرح شود. پس نزاع در جایی که مندوحه نباشد هم جریان دارد. زیرا تمام اشکال در اجتماع، در مرحله حبّ و بغض است که وجود مندوحه یا نبود مندوحه تأثیری در آن ندارد.

توضیح اینکه در هر تکلیف سه مرحله هست: مرحله حبّ و بغض (اراده و کراهت)؛ مرحله جعل و تشریع؛ و مرحله امتثال؛ دو مرحله اول مربوط به مولی است، و مرحله سوم مرتبط با عبد است. مرحله جعل و تشریع، همیشه تابع مرحله حبّ و بغض است. یعنی مولی به عملی امر می کند که مصلحت داشته و محبوب است، و از عملی نهی می کند که مبغوض است. سپس این اشکال به وجود آمده است که عقلاً ممکن است حبّ و بغض به دو عنوان تعلّق گیرد که مجمع و مصداق واحد دارند؟ منشأ این اشکال در این است که همانطور که گفته شد محال است حبّ به طبیعی و بغض به حصّه تعلّق گیرد؛ لذا در این مسأله هم مطرح شده است که آیا ممکن است حبّ و بغض به دو عنوان تعلّق گیرد که در مجمع دارای مصداق واحد هستند؟

در جواب به این اشکال، همین دو بحث معروف در باب اجتماع امر و نهی مطرح شد که ضابطه جواز اجتماع حبّ و بغض، تعدّد عنوان است یا تعدّد معنون؟ و اگر ضابطه تعدّد معنون است آیا تعدّد عنوان موجب تعدّد معنون می شود؟ اگر این مسأله در مرحله حبّ و بغض حلّ می شد در مرحله تشریع نیازی به بحث نداشت (زیرا مرحله تشریع تابع مرحله حبّ و بغض است). به عبارت دیگر کسی که در مرحله حبّ و بغض، امتناعی شود، باید در مرحله تشریع هم قائل به امتناع شود؛ و کسی که در مرحله حبّ و بغض، جوازی شود، باید در مرحله تشریع هم قائل به جواز شود.

پس مرحله تشریع تابع مرحله حبّ و بغض است؛ امّا در مرحله امتثال، اگر قائل به امتناع شویم، باید قواعد باب تعارض جاری شود؛ و اگر قائل به جواز شده و مندوحه نباشد، باید قواعد باب تزاحم جاری شود؛ در نتیجه تأثیر وجود یا نبودِ مندوحه در مرحله امتثال است، امّا اصل اشکال و بحث در مساله اجتماع امر و نهی، در مرحله حبّ و بغض و به تبع آن در مرحله تشریع است؛ به عبارت دیگر وجود مندوحه یا نبودِ آن، تأثیری در اصل بحث از اجتماع امر و نهی ندارد.

حقّ با متأخّرین است، و نیازی نیست عنوان بحث مقیّد شود به جایی که مندوحه وجود دارد.

ج۳۹ ۹۴/۰۹/۰۴

تنبیه سوم: معیار در بحث اجتماع، عقل است یا عرف

مرحوم آخوند فرموده است در بحث اجتماع امر و نهی، برخی قائل به امتناع و برخی قائل به جواز شده اند، و برخی تفصیل بین عقل و عرف داده اند، که عقلاً جائز و عرفاً ممتنع است[۱]. متأخرین این سوال را مطرح نموده اند که معیار در این مسأله به دست عقل است یا عرف است؟ یعنی جواب این سوال را عقل باید بدهد یا عرف؟ ابتدا نظر عقل و عرف را توضیح می دهیم:

الف. عقل: مراد از نظر عقل، این است که عقل در موارد اجتماع محذوری عقلی می بیند یا نمی بیند؟ محذور عقلی هم تناقض یا تضادّ است. عقل بررسی می کند که اگر دو عنوان متعلّق امر و نهی، مصداق واحد داشته باشند، مانند امر به نماز و نهی از غصب، مستلزم تناقض یا تضادی هست یا نه؟

ب. عرف: عرف همیشه همراه تسامح است. یعنی عرف استلزامات و تضادّ و تناقض را نمی بیند، و به عبارت دیگر عرف مسأله را ساده می کند. عرف دو مسامحه دارد که عقل ندارد: اول اینکه عرف هرچند می داند بین محبوب و مبغوض جمع نمی شود، امّا تفطّنی به تفاوت بین مصداق و معنون ندارد. یعنی گمان می کند مصداقِ متعلّق حبّ و بغض، همان معنون است[۲]. به خلاف عقل که دقّت دارد و بین مصداق و معنون تفاوت می گذارد؛ دومین تسامح عرف در این است که عرف تلازم دائمی بین مرحله امر و نهی و مرحله حبّ و بغض می بیند. و چون با تسامح اول، مصداق را همان معنونِ عنوان می داند گمان می کند نمی شود که یک مصداق واحد هم محبوب باشد هم مبغوض! و این استحاله را تسری به مرحله امر و نهی می دهد. پس عرف در نگاه خود، اجتماع امر و نهی را ممتنع می داند. حتی اگر به عرف توضیح هم داده شود، متوجه نمی شود.

معیار در مساله اجتماع امر و نهی، عقل است

با توجه به این تفاوت بین نگاه دقیق عقلی و نگاه ساذج عرفی، و با توجه به اینکه بحث اجتماع امر و نهی یک بحث ثبوتی است، معلوم است که تعیین جواب این مسأله به عهده عقل است. نظر عرف که غیر دقّی است، فقط در برخی امور مرجعیت دارد (در بحث سیره عقلاء بحثی تحت عنوان عرف مطرح می شود و تمام مواردی

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۵۰:«*فصل اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر و النهی فی واحد و امتناعه علی أقوال ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا*».

۱. مقرّر: یعنی همانطور که گفته شد، با تعدّد عنوان در مرحله حبّ و بغض، معنون هم متعدّد می شود. زیرا حیثیت ها در حبّ و بغض دائماً تقییدیه هستند. یعنی با عنوان نماز به «وضع الجبهة بما هو صلاة» اشاره می شود و محبوب همان حیثیت نمازیت است؛ و با عنوان غصب به «وضع الجبهة بما هو غصب» اشاره می شود و مبغوض همان حیثیت غصبیت است؛ امّا عرف از این نکته غافل است. عرف، «وضع الجبهة» را که مصداق هر دو عنوان نماز و غصب است، معنون برای هر دو عنوان می بیند.

که عرف مرجعیت دارد مطرح می شود. مهمّترین بحث که عرف مرجعیت دارد همان بحث الفاظ است که دلالت عرفیه را بفهمد).

پس در بحث ثبوتی عرف نمی تواند معیار باشد. امّا در بحث اجتماع امر و نهی، نکته ای وجود دارد که در این موارد عرف نظر خود را تحمیل می کند زیرا وقتی به دلیل امر و نهی می رسیم، عرف با ذهنیت عرفی خودش این دو دلیل را متنافی می بیند. خواهیم گفت در این موارد عرف از اطلاق دلیل امر رفع ید کرده و اطلاق دلیل نهی را مقدم می کند. در بحث ظهورات و جمع عرفی، باید چشم بسته به فهم عرف رجوع کنیم. ظهور عرفی حجّت است ولو منشأ آن امری اشتباه باشد.

البته اگر دلیل امر یا نهی یک دلیل لبی باشد، بحث ثبوتی فائده خواهد داشت. البته بنا بر قول به امتناع تفاوتی نیست زیرا نظر عرف و عقل یکی خواهد بود. امّا بنا بر جواز، اگر دلیل لبی باشد، یا اجمال داشته باشد (که به منزله دلیل لبی شود)، در این صورت این بحث ثبوتی فائده خواهد داشت. زیرا وقتی یک دلیل لبی شود دیگر عرف مخاطب دلیل نخواهد بود، و عقل افراد دلیل و مصادیق آن را معلوم می کند. پس اگر جوازی شویم عقل حکم می کند که این فرد حرام، امتثال امر هم محسوب می شود. ولو خطاب امر لبی باشد، یعنی همین که یک دلیل لبی باشد کافی است.

تنبیه چهارم: تفاوت مساله اجتماع، با مساله دلالت نهی بر فساد

تفاوت بین مساله اجتماع امر و نهی، و مساله اقتضای نهی بر فساد چیست؟ در مساله اقتضای نهی بر فساد، دو بحث وجود دارد: اول اینکه آیا نهی از معاملات، دلالت بر فساد معامله دارد؟ و دوم اینکه آیا نهی از عبادات دلالت بر فساد عبادت دارد؟ بین مساله اجتماع امر و نهی، و نهی از معاملات هیچ اشتراکی نیست، زیرا در معامله امری وجود ندارد. امّا مساله اجتماع امر و نهی، شبیه نهی از عبادات است زیرا در اجتماع امر و نهی، یک امر و یک نهی به شیء واحد تعلّق گرفته است، و در مساله نهی از عبادات هم امر به عبادت که وجود دارد، و از طرفی نهی هم به همان عبادت تعلّق گرفته است. با توجه به این توضیح، تفاوت این دو مساله در چیست (آیا می توان گفت مساله نهی از عبادت، اخصّ از بحث اجتماع امر و نهی است)؟

تفاوت محمولی بین مساله اجتماع، و مساله اقتضاء

در خودِ دو مساله اجتماع امر و نهی و مساله دلالت نهی بر فساد، اختلاف وجود دارد. زیرا هر چند موضوع هر دو مساله، واحد است امّا محمول های موضوع، در دو مساله متفاوت هستند. موضوع دو مساله، «امر به شیء»

است. امّا محمول در بحث اجتماع امر و نهی، «تنافی با نهی داشتن» است، یعنی سوال این است که آیا امر به شیء، منافی نهی از آن است؟ در حالیکه محمول در بحث اقتضای نهی بر فساد، «تنافی با صحّت داشتن» است، یعنی سوال این است که آیا شیئی که امر دارد، با وجود نهی هم صحیح است؟ پس اصل این دو مساله با هم متفاوت هستند.

تفاوت جهتی بین مساله اجتماع، و مساله اقتضاء

نکته و جهت بحث در این دو مساله هم متفاوت است. زیرا در مساله اجتماع امر و نهی، نکته و جهتِ بحث در این است که اولاً تعدّد عنوان کافی است، یا باید معنون متعدّد شود؟ و ثانیاً آیا تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون می شود؟ در بحث اجتماع این دو نکته بحث می شوند؛ امّا در مساله دلالت نهی بر فساد، نکته و جهتِ بحث در این است که آیا بین حرمت عمل و عبادیت آن تنافی هست؟ پس در نکته و جهتِ بحث هم بین این دو مساله تفاوت وجود دارد.

ج۴۰ ۹۴/۰۹/۲۴

تنبیه پنجم: تصحیح امتثال به واسطه اتیان مجمع

اگر کسی در خارج، مجمع را اتیان کرد چه راه یا راه هایی برای تصحیح این عبادت هست؟ به عبارت دیگر با کدام مبانی امتثال محقق شده است؟ جواب این سوال در واجب توصّلی و تعبّدی مستقلاً بررسی می شود:

امتثال واجب توصّلی

در واجب توصّلی مانند «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق»، اگر زیدِ عالمِ فاسق، اکرام شود، بحث در تحقق امتثال وجوب اکرام (یعنی امتثال امر) می شود:

امتناعی: امتثال محقق نمی شود

بنا بر قول به امتناع، این دو خطاب تعارض می کنند و به عبارت دیگر هر دو خطاب با هم نمی توانند مطلق باشند. پس باید از اطلاق خطاب امر رفع ید شود (البته قیدی به خطاب نهی وارد نمی شود به دلیلی که خواهد

آمد). پس دلیل امر تبدیل به «اکرم عالماً غیر فاسق» می شود. در این صورت، این عمل خارجی یعنی اکرام زید، امتثال محسوب نمی شود زیرا مصداق مامور به نیست[۱].

جوازی: امتثال محقق می شود

بنا بر قول به جواز، گاهی مندوحه هست (یعنی عالم غیر فاسق هم وجود دارد)، و گاهی هم مندوحه وجود ندارد:

وجود مندوحه: صدق مامور به بر عمل خارجی

اگر مندوحه باشد، در این صورت این عمل خارجی امتثال محسوب می شود. زیرا بنا بر جواز اجتماع، تعارضی بین خطابین نبوده و تقییدی بر آنها وارد نمی شود. لذا بر این عمل، «اکرامُ عالمٍ» صدق می کند و این عمل، مصداق مامور به و واجب خواهد بود. پس این عمل امتثال خطاب امر محسوب می شود.

عدم مندوحه: امتثال با امر ترتّبی یا تصحیح ملاک

اگر مندوحه نباشد، یعنی در این بلد عالمی که اکرامش مقدور مکلف باشد، فقط همین عالم است که فاسق می باشد. به عبارت دیگر هر چند فاسق ها متعدّدند، امّا عالم فقط همین یک نفر است. در این صورت شهید صدر قائل شده اند دو راه برای تصحیح امتثال به واسطه این عمل خارجی وجود خواهد داشت:

الف. امر ترتّبی: ایشان فرموده اند این مورد داخل در باب تزاحم است. زیرا در صورت اتیان این عمل خارجی (اکرامِ زیدِ عالمِ فاسق)، نهی را عصیان کرده است؛ و با عدم اتیان عمل خارجی، امر را عصیان کرده است؛ پس قدرت بر امتثال هر دو خطاب نیست. وقتی داخل باب تزاحم شود، امر ترتّبی پیدا می شود[۲]. لذا تصحیح امتثال از جهت امر ترتّبی است.

ب. تحصیل ملاک: ایشان فرموده اند اگر مانند مرحوم آخوند ترتّب را محال بدانیم، صحّت این عمل از باب تحصیل ملاک است. یعنی در این حالت می دانیم ملاک اکرام عالم وجود دارد، لذا با این عمل خارجی آن ملاک را تحصیل می کنیم (البته در این صورت امتثال محقق نشده است، امّا ثمره ای دارد که در صورت نیاز به قضاء، با

---

۱. البته در قول به امتناع، اگر جانب امر مقدّم شود، در هر صورت عمل خارجی امتثال محسوب خواهد شد. امّا اگر نهی مقدم شود، امتثال نخواهد بود. لذا چون مشهور قائلین به امتناع جانب نهی را مقدّم می کنند استاد بحثی در مورد تقدم جانب امر بیان نکردند.

۱. این در صورتی است که امر اهمّ نباشد، زیرا اگر امر اهمّ باشد، امر ترتّبی نخواهیم داشت و نهی ترتّبی می شود. پس باید نهی اهمّ یا لا اقلّ مساوی باشند.

تحصیل ملاک دیگر وجوب قضاء وجود نخواهد داشت مانند اینکه مولایی بگوید عالمی را روز جمعه اکرام کن، و بعد بگوید اگر روز جمعه اکرام نکردی، باید قضاء کنی؛ و از طرفی هم بگوید هیچ فاسقی را اکرام نکن)[1].

اشکال: امر ترتّبی ممکن نیست

این کلام شهید صدر در مورد راه اول یعنی امر ترتّبی تمام نیست. در بحث تزاحم این اشکال مطرح شد که هر تزاحمی به تعارض برمی گردد، لذا باید دائماً قواعد باب تعارض اعمال شود. به عنوان مثال اگر در ضیق وقت مکلف به نماز و انقاذ شود در حالیکه قدرت بر هر دو ندارد، تکلیف به غیر مقدور است. پس باید یکی از دو تکلیف، مقیّد شود و هر دو شامل این مکلف نخواهند بود. این به معنای تعارض است. در باب تزاحم از این اشکال جواب داده شده بود، که هر تزاحمی به تعارض برمی گردد اگر قائل به ترتّب نباشیم! امّا وقتی قائل به ترتّب شدیم دیگر تعارضی نیست زیرا تکلیف به نماز عقلاً مشروط به عدم اتیان به انقاذ است. و انقاذ هم مشروط است (اگر انقاذ اهمّ از نماز نباشد).

با توجه به این مقدمه، در ما نحن فیه خصوصیتی در مثال وجود دارد که امر ترتّبی ممکن نیست، پس باید قواعد تعارض جاری شود[2]. زیرا دو خطاب هست «اکرم عالماً»؛ و «لاتکرم الفاسق» که منحلّ به «لاتکرم زیداً» و سائر افراد می شود. در این صورت معنی ندارد که گفته شود اگر خطاب اول معصیت شد، خطاب دوم را امتثال کن! زیرا برای عصیان خطاب اول، باید خطاب دوم امتثال شود؛ و برای عصیان خطاب دوم هم، باید خطاب اول امتثال شود؛ پس این بی معنی است که گفته شود نباید زید را اکرام کنی، و اگر خواستی اکرامش کنی، باید زید عالم را اکرام کنی! در نتیجه در ترتّب حتماً باید دو فعل، ثالثی داشته باشند، و اگر ثالث نباشد دیگر ترتّب بی معنی خواهد بود. در این مورد هم خودِ نهی به امتثال امر، معصیت می شود؛ و امر هم به امتثال نهی معصیت می شود. وقتی امر ترتّبی در این مورد محال شد، بازگشت به تعارض می کند. زیرا در فرض عدم مندوحه، عالم غیر فاسق هم وجود ندارد، تا گفته شود خطاب نهی مقدم می شود و خطاب امر مقیّد می شود. پس قید زدن به امر هم معنی ندارد، و تکلیف به اکرام عالم وجود نخواهد داشت.

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۶۹: «*إذا قیل بالامتناع و تقدیم جانب الأمر فلا إشکال فی صحة الامتثال بالمجمع و اجزائه سواءً کان الواجب توصلیاً أو عبادیاً و لا یوجد منشأ لشبهة البطلان، و إذا قیل بالجواز فلا إشکال فی الامتثال إذا کان الواجب توصلیاً مع وجود المندوحة، و إنْ لم تکن مندوحة فالقول بالصحّة و الاجتزاء موقوف علی القول بإمکان الترتب أو کشف الملاک*».

شهید صدر در مورد قول به جواز و عدم وجود مندوحه، از تعبیر «اجزاء» استفاده نموده اند. امّا در موارد قبل از تعبیر «امتثال» استفاده کرده اند. این تعبیر دقیق است زیرا در صورت قول به جواز و عدم وجود مندوحه، از راه کشف ملاک فقط اجزاء فهمیده می شود امّا امری وجود ندارد که امتثال محسوب شود!

۱. یعنی یا جانب نهی مقدم می شود و یا تساقط می شود، که در هر صورت دیگر امری نیست تا امتثال محقق شود.

ممکن است این کلام فقط در مثال مذکور جاری است امّا اگر مثال عوض شده و ترتّب ممکن باشد، امتثال تصحیح می شود و اشکالی به کلام شهید صدر نیست. به عنوان مثال در «اکرم عالماً» و «لا تضف الفاسق» و یا «لا تطعم الفاسق» و یا «لا تسلّم علی الفاسق»، که رابطه «اکرام عالم» و «سلام بر فاسق» رابطه عموم و خصوص من وجه است، امر ترتّبی ممکن است[۱].

امّا پاسخ این است که در این موارد مندوحه وجود خواهد داشت، زیرا می شود اکرام عالم بدون سلام کردن، اتیان شود.

ج۴۱ ۹۴/۰۹/۲۵

امتثال واجب تعبّدی

اگر در مکان غصبی نماز خوانده شود، و یا با آب غصبی وضوء گرفته شود، و یا با آب غصبی غُسل شود، آیا راهی برای تصحیح این عمل تعبّدی هست؟

بنا بر قول به جواز

بنا بر قول به جواز در واجب تعبّدی، همان بحث های واجب توصّلی در این مورد هم هست. تنها یک تفاوت وجود دارد که در صورتی که مندوحه نیست، امر ترتّبی معقول است. در واجب توصّلی گفته شد امر ترتّبی معقول نیست زیرا امر و نهی به دو فعل تعلّق گرفته بودند که ثالثی نداشت، امّا در واجب تعبّدی ثالث وجود دارد. یعنی می تواند وارد مکان غصبی بشود، بدون اینکه مشغول نماز باشد، بلکه بایستد. لذا می شود گفت در مکان غصبی داخل نشو، ولی اگر داخل شدی مشغول نماز باش؛ این امر ترتّبی ممکن است.

بنا بر قول به امتناع

بنا بر قول به امتناع در واجب تعبّدی (یا به دلیل اینکه در بحث اجتماع قائل به امتناع هستیم، و یا به دلیل اینکه فقط در تعبّدیات قائل به امتناع هستیم)، علی القاعده نوبت به تعارض می رسد. وقتی دلیل نهی مقدّم بر دلیل امر باشد، این عمل باطل خواهد بود، زیرا مصداق مامور به نیست. بله اگر کسی مانند مرحوم آخوند احراز ملاک

۲. ممکن است گفته شود در مثالهایی ممکن است مندوحه نباشد و طرف سوم هم باشد، لذا امر ترتّبی ممکن است. به عنوان مثال آیا در «لاتغصب» و «انقذ الغریق» در حالیکه غریق فقط با غصب قابل انقاذ است (مثلاً لباسی دارد که غصبی است و فقط با گرفتن آن لباس قابل انقاذ است)، امر ترتّبی ممکن نیست؟

کرده و از راه تحصیل ملاک پیش برود این عمل مجزی خواهد بود. امّا بر خلاف قاعده، تفاصیلی در این بحث مطرح شده است:

الف. مشهور قائل به تفصیل شده اند که اگر شخص جهل به حرمت فعلی داشته باشد، عمل صحیح است و اگر عالم باشد عمل باطل است. به عنوان مثال در وضوء که از تعبّدیات است اگر عالم به غصبی بودن آب باشد وضویش باطل است، و اگر جاهل باشد صحیح است[۱]. سوال این است که علم و جهل چه تأثیری دارد وقتی قائل به امتناع هستیم؟ به عبارت دیگر بنا بر جواز باید وضو صحیح باشد و بنا بر امتناع باید باطل باشد، و ظاهراً نباید تفاوتی بین علم و جهل باشد.

ب. محقق خوئی و جماعتی از متأخّرین تفصیل داده اند که اگر جهلِ رافع تکلیف باشد وضوء صحیح است؛ و اگر جهل رافع تنجّز تکلیف باشد وضو باطل است. توضیح اقسام جهل و اینکه کدام قسم رافع تکلیف و کدام قسم رافع تنجّز تکلیف است، خواهد آمد.

مقدمه: اقسام جهل (بسیط، مرکب، غفلت، نسیان)

در علم اصول جهل در مقابل قطع (همان علم)، چهار قسم دارد:

الف. جهل بسیط همان جهلی است که همراه شک و التفات است. به عنوان مثال شخصی که نمی داند این آب طاهر است یا نجس، در حالیکه التفات به نجاست دارد، جاهل بسیط است.

ب. جهل مرکب همان قطعی است که بر خلاف واقع باشد. به عنوان مثال کسی که قطع دارد این آب طاهر است در حالیکه فی علم الله نجس است، جاهل مرکب است.

ج. غفلت همان جهل بدون التفات است. به عنوان مثال کسی که التفات به طهارت و نجاست این آب (که فی علم الله نجس است) ندارد، غافل است.

د. نسیان که قسمی مستقلّ از جهل و در عرض سه قسم قبل نیست، بلکه همان جهل مرکب یا غفلتی است که مسبوق به علم است. به عنوان مثال کسی که از قبل علم به نجاست داشته، و الآن غافل از نجاست و طهارت شده است، ناسی است (اگر علم سابق نباشد، این شخص غافل است). همین طور کسی که از قبل علم به نجاست داشته و اکنون جاهل مرکب شده و قطع به طهارت دارد، هم ناسی است. پس مراد از «ناسی» همان جهل مرکب یا غفلت مسبوق به علم است (اگر جهل بسیط مسبوق به علم باشد، حکم ناسی را ندارد).

---

۱. این تفصیل مشهور و تفاصیل بعدی، در کتاب العروة الوثقی(کتاب الطهارة، فصل فی الوضوء، فصل فی شرائط الوضوء، الشرط الرابع) توسط فقهاء حاشیه زده شده است.

با توجه به این اقسام چهارگانه، مشهور قائلند جهل بسیط رافع فعلیت تکلیف نیست بلکه رافع تنجّز تکلیف است. به عنوان مثال اگر شخص نداند این آب نجس است (جاهل بسیط)، در این صورت شرب این آب حرمت فعلی دارد امّا منجّز نبوده و استحقاق عقوبت ندارد. امّا سائر اقسام جهل (جهل مرکب و غفلت و نسیان)، موجب رفع تکلیف می شوند. به عنوان مثال شرب این آب که شخص، جهل مرکب به نجاست آن دارد، واقعاً حلال است و حرمت فعلی ندارد[۱].

اقوال موجود در مسأله: تفصیل مشهور و تفصیل متأخّرین

با توجه به این مقدمه، تفصیل مشهور و تفصیل متأخّرین را مطرح و بررسی می کنیم:

تفصیل مشهور: عبادت عالم باطل، و عبادت جاهل صحیح است

با توجه به این مقدمه، باید دانست مراد مشهور از جاهل در تفصیلی که داده اند، تمام اقسام جاهل (جاهل مرکب، جاهل بسیط، غافل، ناسی) می باشد. یعنی در این چهار صورت عبادت صحیح است، امّا در صورت علم به غصب عبادت باطل خواهد بود.

تفصیل متأخّرین: عبادت عالم و جاهل بسیط باطل است

امّا محقق خوئی و برخی متأخّرین، عبادت عالم و جاهل بسیط را باطل (به دلیل وجود حرمت فعلی و مبغوضیت عمل)، و عبادت جاهل مرکب و غافل و ناسی را صحیح می دانند (زیرا حرمت فعلی نیست، و این عمل واقعاً مباح است). البته تفصیل دیگری هم در مورد جاهل مرکب و غافل و ناسی دارند که اگر غاصب باشد عبادتش باطل است و اگر غاصب نباشد صحیح است. زیرا عمل غاصب (که اکنون جاهل مرکب یا غافل یا ناسی است) هر چند حرام نیست امّا مبغوض است، و با فعل مبغوض نمی شود تقرّب جُست. و عمل غیر غاصب، نه حرام فعلی است و نه مبغوض است. به عبارت دیگر نسیان و غفلت و جهل مرکب، موجب رفع حرمت فعلی (از غاصب و غیر غاصب) می شود، امّا مبغوضیت را فقط از غیر غاصب برمی دارد. این تفصیل محقق خوئی را بسیاری از بزرگان قبول نموده اند.

در نتیجه با دو کلام مواجه هستیم، که باید بررسی شوند. ابتدا کلام مشهور که قائل به تفصیل بین جهل و علم شده اند. و سپس کلام متأخّرینی مانند محقق خوئی که قائل به دو تفصیل هستند (تفصیل اول بین جهل رافع

---

۱. مراد از اشتراک عالم و جاهل در تکالیف، همان جاهل بسیط است (و به طور کلی مراد از جهل در کلمات همان جهل بسیط است مگر قرینه ای بر خلاف باشد). جاهل بسیط التفات دارد امّا سه گروه دیگر التفات ندارند.

تکلیف که وضو صحیح است و جهل رافع تنجّز تکلیف که وضو باطل است؛ و تفصیل بعد در مورد جاهل غیر بسیط که اگر غاصب باشد وضویش باطل و اگر غاصب نباشد وضویش صحیح است).

ج۴۲ ۹۴/۰۹/۲۸

اشکال در تفصیل مشهور

طبق نظر مشهور بین عالم و جاهل تفاوت است و اگر عالم وضوء با آب غصبی بگیرد، وضویش باطل است؛ امّا اگر جاهل به غصب باشد وضویش صحیح است.

اشکال این است که چه تفاوتی بین علم و جهل است؟ اگر قائل به جواز هستید باید مطلقاً قائل به صحّت شوید و اگر قائل به امتناع باشید باید مطلقاً قائل به بطلان شوید، زیرا امر اطلاقی ندارد.

جواب اول: اجماع بر صحّت عبادت جاهل

از کلمات مشهور جواب اشکال فوق فهمیده می شود، زیرا جماعتی ادّعای اجماع کرده اند که در صورت جهل عمل صحیح است. پس اگر اجماع نبود، مشهور هم قائل به بطلان می شدند. مراد از جهل همان جهلی است که عذر محسوب شود (یعنی مثلاً جاهل بسیطی که اماره یا اصل بر عدم غصب و عدم حرمت دارد). ظاهر کلام محقق حکیم در مستمسک همین است، که تنها راه صحّت عبادت اجماع است[۱].

مناقشه در جواب: اجماع در مسائل عقلی، دلیل نیست

برخی متأخّرین تلاش در مناقشه در این اجماع نموده اند که مثلاً مدرکی است و کشف از قول معصوم علیه السلام نمی کند.

امّا ظاهراً نیازی به این اشکال نیست و نوبت به آن نمی رسد زیرا این بحث یک بحث کاملاً عقلی است که با این عمل نمی توان تقرّب جُست! زیرا بحث در این است که آیا عقلاً می توان قائل به صحّت این عمل تعبّدی شد (با این عمل عقلاً می شود تقرّب جُست)؟ اگر عقلاً ممکن باشد تقرّب جُست به اطلاق دلیل امر تمسّک شده و صحّت ثابت می شود.

---

۱. مستمسک العروة الوثقی، ج۲، ص۴۲۶: «*أما اعتبار إباحة ماء الوضوء فی الجملة فقد استفاض نقل الإجماع علیه، و یظهر من غیر واحد ذلک، حتی من القائلین بجواز اجتماع الأمر و النهی، و لذلک استدل بعض علیه بالإجماع. مضافاً إلی قاعدة الامتناع. نعم عن الدلائل أنه حکی عن الکلینی رحمه اللّه القول بجواز الوضوء بالمغصوب، و أنه قوّاه. إلا أن فی قدح مثل ذلک فی الإجماع منعاً*».

جواب دوم: از عالم قصد قربت متمشّی نمی شود

جواب دیگری که از کلمات مشهور استفاده می شود این است که در ظرف علم قصد قربت از عالم متمشّی نمی شود، پس عبادتش باطل است. امّا اگر کسی جاهل باشد می تواند قصد قربت کند! لذا می تواند با این عمل تقرّب پیدا کند. ظاهر کلمات صاحب عروه، همین است[۱].

مناقشه در جواب: نقض به جاهل بسیط

اگر وجه بطلان عبادت عالم به غصب، این باشد که قصد قربت از وی متمشّی نمی شود، در مورد جاهل بسیط هم باید قائل به بطلان شویم. زیرا ظاهراً تفاوتی نیست که علم به حرمت باشد یا احتمال حرمت باشد، در هر صورت قصد قربت متمشّی نمی شود! بله بین صور دیگر جهل با علم و جهل بسیط، تفاوت هست.

در نتیجه این دو نکته نمی تواند وجه صحیحی برای تفصیل مشهور باشد.

اشکال در تفصیل محقق خوئی

محقق خوئی دو تفصیل داده اند. ابتدا بین جهل رافع تکلیف و جهل رافع تنجّز که در اولی عبادت صحیح و در دومی باطل است؛ و سپس در جهل رافع تکلیف بین غاصب و غیر غاصب تفصیل داده اند که عبادت اولی باطل و دومی صحیح است. هر یک از تفاصیل را مستقلاً بررسی می کنیم:

الف. ایشان فرمودند عالم به غصب و جاهل بسیط عبادتشان باطل است. زیرا عمل آنها مبغوض است. در نظر ایشان عملی که مبغوض است قابل تقرّب نیست. یعنی اگر حرمت فعلی وجود داشته باشد عمل مبغوض است امّا اگر عملی حرمت فعلی نداشته باشد مبغوض نیست و قابل تقرّب است. پس در نظر ایشان ملاک بطلان، عدم تمشّی قصد قربت نیست، بلکه قابلیت تقرّب داشتن عمل است.

این کلام صحیح است که عمل مبغوض قابل تقرّب نیست. امّا جاهل بسیط هم عملش مبغوض نیست زیرا بنا بر فرض مسأله این شخص عذر دارد (مثلاً اماره یا اصل عملی بر عدم حرمت دارد). پس عمل جاهل بسیط هم صحیح است.

ب. تفصیل دوم ایشان این است که اگر جاهل غیر بسیط، غاصب هم باشد عبادت وی باطل است زیرا مبغوض است. ایشان توضیح نداده اند که چرا با وجود اینکه نسیان حرمت فعلی را هم از غاصب و هم از غیر

---

۲. العروة الوثقی(للسید الیزدی)، ج۱، ص۲۲۳:« .... *فمع الجهل بکونها مغصوبة أو النسیان لا بطلان بل و کذا مع الجهل بالحکم أیضا إذا کان قاصرا بل و مقصرا أیضا إذا حصل منه قصد القربة*».

غاصب برمی دارد، امّا عبادت غاصب باطل و عبادت غیر غاصب صحیح است؟ یعنی با وجود اینکه غاصب هم حرمت فعلی ندارد امّا عبادتش باطل است. ظاهراً ایشان وجدان کرده اند که عمل غاصب مبغوض خواهد بود! امّا عمل غیر غاصب مبغوض نیست.

پس این اشکال باقی خواهد ماند که چرا بین غاصب و غیر غاصب تفاوت هست. و نکته تفاوت در کلمات ایشان نیامده است.

مختار در مسأله

به هر حال تفصیل مشهور را قبول داریم که عبادت جاهل صحیح است. یعنی تفصیل محقق خوئی را قبول نداریم و در مورد عبادت جاهل بسیط، نظر مشهور را قبول داریم. امّا در مورد غاصب و غیر غاصب، تفصیل محقق خوئی را قبول داریم که عبادت غاصب ناسی (غافل یا جاهل مرکب) هم باطل است. این تفصیل بین غاصب و غیر غاصب بین متأخّرین از محقق خوئی هم مشهور شده است. در نتیجه تفصیل مشهور و تفصیل دوم محقق خوئی، را قبول داریم. پس عبادت جاهل صحیح است، و عبادت غاصب ناسی و عالم به غصب باطل است.

استدلال بر نظر مختار

برای استدلال بر نظر مختار نیاز است دو مقدمه توضیح داده شود تا استدلال بر نظر مختار معلوم شود:

مقدمه اول: عمل مبغوض، قابلیت تقرّب ندارد

مقدمه اول اینکه عمل مبغوض قابلیت تقرّب ندارد. به عبارت دیگر مسأله این است که آنچه قابلیت تقرّب را از عملی سلب می کند، مبغوضیت عمل است یا حرمت عمل است یا مفسده داشتن عمل؟

در نظر ما فقط مبغوض مولی بودن، موجب سلب قابلیت تقرّب از عمل می شود. البته این مطلب هم دلیل و برهان ندارد بلکه وجدان است که اگر عبدی عملی انجام دهد که مولی از آن تنفّر دارد، این عمل مبغوض بوده و موجب تقرّب به مولی نمی شود؛ نهایتاً عبد مستحق عقاب نشده و معذور است.

امّا حرمت (با قطع نظر از اینکه مبغوض باشد یا نباشد) قابلیت تقرّب را از عمل سلب نمی کند، زیرا ممکن است در نفسِ عمل بغضی نباشد، بلکه در تحریم مصلحت وجود داشته باشد. لذا حرمت و وجوب که اموری اعتباری هستند و ممنوعیت اعتباری هستند نه حقیقی، موجب نمی شوند قابلیت تقرّب از دست برود.

مفسده هم دو قسم است، زیرا گاهی به مولی برمی گردد و گاهی به عبد برمی گردد. در احکام شرعی دائماً مفسده به عبد برمی گردد. یعنی در شرب خمر و مانند آن به عبد یا به عباد مفسده برمی گردد. به هر حال مفسده

قابلیت تقرّب را سلب نمی کند زیرا ممکن است عملی که موجب مفسده برای مولی است محبوب وی باشد (در موالی عرفیه مانند اینکه عبدی به مولای عالم به مفسده و ضرر مواد مخدّر، مواد تزریق کند! این عمل محبوب مولی است هر چند مفسده دارد لذا این عمل موجب تقرّب عبد به مولی می شود)؛ پس در مفسده ای که به مولی برمی گردد، قابلیت تقرّب سلب نمی شود، و به طریق اولی در شارع که مفسده به وی برنمی گردد هم مفسده عمل مانع قابلیت مقرّب نخواهد بود[1].

مقدمه دوم: تصرّف عدوانی حرام است نه تصرّف بدون رضایت

مقدمه دوم اینکه همانطور که گذشت در مبنای ما تصرّف بدون رضایت حرام نیست بلکه تصرّف عدوانی حرام است. پس اگر تصرّف عدوانی باشد موجب بطلان می شود.

تصرّف غاصب عدوانی است امّا تصرّف جاهل معذور عدوانی نیست

با توجه به این دو مقدمه، اگر تصرّفی حرام باشد (یعنی تصرّف عدوانی باشد)، مبغوض می شود. و وقتی مبغوض شد، قابلیت تقرّب ندارد.

در بحث ما هم باید بحث شود که کدام تصرّف عدوانی است تا حرام شده و موجب مبغوضیت عمل شود. در مورد تفصیل مشهور، باید گفت جاهلی که عذر دارد تصرّفاتش عدوانی نیست زیرا وقتی مثلاً ثقه ای بگوید مالک آب راضی است تو وضو بگیری، تصرّف شخص عدوانی نخواهد بود لذا حرام نیست و مبغوض نمی باشد، در نتیجه عمل قابلیت تقرّب دارد[2].

امّا در تفصیل متأخرین و محقق خوئی، تصرّف غاصب عدوانی است زیرا نسیان رافع تکلیف نیست و شهید صدر هم حرمت را در مورد ناسی فعلی می داند. ما هم حرمت را فعلی می دانیم و در ظرفی که مقصّر هم باشد فعلش حرام فعلی خواهد بود. البته ما بر خلاف شهید صدر این حرمت را منجّز هم می دانیم. به هر حال وقتی

---

۱. اگر حبّ و بغض را در مولی شرعی ثابت ندانیم، دو راه برای اینکه عملی قابلیت تقرّب نداشته باشد وجود دارد: اول اینکه از راه حبّ و بغض در نفس نبوی و ولوی، ثابت می شود عملی مبغوض است و قابلیت تقرّب ندارد؛ و دوم اینکه هر چند در ثبوت معلوم نیست حبّ و بغض باشد امّا عرف از دلیل اثباتی استظهار می کند که این عمل مبغوض مولی است، و همین برای سلب قابلیت تقرّب کافی است.

۲. البته در این مورد هم اگر جاهل، عذر نداشته باشد عملش تصرّف عدوانی شده حرام است لذا مبغوض شده و قابلیت تقرّب ندارد. پس جاهل غیر معذور هم عبادتش باطل خواهد بود.

نسیان تقصیری باشد این عمل مبغوض[۱] خواهد شد و قابلیت تقرّب ندارد. امّا در مورد غیر غاصب تصرّف عدوانی نیست لذا حرام نیست، و عمل صحیح می شود. پس تفصیل محقق خوئی را قبول داریم.

ج۴۳ ۹۴/۰۹/۳۰

تنبیه ششم: وجه تقدّم نهی بر امر

اگر قائل به امتناع شویم، در مجمع بین امر و نهی تعارض شکل می گیرد. به عنوان مثال در دو خطاب «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق»، اکرامِ عالمِ فاسق هم امر دارد و هم نهی دارد. پس دو خطاب در ماده اجتماع تعارض دارند. و یا دو خطاب «صلّ» و «لاتغصب»، در ماده اجتماع یعنی نماز در دار غصبی، تعارض دارند. اگر ترجیحی شویم یکی مقدم می شود و اگر تساقطی شویم رجوع به اصل عملی می کنیم.

وجه تعارض بین خطاب امر و نهی بنا بر امتناع

نحوه وقوع تعارض بین دو دلیل امر و نهی، نیاز به توضیح دارد که در ضمن مثال هایی در واجب توصّلی و تعبّدی بیان خواهد شد:

الف. واجب توصّلی: دو خطاب «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق» وجود دارد. اگر در خارج زیدِ عالمِ فاسق در نظر گرفته شود، دلیل نهی دلالت بر حرمت «اکرام زید» دارد. دلیل امر هم شامل زید می شود، همانطور که شامل سائر علماء می شود، پس دلالت بر وجوب «اکرام زید» دارد. اگر قائل به امتناع شویم، مدلول التزامی دلیل امر این است که «اکرام زید» حرام نیست. در نتیجه «اکرام زید»، هم حرام است و هم حرام نیست که این همان تعارض است. وقتی تعارض شکل گرفت ممکن است تساقطی یا ترجیحی شویم تا یک خطاب مقدّم شود.

ب. واجب تعبّدی: همان وجه تعارض که در واجب توصّلی گفته شد، در مورد واجب تعبّدی هم هست. به عنوان مثال دو خطاب «صلّ» و «لاتغصب» را در نظر می گیریم. خطاب «لاتغصب» انحلالی است و شامل نماز در دار غصبی هم می شود. پس نماز در دار غصبی حرام است. از طرفی هم مدلول التزامی خطاب «صلّ» این است که نماز در دار غصبی حرام نیست، زیرا این خطاب شامل نماز در دار غصبی هم می شود. پس نماز در دار غصبی هم حرام است و هم حرام نیست، لذا بین این دو خطاب تعارض شکل می گیرد. در نتیجه حتی اگر کسی در تعبّدیات قائل به امتناع شود، نیاز به این بحث دارد.

---

۳. این استظهار عرفی است که تصرّف عدوانی را مبغوض مولی می داند هر چند از نظر عقلی ممکن است در تحریم مصلحتی باشد و نفس عمل مبغوض نباشد.

اقوال موجود در تعارض: ترجیح یا تساقط

اگر اجتماع امر و نهی در ثبوت محال باشد، در مقام اثبات بین دو خطاب امر و نهی تعارض شکل می گیرد که باید احکام تعارض جاری شود. احکام تعارض یا تساقط است و یا ترجیح یکی از خطابین است. برخی قائل به تساقط شده اند، و برخی خطاب نهی را مقدّم کرده اند:

الف. مرحوم شیخ در این بحث، قائل به ترجیح شده اند و خطاب نهی را مقدّم بر امر می دانند. وقتی خطاب نهی مقدّم شود، خطاب امر مقیّد به غیر ماده اجتماع می شود. به عنوان مثال «اکرم عالماً» مقیّد می شود به عالم غیر فاسق، و اینگونه می شود «اکرم عالماً غیر فاسق». مشهور هم تابع شیخ شده اند و خطاب نهی را مقدّم کرده و خطاب امر را تقیید نموده اند[1].

ب. مرحوم آخوند بر خلاف مرحوم شیخ، در این بحث قائل به تساقط شده اند. محقق خوئی و شهید صدر هم از ایشان تبعیت کرده و قائل به تساقط شده اند[2].

دلیل ترجیح نهی: تقدّم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی

مرحوم شیخ برای توضیح تقدّم نهی بر امر، قاعده ای کلی بیان نموده اند که اگر دو خطاب عموم من وجه تعارض کنند و اطلاق یک خطاب شمولی باشد و اطلاق خطاب دیگر بدلی باشد، خطاب دارای اطلاق شمولی نسبت به ماده تعارض، مقدم است. به عنوان مثال «لاتکرم الفاسق» شامل تمام افراد فاسق می شود و اطلاق شمولی دارد. امّا «اکرم عالماً» که شامل زید است به نحو بدلی شامل است. یعنی اکرام تمام افراد عالم واجب نیست بلکه اکرام یک عالم علی البدل واجب است. در این مثال، اطلاق دلیل نهی که شمولی است مقدّم است. این بیان را مشهور قبول نموده اند.

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۴، ص۱۱۰:«*ولذلک- أی لکون الاطلاق فی طرف النهی شمولیاً، وفی طرف الأمر بدلیاً- ذکروا أنّ الاطلاق الشمولی یتقدم علی الاطلاق البدلی فی مقام المعارضة، وذهب إلیه شیخنا العلّامة الأنصاری (قدس سره) وتبعه علی ذلک شیخنا الاستاذ (قدس سره)*».

۲. محاضرات فی أصول الفقه، ج۴، ص۱۱۴:«*فالصحیح: هو ما ذهب إلیه المحقق صاحب الکفایة (قدس سره)[3] من أ نّه لا وجه لتقدیم الاطلاق الشمولی علی البدلی، وذلک لأنّ ثبوت کلا الاطلاقین یتوقف علی جریان مقدمات الحکمة وتمامیتها علی الفرض، ضرورة أ نّه لا مزیة لأحدهما بالاضافة إلی الآخر من هذه الناحیة أصلًا، فاذن الحکم بجریان مقدمات الحکمة فی طرف المطلق الشمولی دون المطلق البدلی ترجیح من غیر مرجح، وعلیه فیسقط کلا الاطلاقین معاً، بمعنی أنّ مقدمات الحکمة لا تجری فی طرف هذا ولا فی طرف ذاک، وهذا معنی سقوطهما بالمعارضة، ومجرد کون الاطلاق فی أحدهما شمولیاً وفی الآخر بدلیاً لا یکون سبباً للترجیح بعد ما کان الاطلاق فیه أیضاً شمولیاً بالدلالة الالتزامیة*».

دلیل تساقط: وجدان

مرحوم آخوند فرموده اند این قاعده کلی تمام نیست. زیرا اطلاق شمولی هم مانند اطلاق بدلی، ظهور کلام است. و دلیلی بر تقدّم این ظهور بر ظهور دیگر نیست. یعنی وجدان ما بین این دو ظهور تعارض می بیند، لذا تساقط می کنند.

نظر مختار: ترجیح نهی

ما هم تابع مشهور و شیخ هستیم و دلیل نهی را مقدّم بر دلیل امر می دانیم. برای اثبات تقدّم نهی، دو وجه بیان می شود:

وجه اول: خطاب دارای اطلاق شمولی، اظهر است

قاعده ای کلی بین عقلاء وجود دارد که در این بحث تطبیق شده است. اگر دو خطاب باشند که یکی اظهر و دیگری ظاهر است، عرف و عقلاء خطاب اظهر را مقدّم می کنند. سیره محاوره ای عرف و عقلاء این است که اظهر قرینه است، و حجّیت ظاهر را کنار می زند. خطاب «لاتکرم الفاسق» نسبت به زید شمول اقوایی دارد، و شمولش نسبت به زید اظهر است. وجدان این را می گوید و همین برای تقدّم نهی بر امر کافی است.

امّا می شود این وجدان را توضیح هم داد. در مباحث الفاظ گذشت که الفاظی که نامگذاری شده اند، در مقام تلفظ و تفکر عنوانی مشیر به شیء محکی هستند. با توجه به محکی راجع به لفظ قضیه سازی می شود. مثلاً در «الانسان یموت»، با لفظ انسان به تمام افراد انسان اشاره می شود. امّا در «الانسان کلی» با همین لفظ انسان به مفهوم انسان اشاره می شود. و در «الانسان نوعٌ» با همین لفظ انسان به معنای انسان اشاره می شود که نوع است (فرد یا مفهوم نوع نیستند بلکه معنی که همان طبیعت است نوع می باشد). ذهن در مقام تفکر و تکلم دائماً اشاره ذهنیه دارد که به آن مشار الیه «محکی» گفته می شود. در بحث ما هم مشار الیه لفظ «فاسق» تمام افراد فاسق هستند، که یکی از آنها زید است. امّا در خطاب امر، مشار الیه لفظ «عالم»، یک فرد مردّد است (نه تمام افراد و نه فرد معیّنی که مثلاً زید باشد) که این فرد مردّد، وجودی فرضی دارد. زید فرد مردّد نیست و مشار الیه نیست فقط مشار الیه یعنی فرد مردّد بر زید تطبیق می شود. این نکته موجب می شود ظهور «فاسق» نسبت به زید اظهر شود، زیرا زید مشار الیه لفظ «فاسق» هست امّا مشار الیه لفظ «عالم» نیست.

در نتیجه این کبری را قبول داریم که در محاورات عرفیه، سیره بر تقدّم خطاب شمولی بر خطاب بدلی است. لذا در این بحث خطاب نهی مقدّم می شود.

وجه دوم: برای دفع محذور، حداقلّ رفع ید از دلیل کافی است

توجیه دوم برای اثبات مدّعای مرحوم شیخ این است که اگر دو خطاب من وجه تعارض داشته باشند، سیره عقلاء این است که اگر بنا شود از یکی از خطابین رفع ید شود، به میزان حداقلّ رفع ید، اکتفاء می شود. یعنی کمترین مقداری که بشود تعارض برطرف شود، کافی است. زیرا ظهور از بین نرفته است بلکه از حجّیت می افتد. با توجه به این قاعده عقلائی، اگر از خطاب نهی رفع ید شود، در مرحله امتثال تمام افراد عالم فاسق را از تحت خطاب خارج کرده ایم. امّا اگر خطاب امر را تقیید کنیم در مرحله امتثال تفاوتی ایجاد نمی شود و باز هم باید یک عالم اکرام شود (بله در دائره عمل ما محدوده اختیار ما محدود می شود). پس با رفع ید از خطاب امر، هر دو خطاب تماماً امتثال می شوند؛ امّا با رفع ید از خطاب نهی، برخی افراد امتثال نمی شوند. در این موارد، سیره در محاورات بر این است که به حداقل اکتفاء شود زیرا محذور برداشته می شود. در نتیجه از خطاب امر، رفع ید شده و خطاب امر تقیید می شود. امّا خطاب نهی باقی می ماند. این همان تقدّم نهی بر امر در ماده اجتماع است.

این توجیه را هم قبول داریم. لذا تابع مرحوم شیخ و مشهور هستیم.

اشکال قول به تساقط: تالی فاسد

علاوه بر این دو وجه برای ترجیح خطاب نهی بر خطاب امر در ماده اجتماع، قول به تساقط دارای تالی فاسدی است. زیرا کلام مرحوم آخوند نتیجه عجیبی درپی دارد که در کلام ایشان اشاره ای به آن نشده است. اگر قائل به تساقط شویم، اکرام زید حرام نیست امّا در مرحله امتثال هم نمی توانیم به آن اکتفاء کنیم. و همین طور در وضوی با آب غصبی، باید قائل شد این وضوء حرام نیست، امّا باطل است و در مقام امتثال نمی شود به آن اکتفاء کرد!

بسیار بعید است ایشان فتوای به حلّیت و جواز وضوی با آب غصبی و یا نماز در دار غصبی دهند.

ج۴۴ ۹۴/۱۰/۰۱

اشکال به نظر مختار: در فرض عدم مندوحه، تقیید امر ممکن نیست

در نظر مختار گفتیم نهی بر امر مقدّم شده و دلیل امر تقیید می شود به غیر ماده اجتماع. در جایی است که مندوحه باشد با مشکلی مواجه نیستیم. به عنوان مثال در وضوی با آب غصبی، تقدّم نهی موجب تقیید دلیل امر می شود، و دلیل امر «توضّؤ بالماء غیر الغصبی» می شود. امّا در حالتی که مندوحه نیست، نمی شود دلیل امر تقیید شود زیرا آب مباح یا مکان مباح برای وضوء یا نماز نیست. پس موردی برای امر به وضوی با آب غیر غصبی نخواهد ماند!

جواب: تعارض در مقام جعل است

جواب از اشکال فوق این است که در باب تعارض به لحاظ عالم جعل، در دلیل تصرّف می شود نه به لحاظ عالم مجعول! یعنی اگر هم مندوحه نباشد دلیل امر تقیید می شود و همان «توضّؤ بالماء غیر الغصبی» می شود، امّا چون قدرت بر این تکلیف نیست و قدرت از شرائط عمومی تکلیف است، تکلیف فعلی نمی شود. یعنی این شخص که مندوحه ندارد امر به وضوی مباح هم ندارد. به عبارت دیگر وقتی دلیل امر مقیّد شد، در فرضی که مندوحه نیست، چون این فرد نهی دارد و بر افراد دیگر هم قدرت ندارد، پس دلیل امر از فعلیت می افتد. پس تقیید کردن دلیل امر هیچ محذوری ندارد. یعنی تعارض در مقام جعل است، امّا در مقام امتثال و مجعول تعارضی نیست. پس مندوحه باشد یا نباشد ربطی به مقام جعل ندارد بلکه اثرش در مقام مجعول است، لذا در جایی که مندوحه نباشد هم خطاب نهی را مقدّم می دانیم.

تنبیه هفتم: عبادات مکروهه

از مسلّمات فقه است که شارع از برخی عبادات نهی کرده است مانند نهی از صوم روز عاشورا، نماز در حمام و مانند آن. سوال این است که وقتی نهی شده است، عمل مبغوض می شود که مرجوح است، پس چگونه در عین حال که مبغوض است، قابلیت تقرّب دارد و عبادت است؟ همین مطلب موجب شده است برخی در این مساله فکر کنند که اجتماع امر و نهی جائز است. پس این عبادات مکروهه چه توجیهی دارند و چگونه بین مبغوضیت و عبادیت جمع می شود. عبادت یا بدل دارد و یا ندارد که باید مستقلاً مورد بحث واقع شود:

قسم اول: عبادات مکروهه که بدل دارند

در قسم اول که عبادت بدل دارد مانند نماز در حمّام، از اشکال جمع بین عبادیت و مبغوضیت، جواب هایی داده شد است که به دو جواب اکتفاء می شود:

جواب اول: نهی ارشادی است

مرحوم آخوند فرموده اند نهی از عبادت، مولوی نیست بلکه ارشادی است. ارشاد به این مطلب که این فرد از افراد نماز اقلّ فضیلةً و اقلّ ثواباً است. امر به طبیعی شده است یعنی یک فرد از طبیعی باید در خارج ایجاد

شود. ممکن است برخی افراد در فضیلت اقوی یا اضعف باشند. این نهی ارشاد است که این فرد از سائر افراد که بدل هستند فضیلت کمتری دارد. وقتی نهی ارشادی شود، اجتماع امر و نهی نمی شود زیرا نهی وجود ندارد[1].

این جواب مورد قبول نوع علماء واقع شده است، یعنی محذوری در آن نیست.

جواب دوم: تقّید و خصویت، منهی عنه است نه مقّید

شهید صدر فرموده اند راه دیگر این است که نهی مولوی باشد امّا منهی عنه مقیّد نباشد بلکه تقیّد و خصوصیت باشد. یعنی خودِ نماز، منهی عنه نیست بلکه کون الصلاة فی الحمّام، منهی عنه است. اگر خصوصیت تحت نهی رود ترکیب دو فعل، انضمامی خواهد بود مانند نظر به اجنبیه در اثناء نماز؛ یعنی «نماز»، غیر از «کونها فی الحمام» خواهد بود. خود نماز تحت نهی نیست، بلکه خصوصیت «کونها فی الحمام» تحت نهی است. به عبارت دیگر بودن در حمام در حالت نماز است که منهی عنه می باشد[2].

این جواب هم صحیح است.

قسم دوم: عبادات مکروهه بدون بدل

در قسم دوم که بدل ندارد مانند صوم یوم عاشورا، هم جواب هایی داده شده است که به دو جواب اشاره می شود:

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۶۴:«*و أما القسم الثانی فالنهی فیه یمکن أن یکون لأجل ما ذکر فی القسم الأول طابق النعل بالنعل کما یمکن أن یکون بسبب حصول منقصة فی الطبیعة المأمور بها لأجل تشخصها فی هذا القسم بمشخص غیر ملائم لها کما فی الصلاة فی الحمام فإن تشخصها بتشخص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و إن لم یکن نفس الکون فی الحمام بمکروه و لا حزازة فیه أصلا بل کان راجحا کما لا یخفی. و ربما یحصل لها لأجل تخصصها بخصوصیة شدیدة الملاءمة معها مزیة فیها کما فی الصلاة فی المسجد و الأمکنة الشریفة و ذلک لأن الطبیعة المأمور بها فی حد نفسها إذا کانت مع تشخص لا یکون له شدة الملاءمة و لا عدم الملاءمة لها مقدار من المصلحة و المزیة کالصلاة فی الدار مثلا و تزداد تلک المزیة فیما کان تشخصها بما له شدة الملاءمة و تنقص فیما إذا لم تکن له ملائمة و لذلک ینقص ثوابها تارة و یزید أخری و یکون النهی فیه لحدوث نقصان فی مزیتها فیه إرشادا إلی ما لا نقصان فیه من سائر الأفراد و یکون أکثر ثوابا منه ....».*

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۸۱:«*و هکذا یتضح: انَّ جواب صاحب الکفایة (قده) برفع الید عن ظهور النهی فی المولویة و حمله علی الإرشاد إلی قلة الثواب و المصلحة أو المحبوبیة معقول فی نفسه. کما انه یمکن فی مقام حلّ الإشکال أنْ نأخذ بظهور خطاب النهی فی المولویة و لکن نؤوِّله بجعله نهیاً عن الخصوصیة لا المتخصص أی نهیاً عن تقید الصلاة بالحمام لا عن المقید، فلا یجتمع الأمر و النهی علی مرکز واحد».*

جواب اول: تزاحم ملاکی

مرحوم آخوند فرموده اند ممکن است از باب تزاحم ملاکی باشد. یعنی صوم یوم عاشورا مصلحت دارد امّا ترک صوم عاشورا هم عنوانی دارد که دارای مصلحت می باشد (مثلاً عنوان مخالفت بنی امّیة). ملاک دومی از ملاک اول نزد شارع اهمّ است. شارع وقتی از صوم نهی می کند، در حقیقت این نهی، یک امر مولوی به ترک صیام است. دلیل این امر هم اهمّ بودن ترک نسبت به فعل صوم است. به عبارت دیگر وقتی عنوان دارای مصلحت بر ترک صوم صدق می کند که صوم مشروع باشد و عمداً ترک شود. این مخالفت بنی امیه است. امّا اگر صومی که مشروع نیست ترک شود عنوان دارای مصلحت بر آن صدق نمی کند مثلاً اگر کسی سفر برود و روزه نگیرد این مخالفت محسوب نمی شود. در نتیجه روزه عاشورا مستحب است و عبادت است و کراهتی هم ندارد، امّا ترک روزه هم مستحب است که اهمّ از روزه است، لذا از صوم نهی شده است (امر به ترک صوم شده است)[1].

اشکال: عمل مفضول قابلیت تقرّب ندارد

شهید صدر، این جواب مرحوم آخوند را قبول ندارند. ایشان اشکال کرده اند که اگر عملی مفضول باشد و ترک آن افضل باشد، این عمل قابلیت تقرّب را ندارد (مثلاً عملی که کراهت دارد، قابلیت تقرّب ندارد زیرا مانند عملی که حرام است مبغوض است)[2].

مناقشه در اشکال: مفضول نسبی، قابلیت تقرّب دارد

به نظر می رسد جواب مرحوم آخوند صحیح است. زیرا هر چند عمل مفضول قابل تقرّب نیست امّا این عمل مفضول نسبی است. گاهی عملی مفضول مطلق است مانند مکروهات و محرمات، که قابلیت تقرّب ندارد

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۶۳: «*أما القسم الأول فالنهی تنزیها عنه بعد الإجماع علی أنه یقع صحیحا و مع ذلک یکون ترکه أرجح کما یظهر من مداومة الأئمة علیهم السلام علی الترک إما لأجل انطباق عنوان ذی مصلحة علی الترک فیکون الترک کالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض و إن کان مصلحة الترک أکثر فهما حینئذ یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن أهم فی البین و إلا فیتعین الأهم و إن کان الآخر یقع صحیحا حیث إنه کان راجحا و موافقا للغرض کما هو الحال فی سائر المستحبات المتزاحمات بل الواجبات و أرجحیة الترک من الفعل لا توجب حزازة و منقصة فیه أصلا کما یوجبها ما إذا کان فیه مفسدة غالبة علی مصلحته*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۸۴: «*إلّا انَّ التحقیق: انَّ هذا لا یجدی فی حلّ الإشکال باعتبار انَّ الترک لو کان مشتملًا علی مصلحة غالبة علی مصلحة الفعل و کان المحبوب فعلًا للمولی ترک الصوم فسوف لن یقع الصوم عبادة و مقرباً إلی المولی باعتبار انَّ الفعل الّذی یکون ترکه أفضل و أحب إلی المولی لأنه بالفعل یرید ترکه، و لو فرض اشتماله علی مصلحة مغلوبة، فی نفسها لا یصلح للمقربیة، أی لا یعقل أنْ یؤتی به بداعی المولی، إذ کیف یمکن أنْ یکون المولی داعیاً إلی ترجیح الفعل علی الترک مع انه یرید ترجیح الترک علی الفعل؟ و هذا بخلاف موارد التزاحم الحقیقی بحسب عالم الامتثال و هذا واضح*».

(یعنی این عمل بما هو عمل هیچ فضیلتی ندارد)؛ و گاهی مفضول نسبی است (یعنی نسبت به ترک مفضول است)، که قابلیت تقرّب دارد زیرا در واقع این عمل راجح است، و تنها نسبت به ترک مفضول است.

پس این جواب محذور ثبوتی ندارد، البته اینکه نهی را به امر برگردانیم ممکن است عرفی نباشد.

جواب دوم: صوم، بدل عرفی دارد

شهید صدر فرموده اند صوم یوم عاشورا، بدل ندارد. زیرا هر روز استحباب خاصّ خود را داراست و روز دیگر بدل آن نیست. امّا عرفاً هر شخص، بعضی از ایام سال را روزه می گیرد و کم اتفاق می افتد تمام سال (غیر از روز عید قربان و عید فطر که حرام است) روزه گرفته شود! وقتی در نظر عرف این عبادت هم دارای بدل شد، شارع می تواند به مکلّفین اعلام نماید هر کس می خواهد چند روز در سال روزه بگیرد، غیر یوم عاشورا را روزه بگیرد. یعنی در واقع نهی ارشاد به این است که صوم عاشورا ثواب کمتری دارد[1].

این جواب هم همان جواب مرحوم آخوند در عبادات دارای بدل است. البته تفاوتی بین دو جواب در مورد عباداتی که بدل ندارند، وجود ندارد زیرا به هر حال آن عبادت مکروه نخواهد بود.

ج۴۵ ۹۴/۱۰/۰۲

تنبیه هشتم: بقاء امر با سقوط حرمت به واسطه اضطرار

در بحث اجتماع امر و نهی، در عبادات قائل به امتناع شدیم. یعنی عمل حرام است و مصداق مامور به هم نیست. یعنی وضو با آب غصبی حرام است و امتثال هم محسوب نمی شود.

حال سوال این است که اگر نهی و حرمت به واسطه اضطرار ساقط شود، آیا وضوء صحیح است؟ به عنوان مثال اگر کسی را در مکان غصبی زندانی کنند، یا اگر کسی را اکراه بر اتلاف آب غصبی کنند، در این موارد که حرمت ساقط شده است، آیا وضوء گرفتن صحیح است؟ یعنی آیا امر به وضوء باقی است یا نه؟ اتلاف آب یا به ریختن آن است یا به وضوء گرفتن با آن، به هر حال اتلاف شده است.

برای پاسخ به این سوال در دو مقام بحث می کنیم، زیرا اضطرار دو قسم دارد: اول اینکه اضطرار «لابسوء الاختیار» باشد مانند اینکه کسی زید را اکراه به وضوء گرفتن کرده است؛ و دوم اینکه اضطرار «بسوء الاختیار»

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۸۴: «*و الصحیح: فی علاج إشکال الکراهة فی هذا القسم من العبادات أنْ تحمل هذه النواهی علی الإرشادیة نظیر القسم الأول بلحاظ انَّ المکلف عادة لا یصوم الدهر کله بل یصوم بعض الأیام فیرد النهی للإرشاد إلی صوم سائر الأیام لا یوم عاشوراء لأنه أقل ثوابا، فحال المکلف خارجاً و عملا هنا حاله فی مثل صلِّ و لا تصلِّ فی الحمام مع فعلیة الأمر و المحبوبیة فی العبادة علی کل حال*».

باشد مانند اینکه می داند اگر وارد مکان غصبی شود، تا آخر وقت نمی تواند بیرون بیاید، امّا با اختیار خودش وارد می شود.

مقام اول: اضطرار «لا بسوء الاختیار»

هر دو قسم اضطرار، حرمت را برمی دارند. پس اضطرار بدون سوء اختیار هم موجب رفع حرمت می شود. بعد از سقوط حرمت، اگر کسی با این آب غصبی وضوء بگیرد، این وضوء صحیح است؟ به عبارت دیگر امر به وضوء شامل این وضوء می شود؟ یعنی امر باقی می ماند؟

نظر مشهور: بقاء امر و صحّت عبادت

مشهور علماء فرموده اند امر باقی است لذا عبادت صحیح است. زیرا مانع از وجود امر، فقط همان حرمت بود، و حال که مانع برطرف شده است، امر وجود دارد. به عبارت دیگر امر در اثر تعارض با نهی، تقیید شد و تبدیل به «توضّؤ بالماء غیر الغصبی» شد یعنی امر به وضوء با آب مباح شده است. وقتی اضطرار پیش آمد و حرمت برداشته شد، تصرّف در این آب هم مباح می شود. لذا امر به وضوء شامل این فرد از وضوء هم می شود.

توضیح اینکه در این مورد مانع دائمی نیست (تا حتی در فرض اضطرار هم مانع باشد) بلکه با اضطرار، مانع برطرف می شود. بر خلاف مواردی که مانع دائمی است، مانند «لاتصلّ فی وبر ما لایؤکل لحمه» که دلالت دارد مانع صحّت نماز، این است که داخل وبر حرام گوشت باشد. پس وبر حرام گوشت مانع نماز است حتی اگر شخص مضطرّ به پوشیدن وبر حرام گوشت شود. زیرا این اضطرار، وبر حرام گوشت را از وبر حرام گوشت بودن خارج نمی کند (مثلاً تبدیل به وبر حلال گوشت می کند)! پس در فرض اضطرار هم مانع نماز است[1]. امّا در بحث ما که مانع دائمی نیست، اضطرار موجب می شود از مانع بودن خارج شود. زیرا مانع حرمت و حلال نبودن است، که در فرض اضطرار برطرف می شود یعنی حرمت برداشته می شود. پس اضطرار، حقیقةً موجب زوال مانع می شود.

اشکال: اضطرار حرمت را رفع میکند، نه مانعیت را

مرحوم میرزای نائینی با نظر مشهور مخالفت نموده است. ایشان فرموده اند نهی شارع از غصب دو اثر در عرض هم دارد: اولی حرمت؛ دومی مانعیت؛ یعنی وقتی شارع نهی کرد، هم تصرّف حرام است و هم نهی شارع

۱. البته در این مورد خاصّ دلیل خاصّ وجود دارد که نماز صحیح است امّا به امر جدید، یعنی دلیل خاصّ دارد و اگر نه، طبق قاعده باید باطل باشد.

مانع صحّت وضوء می شود. اضطرار فقط می تواند حرمت را بردارد، امّا مانعیت را زائل نمی کند (زیرا قاعده این است که «الاضطرار تبیح المحرّمات»، امّا قاعده ای نداریم که «الاضطرار یرفع الموانع»!). در مسلک میرزای نائینی مانعیت در عرض حرمت است، یعنی مانعیت هم از نهی فهمیده می شود نه از حرمت.

جواب اشکال: با رفع حرمت، نهی هم رفع می شود

این اشکال به کلام مشهور وارد نیست. منشأ این کلام این است که در نظر ایشان نهی و حرمت و مانعیت، سه چیز متفاوت هستند. لذا ممکن است حرمت برود و نهی باقی مانده موجب مانعیت شود. امّا نهی و حرمت یک چیز است. زیرا حرمت امری انتزاعی است که از نهی انتزاع می شود. پس دو چیز وجود دارد: اول حرمت یا نهی؛ و دوم مانعیت؛ لذا وقتی شخص مضطرّ حرمت ندارد، یعنی نهی ندارد. یعنی از ابتدا شخص مضطرّ نهی و حرمت ندارد و اینکه گفته می شود نهی برداشته می شود هم تسامح است (زیرا در مورد شخص مضطرّ از ابتدا حرمتی نیست). وقتی هم که نهی وجود نداشته باشد، مانعیتی نخواهد بود. زیرا نهی که موجب مانعیت می شد، برداشته شده است.

در نتیجه کلام مشهور تمام است. یعنی ملاک برای حرمت و مانعیت هر شیء، مبغوضیت است (که از حرمت یا نهی کشف می شود)، امّا در موارد اضطرار، حرمت و مبغوضیتی نیست.

مقام دوم: اضطرار بسوء الاختیار

گاهی اضطرار همراه سوء اختیار مکلف است. به عنوان مثال کسی که وارد مکان غصبی شده است از ابتدا می دانسته وقتی وارد شود تا آخر وقت نماز نمی تواند خارج شود؛ و یا کسی که وارد خانه ای شده است از ابتدا می دانسته اگر وارد شود، اکراه به اتلاف آب غصبی می شود. در این موارد که اضطرار همراه سوء اختیار مکلف است، دو بحث وجود دارد:

بحثی مطرح شده است که این شخص که وارد مکان غصبی شده است چه وظیفه ای دارد؟ آیا نماز از وی ساقط است یا باید حین خروج نماز بخواند؟ به مناسبت وارد این بحث شده اند که حکم خروج از مکان غصبی چیست؟ آیا خروج حرام است یا واجب است؟

پس دو بحث مطرح شده است، که بحث اول این است که حکم خروج چیست؟ و بحث دوم این است که آیا نماز حین خروج صحیح است؟ با توجه به این دو بحث، دو مسأله مستقلاً بررسی می شوند:

مسأله اول: حکم خروج غصبی بسوء الاختیار

در مورد حکم عقلی خروج بحثی نیست، و همه قبول دارند که ترک معصیت عقلاً واجب است. پس به حکم عقل باید از این مکان غصبی خارج شود. امّا در مورد حکم شرعی خروج اختلاف نظر وجود دارد که پنج قول در این مسأله وجود دارد:

۱. هر چند از نظر عقلی، خروج واجب است امّا از نظر شرعی حرام است.

۲. خروج از نظر شرعی هم واجب است و هم حرام است.

۳. خروج از نظر شرعی واجب است، امّا این شخص مستحقّ عقاب است زیرا نهی سابق که قبل از ورود بود، شامل ورود و بقاء و خروج می شود. این نهی اکنون ساقط شده است (زیرا قدرت بر امتثال ندارد و وقتی داخل شد، نهی به عصیان ساقط می شود)، امّا به همان نهی سابق استحقاق عقاب دارد.

۴. خروج از نظر شرعی واجب است، و شخص بر این خروج استحقاق عقاب ندارد. البته ورود و بقاء استحقاق عقاب دارند. مرحوم شیخ این قول را اختیار نموده اند.

۵. خروج حکم شرعی ندارد، فقط عقلاً واجب است. امّا این خروج استحقاق عقاب دارد زیرا نهی سابق را معصیت کرده است. یعنی قبل خروج نهی را به معصیت ساقط کرده است. این قول مرحوم آخوند و محقق خوئی و شهید صدر است[۱].

نظر مختار: حرمت خروج

ما تابع قول اول هستیم، یعنی خروج هم حرمت فعلی دارد و مرتکب حرام می شود. البته از نظر عقلی خروج واجب است به این معنی که عقل می گوید این حرام (خروج) را مرتکب شود زیرا اقلّ عقوبةً است، و با مکث کردن عقاب بیشتری خواهد داشت.

ج۴۶ ۹۴/۱۰/۰۵

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۶۹: «*فقد اختلفت کلمات الأصحاب فیه إلی خمسة أقوال: الأوّل أنّ الخروج حرام بالفعل. الثانی أ نّه واجب وحرام معاً کذلک .... الثالث: أ نّه واجب فعلًا وحرام بالنهی السابق الساقط من ناحیة الاضطرار، ولکن یجری علیه حکم المعصیة، واختار هذا القول المحقق صاحب الفصول (قدس سره). الرابع: أ نّه واجب فحسب ولا یکون محرّماً، لا بالنهی الفعلی ولا بالنهی السابق الساقط، واختار هذا القول شیخنا العلّامة الأنصاری (قدس سره) ووافقه فیه شیخنا الاستاذ (قدس سره). الخامس: أ نّه لا یکون فعلًا محکوماً بشیء من الأحکام الشرعیة، ولکنّه منهی عنه بالنهی السابق الساقط بالاضطرار أو نحوه، ویجری علیه حکم المعصیة. نعم، هو واجب عقلًا من ناحیة أ نّه أقل محذورین وأخف قبیحین، واختار هذا القول المحقق صاحب الکفایة (قدس سره)*».

خروج در نظر ما حرام فعلی منجّز است هرچند عقل حکم به وجوب ارتکاب این معصیت می کند تا گرفتار معصیت بیشتر نشود (همانطور که عقل حکم به لزوم دفع ضرر محتمل می کند، حکم به لزوم دفع ضرر زائد هم می کند). وقتی حرام شد، مستحقّ عقوبت هم هست. حرمت همین حال خروج فعلی و منجّز است.

با توجه به اینکه دلیل نهی شامل این فرد می شود، باید موانع حرمت فعلی بررسی شوند. دو دلیل برای سقوط حرمت ذکر شده است:

دلیل اول برای سقوط حرمت: قبح تکلیف عاجز

گفته شده خروج شرعاً حرام نیست زیرا شرط فعلیت هر تکلیفی قدرت است، که در این مورد قدرت نیست. تکلیف عاجز عقلاً قبیح است زیرا مکلف نمی تواند انجام دهد. قبیح از شارع صادر نمی شود لذا محال است حرمت جعل شود. تفاوتی نیست که قدرت بر فعل نباشد، که ایجاب محال شود؛ و یا قدرت بر ترک نباشد که حرمت فعل محال شود.

در بحث ما هم قدرت بر ترک تصرّف خروجی ندارد زیرا بالاخره نیاز به زمانی برای خروج هست که مثلاً ده دقیقه می باشد و قدرت بر ترک این ده دقیقه تصرّف ندارد. بله قدرت بر تصرّف بیشتر دارد، امّا کمتر از ده دقیقه قدرت ندارد. تکلیف عاجز هم عقلاً قبیح است که صدور این تکلیف از شارع محال است. اکثر علماء قدرت را شرط فعلیت تکلیف می دانند[۱].

اشکال: تکلیف عاجز همراه سوء اختیار، قبیح نیست

این دلیل را قبول نداریم زیرا تکلیف عاجز که عجز وی بنفسه بوده است، قبیح نیست. این مطلب برهان ندارد. حرمت قبل از ورود به مکان غصبی را محقق خوئی و قائلین به قول پنجم، هم قبول دارند لذا استحقاق عقاب را به نهی سابق می دانند. ابقاء تکلیف را محقق خوئی و قائلین به قول پنجم، قبیح می دانند امّا ما در جایی که تعجیز به اختیار خودش باشد، ابقاء تکلیف را قبیح نمی دانیم.

به عبارت دیگر قبل از ورود که معلوم است تصرّف خروجی حرام است و حرمت فعلی دارد. امّا بعد از ورود به مکان غصبی، ما در جایی که عجز توسط خودِ مکلف باشد، ابقاء تکلیف را قبیح نمی دانیم. پس اگر بسوء اختیار باشد حرمت هست (سوء اختیار در جایی است که تکلیف فعلی هست و خودش را تعجیز می کند. امّا از

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۷۰: «*أمّا القول الأوّل فهو واضح الفساد، وذلک لاستلزام هذا القول التکلیف بالمحال، بیان ذلک هو أنّ المتوسط فی الأرض المغصوبة لا یخلو من أن یبقی فیها أو یخرج عنها ولا ثالث لهما، هذا من ناحیة. ومن ناحیة اخری: المفروض أنّ البقاء فیها محرّم، فلو حرم الخروج أیضاً لزم التکلیف بما لا یطاق وهو محال، فإذن لا یعقل أن یکون الخروج محکوماً بالحرمة*».

بین بردن موضوع توسط مکلف، قبل از فعلی شدن تکلیف اشکالی ندارد). حُسن و قُبح هم قابل استدلال نیست بلکه وجدان و درک عقل است، لذا ما در این موارد قائل به قبح هستیم.

البته باید توجه شود که در این مورد اگر شک کنیم (یعنی عقل ما حکم به قبح یا حسن نکند)، اصل عملی جاری نمی شود. زیرا برای مکلف اثر عملی ندارد. یعنی وقتی مکلف مجبور است خارج شود (و راه دیگری غیر از تصرّف خروجی ندارد)، اجرای اصل اثر عملی در حقّ وی ندارد.

دلیل دوم برای سقوط حرمت: لغویت تکلیف

شهید صدر فرموده اند تکلیف در این موارد لغو است زیرا تکلیف برای تحریک و بعث یا زجر است. وقتی شخص قدرت بر ترک تصرّف خروجی ندارد، زجر از خروج بی معنی خواهد شد[۱].

اشکال: زجر خصوص مضطرّ، قبیح است امّا زجر عموم مکلّفین قبیح نیست

این فرمایش را هم قبول نداریم زیرا اگر مولی برای خصوص مضطرّ تکلیف جعل کند، این تکلیف لغو است به دلیل اینکه مکلف غیر قادر را نمی شود زجر کرد. امّا اگر برای عموم مکلّفین (مضطرّ و قادر) تکلیف جعل شود همین که مصلحتی برای عموم داشته باشد کافی است. پس شارع می تواند حکم کند که غصب حرام است، و این یک جعل است که تحت این تکلیف دو طائفه هستند یکی قادر و دیگر عاجز به سوء اختیار! و این تکلیف مصلحت دارد زیرا تکلیف عموم، موجب تأکید شده و باعث می شود مکلف کمتر دچار سوء اختیار شود (در مورد تکلیف غافل هم همین بحث هست، که اگر بر خصوص غافل حکمی جعل شود لغو است امّا اگر به نحو عموم حکم جعل شود موافق حکمت و اعتبار است زیرا این نحوه جعل اوقع در نفوس است و موجب می شود مکلف کمتر دچار غفلت و نسیان شود).

پس جعل تکلیف برای قادر و عاجز بسوء اختیار، عقلاءً حُسن دارد امّا تکلیف عاجز بدون سوء اختیار عقلاءً قبیح است. در نتیجه تحریم این خروج بر مکلف نه قبیح است زیرا بسوء اختیار تعجیز شده است، و نه لغو است زیرا جعل تکلیف برای خصوص عاجز لغو است اما برای عموم لغو نیست.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۹۰:«*نعم لا بدَّ من الالتزام بأنَّ النهی عن الخروج و حرمته یسقط بالدخول، لأنَّ بقاءه غیر معقول، إذ النهی و الأمر انما یکونان بداعی الزجر و البعث و بعد الدخول و فی طوله یمتنع زجر المکلف، إذ ما ذا یرید المولی من تحریم الخروج؟ هل یرید أنْ یزجر المکلف عن الخروج و یضطره إلی عدم الخروج؟ فهذا تصرف أکثر فی الغصب، أو لا یرید توجیه المکلف و زجره بهذا النهی؟ فهذا خلف کون التکلیف بداعی المحرکیة و توجیه المکلف*».

ج۴۷ ۹۴/۱۰/۰۶

مسأله دوم: نماز حین خروج

وقتی در حکم خروج قائل به حرمت آن شدیم، اکنون پیرامون نماز حین خروج بحث می کنیم. در این مسأله دو حکم شرعی باید بحث شود: اول اینکه مکلف نسبت به نماز چه تکلیفی دارد؟ یعنی آیا باید حین خروج نماز بخواند؟ و دوم اینکه آیا این نماز صحیح است؟ این دو مسأله مرتبط به هم هستند، لذا با هم بررسی می شوند.

قبل از ورود به بحث باید گفت در این مسأله دو پیش فرض وجود دارد:

الف. اگر شخص از مکان بیرون بیاید، زمانی برای ادای نماز ندارد. به عبارت دیگر چون به سوء اختیار غصب کرده است، نسبت به نماز فریضه وظیفه اش نماز در مکان غیر غصبی است. با وجود اینکه نماز در مکان غیر غصبی امر دارد، امّا اگر خارج شود، وقتی برای اتیان ندارد.

ب. نماز در مکان غصبی به طور مطلق باطل است، نه اینکه به دلیل رکوع و سجود و یا به دلیل سجده باطل باشد. زیرا اگر کسی فقط سجده را موجب بطلان بداند، در این فرض که در حال خروج نماز می خواند، سجده بر زمین غصبی نمی کند بلکه ایماءً سجده می کند. پس باید نماز صحیح است. امّا با این مبنا که نماز حتی بدون سجده و رکوع در مکان غصبی باطل است، این مسأله بررسی می شود.

با توجه به این مقدمه، و با توجه به اینکه حکم نماز حین خروج بستگی به مبنای در حکم خروج دارد، طبق حرمت خروج، و عدم حرمت خروج مستقلاً بحث می شود:

خروج، از نظر شرعی حرام باشد

اگر قائل شویم تصرّف خروجی حرام است (نظر مختار)، نماز در حال غصب باطل خواهد بود. زیرا بودن در مکان غصبی حرام است و همین موجب می شود مبغوض شود. عمل مبغوض هم مقرّب نیست.

البته مقدمه دوم را قبول نداریم زیرا صرف نماز در مکان غصبی را صحیح می دانیم (فقط پیش فرض این مسأله حرمت بودن در مکان غصبی است). امّا با فرض بطلان نماز در مکان غصبی، این نماز باطل خواهد بود.

خروج، از نظر شرعی حرام نباشد

اگر قائل شویم تصرّف خروجی حرام نیست (نظر شیخ و مشهور)، مسأله دارای دو فرض خواهد شد. گاهی نماز موجب طولانی شدن زمان خروج غصبی می شود و گاهی نمی شود:

الف. نماز موجب طولانی شدن زمان خروج غصبی نیست

اگر نماز موجب تأخیر در خروج نباشد، باید نماز فریضه را بخواند و این نماز صحیح است. حتی نماز نافله هم در این هنگام صحیح است زیرا حرمت و مبغوضیت به دلیل اضطرار برداشته شده است.

ب. نماز موجب طولانی شدن زمان خروج غصبی است

اگر نماز موجب تطویل در خروج شود (یعنی نماز ممکن نیست مگر اینکه زمان خروج بیشتر شود)، حکم نماز فریضه و نافله متفاوت خواهد بود:

نماز فریضه

اگر نماز فریضه موجب طولانی شدن خروج غصبی شود، این مسأله داخل باب تزاحم می شود. زیرا از طرفی قدرت بر ترک غصب زائد دارد لذا حرمت فعلی هست و اضطراری نسبت به غصب زائد نیست تا برداشته شود (فقط به مقدار غصب خروجی که مضطرّ است حرمت ساقط می شود). و از طرفی مکلف به نماز است. در این فرض چون غصب اهمّ است (ذوق شارع این است که اهمّیت به مال دیگران بیش از نماز می دهد) لذا تکلیف به نماز ندارد. پس نماز فریضه بر این فرد واجب نیست.

حال که نسبت به نماز فریضه امری نیست، ممکن است برای تصحیح نماز دو راه مطرح شود:

الف. ممکن است گفته شود ملاک نماز وجود دارد لذا نماز خوانده شده تصحیح می شود، که مرحوم آخوند فرموده اند؛ امّا این راه صحیح نیست زیرا احراز ملاک در عبادیات مشکل است.

ب. ممکن است گفته شود امر ترتّبی به نماز وجود دارد؛ امّا این راه هم صحیح نیست زیرا امر ترتّبی وجود ندارد. توضیح اینکه غصب زائد مثلاً دو دقیقه غصب، حرام است. و از آنجایی که حرمت مقدّم بر امر است، نهی فعلی است و امر مشروط خواهد بود. امّا این حرمت فعلی که وجود دارد مانع مقرّبیت نماز می شود و از مصداق مامور به بودن، خارج می شود. یعنی نماز که واجبی ارتباطی است، اصلاً از ابتدا امر ترتّبی ندارد (حتی اگر نماز ده دقیقه طول بکشد، و موجب شود خروج از ده دقیقه به دوازده دقیقه برسد، امّا دو دقیقه آخر که خارج می شود نماز تمام شده باشد، باز هم امر ترتّبی نیست. زیرا فقط خروج که ده دقیقه است حلال است امّا غصب زائد حرام است. لذا با وجود حرمت فعلی دیگر امر ترتّبی نیست).

نماز نافله

اگر نماز نافله موجب تطویل غصب باشد، این مسأله داخل باب تزاحم نیست. زیرا تزاحم بین تکالیف و بین احکام مستحب و مکروه نیست. وقتی داخل باب تزاحم نباشد، پس امر استحبابی به نافله ساقط نیست امّا عقل حکم می کند به جای خواندن نماز نافله، غصب را ترک کند. امّا اگر علی رغم این حکم عقلی نماز نافله بخواند و غصب زائد مرتکب شود، فقط به میزان غصب زائد مرتکب حرام شده است.

با وجود این که امر استحبابی به نافله هست، امّا نماز مستحبی هم باطل است. زیرا وقتی حرمت برداشته می شود که صرف خروج شود (یعنی در زائد بر زمان خروج، غصب حرمت فعلی دارد). امّا اگر بیش از زمان خروج غصبی انجام شود این عمل حرام و مبغوض خواهد بود. وقتی این نافله، مصداق مبغوض شارع باشد مقرّب نخواهد بود، لذا نماز نافله هم باطل می شود.

الفصل الثالث: اقتضاء النهی للفساد

در فصل سوم بحث در این است که اگر نهی به یک عمل تعلّق بگیرد آیا مقتضی فساد آن عمل می باشد؟ با توجه به این که عمل ممکن است عبادت باشد یا معامله، در این فصل، باید دو مسأله بررسی شوند:

المسألة الاولی: اقتضاء النهی عن العبادة للفساد

در مسأله اول بحث در این است که اگر نهی به یک عبادت تعلّق بگیرد، موجب فساد آن عبادت می شود؟ ابتدا باید مفردات بحث توضیح داده شود:

ج۴۸ ۹۴/۱۰/۰۷

مقدمه: تحریر محلّ نزاع

برای توضیح صحیح محلّ نزاع نیاز است مفرداتی که در بحث وجود دارد توضیح داده شود. چهار لفظ در عنوان مسأله هست که باید تبیین شوند:

الف. اقتضاء: مراد همان ملازمه عقلیه است. آیا عقلاً بین نهی از عبادت و بطلان عبادت، ملازمه هست؟ این بحث کاملاً عقلی است و مرتبط به الفاظ نیست. این بحث مربوط به ملازمات عقلیه است امّا چون مرحوم آخوند در بحث الفاظ ذکر نموده اند، به تبع ایشان در این بحث مطرح شده است.

ب. نهی: مراد همان زجر و ردع انشائی است. ردع انشائی در مقابل طلب انشائی است. نهی ارشادی از اقسام نهی نیست بلکه خطاب نهی ممکن است مولوی یا ارشادی باشد! در مثال «لاتصلّ فی وبر ما لایؤکل لحمه» اصلاً نهی وجود ندارد بلکه ارشاد به مانعیت است. مولی از صیغه و خطاب نهی استفاده کرده است امّا حقیقةً نهی نکرده است. نهی همان ردع انشائی است که معنی ندارد ارشادی باشد. لذا اگر خطاب ارشادی باشد، از بحث خارج است زیرا اصلاً نهی وجود ندارد. امّا اگر نهی وجود داشته باشد، داخل در بحث اقتضاء است و تفاوتی هم ندارد که ردع مولی، تنزیهی باشد یا تحریمی باشد.

ج. عبادت: مراد تعبّدی بودن است. تعبّدی به عملی گفته می شود که شرط صحّت آن، قصد امتثال باشد یعنی عمل باید مقرّب باشد تا صحیح باشد. عبادت به معنای پرستش نیست، بلکه یعنی عملی که اگر امر داشته باشد باید به نحو قربی اتیان شود (پس نباید توهم شود که عبادت نمی تواند نهی داشته باشد و این تناقض است).

د. فساد: مراد این است که عمل مجزی نیست و نیاز به اعاده یا قضاء دارد. یعنی امر ساقط نشده است و اگر امر دارای قضاء باشد، باید قضاء شود. لذا مراد از فساد همان عدم اجزاء عمل است.

دلالت نهی بر فساد عبادت

اگر مولی در موردی از عبادتی نهی نماید، آیا این عمل باطل است، که نیاز به اعاده داخل وقت و یا قضاء در خارج وقت داشته باشد؟ این مسأله در فقه امثله فراوانی دارد مانند «لاتصلّ فی الحمام» و «دعی الصلاة ایّام اقرائک» و «لاتصم فی العیدین» و «لاتقرأ العزائم فی الصلاة» و «لاتصلّ فی المغصوب» و «لاتتوضّؤ بالماء المغصوب» و مانند آن مثال ها.

اگر نگوییم همه، لااقلّ اکثر علماء قائلند این عبادت باطل است. وجوه عدیده ای برای بطلان ذکر شده است که به دو وجه اکتفاء می شود:

وجه اول بطلان: عمل مبغوض، مقرّب نیست

همانطور که گذشت وقتی عملی مورد ردع و نهی شارع واقع شود، این عمل نزد مولی مبغوض است. در عمل تعبّدی هم شرط صحّت، قربی بودن عمل می باشد (زیرا عمل عبادی علاوه بر حُسن فاعلی، باید حُسن فعلی هم داشته باشد، یعنی نباید عمل قبیح باشد). این عمل مبغوض قابلیت تقرّب ندارد. بله ممکن است از جهتی عبد به مولی نزدیک شود مثلاً اینکه حُسن نیت به مولی دارد و یا می خواهد خودش را به مولی نزدیک کند؛ امّا خودِ عمل، مقرّب نخواهد بود. پس این عمل باطل است لذا مجزی نیست. پس نهی موجب بطلان و عدم اجزاء شد.

وجه دوم: اطلاق هیئت امر دلالت بر تکرار عمل دارد

همانطور که گذشت اگر امر و نهی دارای یک مجمع باشند، یعنی مجمع هم مصداق مامور به و هم مصداق منهی عنه باشد، در این موارد در نظر عرف خطاب نهی بر خطاب امر مقدّم می شود. با توجه به تقدیم نهی، واجب مقیّد به غیر افراد مجمع می شود. لذا واجب شامل فرد منهی عنه و حرام (مجمع) نمی شود.

با توجه به این نکته، وجوب این عمل که مفاد هیئت امر است اطلاق دارد، و شامل موردی که مجمع اتیان شده است هم می شود. به عنوان مثال در «اکرم عالماً» و «لاتکرم الفاسق»، اکرام عالمی بر مکلف واجب است، که با توجه به تقدّم نهی این خطاب مقیّد می شود و تبدیل به «اکرم عالماً غیر فاسقٍ» می شود (وقتی موضوع قید بخورد هیئت هم به تبع آن از این حیث مقیّد می شود). امّا هیئت این امر، اطلاق دارد و دلالت دارد اکرام عالمی غیر فاسق واجب است، چه فرد فاسقی را اکرام کرده باشد چه نکرده باشد! به عبارت دیگر اگر شک شود که واجب امتثال شده است یا نه (یعنی شک کند که اکرام فاسق مجزی از امتثال امر هست یا نه)، در این موارد به اطلاق هیئت امر تمسّک شده و نتیجه این است که عمل فاسد است یعنی مجزی نیست. پس اعاده یا قضاء لازم است.

البته این وجه اثبات ملازمه عقلی نیست و از بحث اقتضاء خارج است. زیرا نهی دلالت بر فساد عمل نکرده است بلکه از اطلاق امر دلالت دارد که این عمل مجزی نیست[۱]. امّا این وجه برای اثبات فساد و عدم اجزاء کافی است. به عبارت دیگر این فساد مدلول التزامی لفظ است امّا بحث از ملازمه یک بحث عقلی است.

تنبیهات اقتضاء نهی از عبادت، بر فساد

بحث از دلالت نهی بر فساد در عبادات، تمام شد که نتیجه بحث دلالت بر فساد شد، به دلیل اینکه عمل مبغوض است و قابلیت تقرّب ندارد لذا باید اعاده یا قضاء شود. اکنون چند تنبیه ذیل این بحث مطرح می شود:

تنبیه اول: تعلّق نهی به جزء یا شرط عبادت

نهی به سه نحوه ممکن است به عبادت تعلّق گیرد: نهی از نفسِ عبادت؛ نهی از جزء عبادت؛ نهی از شرط عبادت؛ اگر نهی به خودِ عبادت تعلّق گیرد، مانند «لاتصلّ فی الحمام» که از خودِ نماز نهی شده است، واضح است که بحث اقتضاء جریان دارد، و این مورد داخل بحث است. امّا دو قسم دیگر نیاز به بررسی دارد:

۱. در واقع اطلاق هیئت امر دلالت دارد که این عمل واجب است، چه کار دیگر انجام شود چه انجام نشود. با توجه به این نکته، دیگر نهی موجب نشده است که این اطلاق به وجود بیاید تا گفته شود نهی موجب این اطلاق در هیئت امر، و به تبع موجب بطلان عمل شده است!

نهی به جزء عبادت تعلّق گیرد

ممکن است نهی به جزء یک عبادت تعلّق گیرد، مانند «لاتقرأ العزائم فی الصلاة» که نهی از یک جزء نماز یعنی قرائت سوره شده است. یعنی از خواندن سوره های دارای سجده واجب، در نماز نهی شده است. در این موارد نهی موجب بطلان آن جزء منهی عنه می شود. امّا عبادت ممکن است باطل یا صحیح باشد:

الف. اگر آن جزء تدارک نشود، عمل از باب فقدان جزء باطل است.

ب. اگر آن جزء تدارک شود، عمل (از جهت فقدان جزء) باطل نیست. پس اگر جهت دیگری برای بطلان نباشد، باز هم عبادت صحیح است.

ج. اگر جزء تدارک شود، و جهت دیگری، برای بطلان عبادت وجود داشته باشد، عبادت باطل است. در مثال مذکور، اگر کسی یکی از سوره های عزیمه را در نماز خواند، و سپس سوره ای دیگر خواند تا جزء مذکور را تدارک کند، نماز باطل است. زیرا به صرف خواندن یکی از عزائم، نماز باطل می شود. در این مورد دلیل خاصّ وجود دارد که «من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة» لذا تا سوره عزیمه به نیت جزئیت خوانده شود نماز باطل است (بله اگر به نیت جزء نباشد نماز صحیح است).

باید به این نکته توجّه شود که اگر عمل مرکبی عبادت باشد، ارتکاز متشرعه این است که این مجموعه عبادت است. پس جزء جزء این عبادت باید عبادی باشند یعنی باید حُسن فعلی و فاعلی داشته باشد.

نهی به شرط یک عبادت تعلّق گیرد

گاهی ممکن است نهی به شرط یک عبادت تعلّق گیرد، مانند اینکه از غصبی بودن ساتر در نماز نهی شود. در واقع از تقیّد نماز به ساتر غصبی داشتن، نهی شده است. در این صورت:

الف. اگر خودِ شرط هم عبادت باشد، شرط باطل می شود. زیرا وقتی از شرط نهی شده است، این عمل مبغوض شده و قابلیت تقرّب را ندارد، پس باطل است. در نتیجه مشروط هم از باب فقدان شرط، باطل است.

ب. اگر نفسِ شرط عبادت نباشد، شرط باطل نخواهد بود. در نتیجه عبادت هم صحیح خواهد بود. مثال مذکور از همین قسم است زیرا نهی از تستّر به لباس غصبی در نماز شده است. لذا هر چند تستّر غصبی حرام است امّا شرط صحّت نماز وجود دارد (یعنی چون تستّر عملی عبادی نیست، پس حتی اگر حرام هم باشد تستّر و شرط محقّق می شود). پس در ثیاب غصبی هم نماز و هم طوّاف صحیح است.

ج۴۹ ۹۴/۱۰/۰۹

تنبیه دوم: اقتضاء حرمت تشریعی بر فساد

در فقه حرام تقسیم به ذاتی و تشریعی شده است، و به تبع آن حرمت هم تقسیم به ذاتی و تشریعی شده است. ابتدا باید حرمت ذاتی و تشریعی تعریف شود:

الف. اگر حرمت به فعلی بما هو هو تعلّق گیرد، این فعل حرام ذاتی است و این حرمت هم حرمت ذاتی خواهد بود. مانند حرمت غیبت و شرب خمر و کذب و مانند آنها (یکی از محرّمات شرع هم تشریع است).

ب. اگر حرمت به فعلی بما هو تشریع تعلّق گیرد، این فعل حرام تشریعی است و این حرمت هم حرمت تشریعی خواهد بود. به عنوان مثال اگر زن حائض نماز بخواند، نفس خواندن نماز (یعنی نماز بما هو هو) بر زن حائض حرام نیست. امّا این فعل بما هو تشریع حرام است. زن حائض ممکن است نماز غیر تشریعی هم بخواند که حرام نیست، امّا اگر نماز تشریعی بخواند حرام خواهد شد. همینطور صوم عید فطر بما هو صوم حرام نیست بلکه بما هو تشریع حرام است (لذا اگر احتمال عید فطر داده شود، احتیاطاً سفر کردن وجهی ندارد زیرا صوم تشریعی حرام است نه ذات صوم).

دلالت حرمت تشریعی بر فساد

ابتدا باید مراد از بطلان در این بحث توضیح داده شود. مراد از فساد این عمل، عدم مقرّب بودن یا باطل بودن عمل است (در مواردی که در واقع امر به آن عمل وجود دارد). به عبارت دیگر مراد از فساد عمل در حرمت تشریعی اعمّ از بطلان و عدم مقرّبیت است.

با توجه به اینکه تشریع به انحائی محقق می شود، باید هر نحوه مستقلاً بحث شود تا دلالت یا عدم دلالت بر فساد معلوم شود:

نحوه اول: عالم به اینکه این عمل، جزء شرع نیست

گاهی عملی را که می داند جزء شرع نیست، به قصد وجوب یا استحباب انجام می دهد. مانند اینکه نماز برای زن حائض امری ندارد (خودش هم علم دارد که امری ندارد)، و این نماز را به قصد وجوب یا استحباب اتیان می کند. این عمل باطل است زیرا از این شخص، قصد قربت متمشّی نمی شود. اگر در عالم واقع این عمل امری نداشته باشد، فساد عمل به معنی مقرّب نبودن این عمل است. اگر هم امر داشته باشد، فساد این عمل به معنی بطلان این عمل است (یعنی اگر کشف خلاف شود، نیاز به اعاده یا قضاء دارد. اگر بداند امروز جمعه نیست و غسل جمعه کند با نیت استحباب، این غسل باطل است ولو بعد از غسل کشف شود که امروز جمعه بوده است).

در صورتی که امر داشته باشد هم قصد قربت (قصد امتثال امر) متمشّی نمی شود. زیرا قصد قربت به اراده و اختیار شخص نیست، و وقتی علم دارد که امری نیست، نمی تواند قصد قربت کند.

نحوه دوم: شاکّ در مطلوبیت، به قصد احتمال مطلوبیت انجام دهد

گاهی شکّ در مطلوبیت یک عمل دارد، امّا به قصد احتمال مطلوبیت انجام می دهد. مثلاً نمی داند امروز آخر ماه رمضان است یا اول ماه شوّال، و در مطلوبیت صوم شک دارد، امّا به قصد احتمال مطلوبیت یا رجاء مطلوبیت صوم می گیرد. در این صورت، این عمل تشریع نیست، و حرام نمی باشد. اگر در واقع، آخر ماه رمضان باشد، عمل مجزی است. و اگر ابتدای ماه شوّال باشد، این عمل قربی و مقرّب است زیرا انقیاد محسوب می شود (همانطور که امتثال مقرّب است انقیاد هم مقرّب است و همانطور که عصیان مبعّد است تجرّی هم مبعّد است).

نحوه سوم: شاکّ در مطلوبیت، به قصد مطلوبیت انجام دهد

گاهی شک در مطلوبیت یک عمل دارد، امّا به قصد مطلوبیت انجام می دهد. به عنوان مثال نمی داند امروز اول ماه رمضان است یا آخر ماه شعبان، امّا به نیّت ماه رمضان روزه می گیرد. در این فرض این عمل باطل است. اگر آخر ماه شعبان باشد، فقط عمل وی باطل است، و اگر ابتدای ماه رمضان باشد علاوه بر بطلان باید قضاء کند. دلیل بطلان این است که از کسی که شاکّ است قصد قربت متمشّی نمی شود (بله اگر به قصد احتمال مطلوبیت یا رجاء مطلوبیت اتیان کند، عمل صحیح است و کافی است). پس اگر به قصد ماه رمضان روزه بگیرد، تشریع و حرام است (امساک حرام نیست امّا امساک به این قصد که تشریع می شود، حرام است).

حقیقت تشریع: اتیان یا ترک همراه بناء بر مطلوبیت یا مبغوضیت

تشریع در فقه حرام است همانطور که کذب و غیبت و مانند آن حرام می باشند. مراد از تشریع بدون در نظر گرفتن دلیل حرمت آن، باید توضیح داده شود. صور مختلفی باید بررسی شوند:

الف. گاهی فرد می داند روزه ماه شعبان واجب نیست، امّا خبر می دهد روزه ماه شعبان در دین واجب است. این عمل و اخبار حرام است از باب کذب؛ یعنی اخبار خلاف واقع در جایی که مخبر می داند، خلاف واقع است، کذب و حرام است. در شرع کذب مخبری حرام است نه کذب خبری!

ب. گاهی شک در وجوب عملی در شرع دارد، امّا خبر از وجوب شرعی آن می دهد. به عنوان مثال شک در وجوب غسل جمعه در شرع دارد، امّا خبر می دهد که غسل جمعه واجب است. در این صورت، این اخبار حرام است از باب «قول بلاعلمٍ» که یکی از محرّمات در شریعت است. از باب کذب حرام نیست زیرا کذب

مخبری نیست بلکه کذب خبری است. در شرع همانطور که کذب حرام است قول بلا علمٍ (حتی اگر موافق واقع باشد) هم حرام است.

ج. گاهی شخص خودش جعل حکم می کند. یعنی می گوید صدقه اول ماه واجب نیست امّا من صدقه دادن اول ماه را، بر شما واجب می کنم.

گاهی مراد شخص این است که بگوید من ولایت بر تشریع دارم، که در این صورت ممکن است به قسم اول برگردد (در جایی که علم دارد که از طرف خداوند متعال ولایت ندارد)، و ممکن است به قسم دوم برگردد (در جایی که شک در ولایت داشتن یا نداشتن از طرف خداوند متعال دارد).

امّا گاهی مرادش این نیست که از ناحیه شارع ولایت دارد، بلکه خودش این عمل را بر مخاطب واجب می‌کند. در این صورت، این عمل حرام نیست. یعنی این تشریع حلال است زیرا به شرع نسبت داده نشده است.

د. گاهی عملی اتیان شده همراه بناء قلبی بر مطلوبیت آن عمل، و یا ترک شده همراه بناء قلبی بر مبغوضیت آن عمل، در حالیکه علم به این مطلوبیت یا مبغوضیت ندارد. در اصطلاح فقهاء این عمل تشریع است. به عنوان مثال اگر کسی که نمی داند غسل جمعه واجب است و غسل می کند با این نیت که واجب است، این عمل تشریع است. از ادله و آیه شریفه ای استفاده شده است این عمل مبغوض است. یعنی خودِ بناء حرام نیست بلکه عمل مقارن این بناء حرام است.

ج۵۰ ۹۴/۱۰/۱۲

تنبیه سوم: تشخیص نهی ارشادی از نهی مولوی

گفته شد مراد از نهی در این مسأله همان نهی مولوی است. زیرا نهی ارشادی یا ارشاد به بطلان است و یا ارشاد به عدم مشرعیت است، که در هر دو صورت عبادت صحیح نیست. اکنون سوال این است که چگونه تشخیص داده می شود کدام نهی ارشادی و کدام نهی مولوی است؟

مقدمه: دو اصطلاح برای «نهی»

قبل از ورود به بحث لازم است مقدمه ای بیان شود. در این مقدمه اشاره می شود که نهی دارای دو معنی و دو اصطلاح می باشد:

اصطلاح اول: ردع انشائی

مراد از نهی در اصطلاح اول همان «ردع انشائی» است که در مقابل طلب انشائی می باشد. «ردع» بر دو قسم است: تکوینی و انشائی؛ که نهی همان ردع انشائی می باشد. این ردع انشائی در نظر ما، امری واقعی است. واضح است که امر وهمی یا اعتباری نیست، و مشهور قائل شده اند امری حقیقی است. امّا ما آن را امری واقعی می دانیم مانند تلازم و استحالة و عدم شریک الباری.

نهی به معنای ردع انشائی، تقسیم به مولوی و ارشادی نمی شود. البته تقسیم به مولوی و غیر مولوی به دو معنی مختلف می شود (که در این دو معنی، مولوی در مقابل ارشادی نیست):

الف. معنای مشهور: در نظر مشهور گاهی نهی از مولی (مولی کسی است که حقّ الطاعة دارد یعنی مخالفتش قبیح است) صادر می شود، که به آن «نهی مولوی» گفته می شود؛ و گاهی از غیر مولی صادر می شود، که به آن «نهی غیر مولوی» گفته می شود. پس نهی مولوی در این معنی، یعنی نهیی که از مولی صادر شده است.

ب. معنای مختار ما: در بحث تفاوت بین وجوب و ندب، مبنایی اتّخاذ شد که مرتبط با اصطلاح مولوی و غیر مولوی بودن امر و نهی است. طبق این مبنی نهی را تقسیم به مولوی و غیر مولوی می کنیم. اگر نهی از مولی بما هو مولی صادر شود، «نهی مولوی» است. و اگر نهی از مولی بما هو خیّر یا بما هو مرشد یا بما هو طبیب و مانند آن صادر شود، «نهی غیر مولوی» است. با توجه به این اصطلاح ، تفاوت بین حرمت و کراهت بیان شد که نهی مولوی همان حرمت، و نهی غیر مولوی همان کراهت است. یعنی اگر ردع از ناحیه مولی بما هو مولی باشد، حرمت است، و اگر از مولی بما هو مرشد باشد کراهت است. با توجه به این معنی نهی مولوی یعنی نهیی که از مولی بما هو مولی صادر شده است[۱].

با توجه به این توضیح معلوم می شود که تقسیم نهی به مولوی و ارشادی صحیح نیست (یعنی مولوی به معنای مقابل ارشادی بر ردع انشائی گفته نمی شود).

البته باید دقّت شود برخی برای توضیح این نهی (ردع انشائی)، قیدی اضافه نموده اند. فرموده اند نهی همان ردع انشائی است که رادع حقّ مولویت دارد. اضافه کردن این قید، صحیح است و مشکلی ندارد.

اصطلاح دوم: خطاب و کلام

مراد از «نهی» در اصطلاح دوم همان خطاب و کلام است. در کلام گاهی صیغه نهی به کار رفته است و گاهی مضمون نهی به کار رفته است. در «لاتغتب» صیغه نهی وجود دارد، و در «لاتصلّ فی وبر ما لایؤکل لحمه»

۱. تفاوت این دو معنی مولوی در این است که در معنای اول، نهی مولوی نهیی است که از مولی صادر شده است چه بما هو مولی و چه بما هو مرشد؛ امّا در معنای دوم، نهی مولوی نهیی است که از مولی بما هو مولی صادر شده است.

که در این مثال اصلاً ردع انشائی نداریم، هم از صیغه نهی استفاده شده است. امّا در «دعی الصلاة ایّام اقرائک» از صیغه نهی استفاده نشده است، یعنی با وجود اینکه هیئت امر دارد امّا نهی است، زیرا مضمون نهی دارد. همینطور در تعابیری مانند «اجتنب عن الغیبة» و «ایّاک و ایذاء الناس» که به معنای غیبت نکردن و اذیت نکردن است، مضمون نهی وجود دارد و صیغه نهی وجود ندارد. حقیقت این نهی، نزد مشهور امری حقیقی است زیرا داخل در کیف است (لفظ کیف مسموع است نزد مشهور)، که امری حقیقی است.

نهی به این معنی، تقسیم به مولوی و ارشادی می شود. اگر در جمله، ردع انشائی وجود نداشته باشد «نهی ارشادی» می شود، مانند «لاتصلّ فی وبر ما لایؤکل لحمه» که نهی ارشادی است (در این مورد اصلاً ردع انشائی نیست، هر چند ممکن است از باب دیگری مانند تشریع نماز خواندن در وبر حرام گوشت هم ردع انشائی داشته باشد امّا این خطاب دلالت بر ردع انشائی ندارد).

در نهی ارشادی تفاوتی نیست که ارشاد به امر تکوینی یا تشریعی یا مانند آن باشد. پس ممکن است ارشاد به امور شرعی یا ارشاد به غیر امور شرعی باشد.

خطاب ارشادی اخبار نیست زیرا اگر اخبار باشد مضمون انشائی خواهد داشت (مانند اینکه گفته شود «لایصلّی» یعنی «نماز نمی خواند» که مضمون آن انشاء است)، امّا در خطاب ارشادی قصد راهنمایی است. مثلاً اگر کسی سوال کند «زید کجاست؟» به این قصد که خبر دهد جای زید را نمی داند، در نظر عرف این اخبار نیست، لذا اگر واقعاً جای زید را بداند، این کذب و حرام نیست. زیرا اخبار محرّم نیست. به عبارت دیگر در صدق معنای عرفی «اخبار» شرط است که جلمه خبری باشد.

نسبت بین دو اصطلاح نهی

نسبت بین این دو اصطلاح نهی از لحاظ مصداقی، تباین است. زیرا «ردع انشائی» غیر از «خطاب نهی» است. امّا به لحاظ موردی نسبت بین آن دو اصطلاح، عموم و خصوص مطلق است. زیرا هر کجا نهی به معنای اول باشد، معنای دوم هم هست زیرا ابراز از مقوّمات نهی است. امّا در مثال «لاتصلّ فی وبره» نهی به اصطلاح دوم هست امّا به اصطلاح اول نیست.

مانند نسبت بین «حلاوة» و «بیاض» از نظر مصداقی که تباین است. زیرا شیء واحد نمی تواند هم بیاض باشد هم حلاوة؛ امّا مورداً نسبت بین آنها عموم من وجه است زیرا گاهی در یک شیء جمع می شوند؛ امّا نسبت بین «حلوّ» و «ابیض» از نظر مصداقی، عموم و خصوص من وجه است. زیرا شیء واحد می تواند ابیض و حلوّ باشد.

قرائن دالّه بر مولویت یا ارشادیت نهی

در این تنبیه بررسی می کنیم که اگر خطابی باشد، از کجا تشخیص دهیم مولوی است یا انشائی؟ یعنی با این خطاب انشاء شده است یا نشده است؟ ردع شده است یا نشده است؟

شهید صدر چهار صورت ذکر نموده اند که از جهاتی معلوم می شود خطاب مولوی است یا ارشادی است[۱]. ایشان فرموده اند گاهی نهی به عنوانی تعلّق گرفته است که خودِ آن عنوان عبادت است؛ و گاهی به عنوانی تعلّق گرفته است که منطبق بر عبادت می شود. قسم اول سه صورت دارد و قسم دوم یک صورت دارد که مجموعاً چهار صورت در مسأله هست:

صورت اول: نهی از عنوانی که منطبق بر عبادت می شود

اگر عنوانی که نهی به آن تعلّق گرفته است عبادت نباشد، و منطبق بر عبادت هم نشود، از محلّ بحث خارج است. به عنوان مثال خطاب «لاتغتب» نه عبادت است و نه منطبق بر عبادت می شود، لذا از محلّ بحث خارج است. امّا گاهی عنوانی که نهی به آن تعلّق گرفته است، هر چند عبادت نیست امّا منطبق بر عبادت می شود، که این صورت اول است. به عنوان مثال عنوان «غصب» در خطاب «لاتغصب» عبادت نیست، امّا گاهی بر عبادت منطبق می شود، مانند وضوی با آب غصبی؛

در صورت اول، ظاهر خطاب نهی در مولویت است. زیرا اگر مولی امر و نهی کند و قرینه ای نباشد ظاهر این است که با همین امر طلب می کند و با همین نهی ردع می کند. پس ظهور «لاتغصب» این است که غصب حرام است. لذا خودِ وضوء مردوع و منهی عنه است. به عبارت دیگر سیره عقلاء بر این است که اگر مولایی در دائره مولویت خود که حقّ الطاعة دارد، امر کند و مرادش امر ارشادی باشد باید قرینه قرار دهد.

ج۵۱ ۹۴/۱۰/۱۴

صورت دوم: نهی از نفس عبادت

در صورت اول نهی به عبادت تعلّق نگرفته بلکه به عنوانی که منطبق بر عبادت می شود تعلّق گرفت. در سه صورت بعد، نهی به عنوانی که عبادت است تعلّق می گیرد. صورت دوم جایی است که نهی به نفس عبادت تعلّق گیرد، مانند اینکه نهی از صوم یوم عاشوراء شده باشد. ظهور این نهی در ارشادیت است زیرا در این مورد توهّم امر است و در محلّ خود بحث شده است که نهی در جایی که توهمّ امر وجود دارد، ظهوری در تحریم ندارد بلکه خطاب از مولویت خارج می شود. پس این نهی ظهور در ارشادیت دارد.

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۳، ص۱۲۴.

صورت سوم: نهی از خصوصیت عبادت در جایی که توهّم امر به آن خصوصیت هست

صورت سوم جایی است که نهی به خصوصیت عبادت (جزء یا شرط یا وصف عبادت) تعلّق گیرد، در حالیکه توهّم امر به آن خصوصیت وجود دارد، مانند نهی از قرائت فاتحة الکتاب در نماز میّت شود. نهی در این موارد هم ظهور در ارشادیت دارد. زیرا در این مورد هم توهّم امر هست[1]. لذا این نهی هم ظهور در مولویت نداشته و فقط دلالت دارد که فاتحة الکتاب جزء نماز میّت نیست. پس اگر در نماز میّت فاتحة الکتاب خوانده شود نماز صحیح است مگر اینکه به قصد جزئیت خوانده شود که از باب تشریع باطل است. پس این نهی هم ظهور در ارشادیت دارد.

صورت چهارم: نهی از خصوصیت عبادت بدون توهّم امر آن خصوصیت

صورت چهارم جایی است که نهی به خصوصیت عبادت تعلّق گرفته امّا توهّم امر به آن خصوصیت نیست، مانند اینکه نهی از خواندن سوره دوم در نماز شود. در این مثال توهّم فقط در امر به اولین سوره است و توهّم امر به سوره دوم نیست. نهی در این موارد هم مولوی نیست و ارشاد به مانعیت است، یعنی سوره دوم مانع است (اگر در این موارد امری باشد ظهور در شرطیت یا جزئیت دارد). زیرا اگر حکمی به اجزاء و شرائط تعلّق گیرد فی نفسه ظهور در ارشادیت دارد به مناسبت حکم و موضوع. پس این نهی هم ظهور در ارشادیت دارد[2].

---

۱. توهّم وجود امر به این دلیل است که «لاصلاةَ الّا بفاتحة الکتاب» در روایات وارد شده است.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۴:«*فنقول تارة: یکون النهی نهیاً عن عنوان ینطبق علی العبادة، مثل النهی عن الغصب و أخری: یکون النهی متعلقاً بحسب دلیله بنفس عنوان العبادة، کالنهی عن الصلاة أو النهی عن الرکوع. ففی القسم الأول لا إشکال فی ظهور النهی فی المولویة، فانَّ مقتضی القاعدة الأولیة انَّ النهی مستعمل بداعی الزجر لا بداعی الاخبار. و امّا فی القسم الثانی فتوجد صور: الصورة الأولی أنْ یکون النهی متعلقاً بأصل العبادة لا بخصوصیة من خصوصیاتها، من قبیل النهی عن صوم یوم عاشوراء مثلا و هنا لا بدَّ من حمل النهی علی الإرشاد و ذلک لدخوله فی قاعدة ورود النهی فی مورد توهم الأمر، فانَّ العبادة من حیث انها عبادة مطلب یُترقب ان یؤمر به فیحمل علی الإرشاد إلی عدم الأمر ... الصورة الثانیة أنْ یکون النهی متعلقا بخصوصیة من خصوصیات العبادة کجزئها أو شرطها و تکون تلک الخصوصیة من الخصوصیات التی یتوهم لو لا مجیء النهی کونها جزءاً أو شرطاً للعبادة، مثل ما إذا ورد النهی عن فاتحة الکتاب فی الصلاة علی المیت و افترض ارتکازیة انه لا صلاة إلّا بفاتحة الکتاب. و هنا أیضا لا یکون النهی ظاهراً فی التحریم، فانه نهی فی مورد توهم الأمر فلا یدل علی البطلان، بل غایة ما یدل علیه انه لیس جزءاً أو شرطاً، أو یقال بأنه یکون مجملًا و مردداً بین النهی الإرشادی و النهی التحریمی کما تقدم. الصورة الثالثة أنْ یتعلق النهی بخصوصیة لا یترقب ثبوت الأمر بها، مثل النهی عن الإتیان بسورة ثانیة فی الصلاة، و حینئذ لا یکون النهی فی مورد توهم الأمر، لکن مع هذا لا بدَّ من حمله علی الإرشاد إلی المانعیة، فانَّ الأوامر و النواهی إذا تعلقت بخصوصیات المرکب تکون ظاهرة فی الإرشاد إلی الشرطیة و الجزئیة أو المانعیة، فالامر بالإتیان بالسورة فی الصلاة یکون ظاهراً فی جزئیة السورة، و النهی عن تکرار السورة یکون ظاهراً فی الإرشاد إلی انَّ التکرار مانع عن صحة الصلاة*».

نظر مختار در صور اربعه

این فرمایش شهید صدر در هر چهار صورت را قبول داریم، امّا یک توضیح به کلام ایشان اضافه می کنیم. توضیح اینکه خطاب دو قسم است: اول خطاب تشریع (خطابی که از مولی صادر شده است و مولی به نفس همین خطاب تشریع می کند)؛ و دوم خطاب تبلیغ (خطابی که بعد از تشریع صادر می شود چه از مولی صادر شود چه از غیر مولی صادر شود).

لذا با توجه به اینکه منابع ما برای استنباط احکام همان کتاب و سنّت است، در بیشتر موارد با خطاب تبلیغ که از ائمه علیهم السلام است مواجه هستیم. خطاب ائمه دائماً خطاب تبلیغ است، در حالیکه خطابی که تقسیم به مولوی و ارشادی می شود، خطاب تشریعی است که از مولی صادر می شود. زیرا خطاب تبلیغی، نمی تواند مولوی باشد. خطاب تبلیغی فقط ارشاد است به آنچه در عالم تشریع وجود دارد. البته ممکن است با تسامح خطاب تبلیغی هم تقسیم به مولوی و ارشادی گردد. به این معنی که اگر خطاب تبلیغ، ارشاد به تکلیف باشد (طلب انشائی و ردع انشائی)، مولوی است. و اگر خطاب تبلیغی ارشاد به غیر تکلیف باشد، ارشادی است.

المسألة الثانية: اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد

این مسأله در فقه کاربرد فراوانی دارد. اگر از یک معامله نهی شود، بین این نهی و فساد معامله ملازمه هست؟ یعنی آیا معامله باطل می شود؟ در این مسأله در چند جهت بحث می شود:

الجهة الاولی: مراد از نهی از معامله (سبب یا مسبّب یا اثر)

در عنوان مسأله «نهی از معامله» وجود دارد که مراد از معامله «عقد» و «ایقاع» است. ایقاع فقط یک انشاء است، مانند طلاق با یک انشاء ایجاد می شود. عقد دو انشاء دارد یکی انشاء ایجاب و دومی انشاء قبول که به مجموعه این دو انشاء عقد گفته می شود.

مراد از سبب و مسبّب و اثر

فقهاء قائلند در هر معامله سه امر، یعنی سبب و مسبّب و اثر وجود دارد که نهی به هر کدام از این سه امر می تواند تعلّق گیرد. این سه امر را در مثال بیع، بررسی می کنیم، که در سائر معاملات هم معلوم خواهد شد:

الف. مراد از نهی از سبب در بیع چیست؟ محقق خوئی فرموده اند مراد از سبب همان «لفظ» است. امّا شهید صدر فرموده‌اند مراد از سبب همان «صیغه» است. ظاهراً مراد هر دو همان لفظ صیغه است (البته ممکن است مبرز یک عقد غیر از صیغه باشد مانند کتابت یا اشاره یا فعل).

ب. مراد از نهی از مسبّب در بیع چیست؟ محقق خوئی فرموده اند مراد از مسبّب همان «ملکیت» است. یعنی مسبّب در بیع همان ملکیت بایع بر ثمن، و ملکیت مشتری بر مثمن است. امّا شهید صدر فرموده اند مراد از مسبّب «نقل» است.

بین «ملکیت» و «نقل» تفاوت وجود دارد زیرا ملکیت امری اعتباری است امّا نقل امری واقعی و انتزاعی است. به نظر می رسد تعبیر محقق خوئی دقیق تر است، زیرا ملکیت در تمام موارد بیع حاصل می شود امّا نقل در برخی موارد رخ نمی دهد. به عنوان مثال اگر در بیع سلف گندم کلی فروخته شود (کلی در ذمّه)، و یا در بیع خارجی یک کیسه از ده کیسه فروخته شود (فرد مردّد)، در این موارد نقلی رخ نداده است امّا ملکیت حاصل شده است. زیرا قبل از انجام بیع، بایع مالک کلی در ذمّه یا فرد مردّد نبوده است پس بعد از بیع هم چیزی از ملک بایع به ملک مشتری نقل نیافته است. امّا بعد از بیع، مشتری مالک فرد مردّد یا کلی در ذمّه شده است. پس ملکیت حاصل شده است امّا نقلی رخ نداده است (نقل یعنی چیزی از ملک کسی خارج و به ملک دیگری داخل شود). همینطور در جایی که ثمن کلی باشد (که نوعاً هم همینطور است)، نسبت به ثمن ملکیت حاصل شده است امّا نقلی رخ نمی دهد. زیرا بایع بعد از بیع مالک ثمن می شود، امّا قبل از بیع مشتری مالک ثمن کلی نیست تا گفته شود ثمن از ملک مشتری به ملک بایع منتقل شده است! لذا تعبیر محقق خوئی دقیق تر است.

ج. مراد از نهی از اثر در بیع چیست؟ شهید صدر فرموده اند بیع آثاری دارد مانند تصرّف بایع در ثمن و یا تصرّف مشتری در مثمن. پس تصرّف، اثر بیع است[1].

ج۵۲ ۹۴/۱۰/۱۵

وضع لفظ «بیع» برای سبب یا مسبّب

برای پاسخ به این سوال که الفاظ معاملات مانند بیع وضع برای سبب شده اند یا مسبّب، نیاز است ابتدا اموری که می توانند سبب یا مسبّب باشند، نام برده شوند. در هر معامله چهار امر وجود دارد که باید بررسی شود

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۵:« *فانَّ النهی تارة: یتعلق بنفس السبب الصادر مباشرة من المکلف و هو صیغة المعاملة و أخری یتعلق بالمسبَّب و هو فی البیع عبارة عن انتقال الثمن إلی ملک البائع و انتقال المثمن إلی ملک المشتری و ثالثة: یتعلق بأثر المسبَّب مثل تصرف البائع فی الثمن و تصرف المشتری فی المثمن*».

کدامیک سبب و کدامیک مسبّب می باشند، و سپس بررسی شود که مصبّ نهی کدامیک از آنها می تواند باشد و نهی در کدامیک مقتضی فساد است:

مقدمه اول: امور موجود در هر بیع

الف. تلفظ به صیغه: مراد از صیغه همان ایجاب و قبول است. تلفظ به ایجاب، گفتن «بعتُ» می باشد. و تلفظ به قبول، گفتن «قبلتُ» است. این دو لفظ به عنوان مثال است و ممکن است امر دیگری مبرز عقد باشد. تلفظ فعل متعاقدین است.

ب. انشاء: انشاء اخصّ از تلفظ است[1] زیرا وقتی تلفظ به ایجاب و قبول می شود گاهی انشاء هم هست و گاهی انشاء نیست، مانند اینکه برای تعلیم صیغه را تلفظ کند. وقتی تلفظ با قصد انشاء همراه شود، انشاء محقق می شود (خودِ تلفظ انشاء است).

در حقیقت انشاء اختلاف است البته باید توجه شود در مصادیق انشاء اختلافی نیست بلکه در تفسیر و تحلیل انشاء اختلاف است. مشهور حقیقت انشاء را «ایجاد المعنی باللفظ» می دانند که ما هم تابع آنها هستیم؛ و محقق خوئی حقیقت انشاء را «اعتبار و ابراز» می دانند و گویا شهید صدر هم متمایل به آن هستند.

بحث دیگر اینکه آیا انشاء اسم است برای تلفظ، یا برای مجموع تلفظ و قصد؟ به عبارت دیگر معنای عرفی بیع، همان تلفظ است یا تلفظ همراه قصد است؟ ما ترجیح دادیم که قصد از حقیقت انشاء بیرون است. قصد فقط شرط تحقّق انشاء است. تلفظ اگر با قصد مقارن شود انشاء و اگر مقارن نشود تلفظ به صیغه است.

ج. تملیک: تملیک یعنی «جعل المال ملکاً للغیر»، و مراد تملیک به حمل شائع است. تملیک به حمل شائع در جایی است که انشاء موجب ملکیت می شود. گاهی تلفظ هست امّا انشاء نیست (جایی که برای تعلیم، تلفظ به صیغه می شود)، و گاهی تلفظ و انشاء هست امّا موجب تملیک نیست، مثلاً اگر غاصب یا فضولی یا سفیه مال دیگری را بفروشد، که هم تلفظ دارد و هم انشاء امّا موجب تملیک به حمل شائع نیست. پس تملیک همان «انشاء مُمَلّک» است.

د. ملکیت: ملکیت عبارت از امری اعتباری است یعنی عقله ای اعتباری بین شخص (اعمّ از حقیقی و حقوقی) و شیء است که در طول تملیک حاصل می شود. مراد از در طول بودن، رتبی است.

---

۱. البته با دقّت رابطه آنها عموم و خصوص من وجه زیرا گاهی انشاء بدون لفظ هم ایجاد می شود، و گاهی تلفظ هست امّا انشاء نیست، و گاهی هم با تلفظ، انشاء محقق می شود.

مقدمه دوم: کدامیک از این امور سبب یا مسبّب اند

در سه امر اول تفکیک وجود داشت یعنی ممکن است امر اول بدون دومی ایجاد شود، و دومی بدون سومی ایجاد شود. یعنی ممکن است تلفظ باشد امّا انشاء نباشد (جایی که برای تعلیم تلفظ به صیغه شده است)، و ممکن است انشاء باشد امّا تملیک نباشد (جایی که غاصب مال دیگری را بفروشد). امّا نمی شود امر سوم محقّق شود بدون اینکه امر چهارم محقّق شود، یعنی اگر تملیک باشد ملکیت هم هست.

سه امر اول نسبت به ما بعد خود، سبب هستند. یعنی تلفظ سبب برای انشاء و انشاء سبب برای تملیک، و تملیک سبب برای ملکیت می باشند. پس تلفظ و انشاء و تملیک، سبب هستند. سه امر اخیر هم مسبّب نسبت به ما قبل می باشند، پس انشاء و تملیک و ملکیت، مسبّب هستند.

با توجه به اینکه سه چیز سبب هستند، اگر گفته شود بیع نام برای سبب است، کدامیک از آنها مراد است؟ همینطور اگر گفته شود بیع نام مسبّب است کدامیک از سه مسبّب مراد است؟ اگر کسی بخواهد جعل اصطلاح نماید و سبب را یکی از این امور بداند، این بحث فائده ای نخواهد داشت (زیرا نمی توان نام بیع در روایات را حمل بر این معنای اصطلاحی نمود)؛ امّا بحث از اینکه در نظر عرف، بیع به کدامیک گفته می شود، دارای ثمره است. اگر بیع نام برای امر اول باشد، فقط نام برای سبب است. و اگر نام امر آخر باشد، فقط نام برای مسبّب است. و اگر نام برای دو امر وسط باشد، هم نام برای سبب است و هم نام برای مسبّب است.

مقدمه سوم: نزاع در تعیین معنای حدثی لفظ «بیع» است نه معنای جامدی

لفظ بیع دو معنی دارد که در این بحث مراد یکی از آنهاست. ابتدا باید این دو معنی توضیح داده شوند:

الف. معنای جامدی: گاهی بیع به عقدی از عقود گفته می شود. عقد همان مجموع ایجاب و قبول است، که ایجاب امری حدثی است و هیمنطور قبول امری حدثی است. امّا مجموع این دو امر حدثی، امری جامد می شود. مانند ضرب و اکل که هر یک حدثی هستند امّا مجموع آنها امری حدثی نیست، زیرا مجموع ضرب و اکل یکی از انواع حدث ها موجود نیست.

ب. معنای حدثی: معنای دوم معنای حدثی است زیرا مشتقّاتی مانند بایع و مبیع و مانند آن دارد. بیع به معنای حدثی مستند به یک نفر است، مثلاً حدث بیع از بایع صادر می شود. به دو نفر بایع گفته نمی شود بلکه از بین متعاقدین، یکی بایع و دیگری مشتری است.

وقتی بحث می شود از اینکه لفظ «بیع» نام برای کدامیک از امور چهارگانه است، مراد هیمن بیع به معنای دوم است یعنی بیع به معنای حدثی، در نظر عرف کدامیک از امور چهارگانه می باشد.

نظر مختار: لفظ «بیع» نامِ تملیک است

اکنون محلّ بحث روشن است. سوال این است که بیع به معنای حدثی نام کدامیک از تلفظ و انشاء و تملیک و ملکیت می باشد؟

لفظ بیع قطعاً نام برای امر چهارم نیست، زیرا معنای چهارم یعنی ملکیت معنایی جامد است. به عبارت دیگر ملکیت ایجاد و حدث نیست بلکه همان علقه ای است که بین شخص و شیء وجود دارد. پس ملکیت امری جامد است در مقابل سه امر اول که معانی حدثی هستند.

لفظ بیع نام برای امر اول هم نیست، زیرا مجرّد تلفظ به ایجاب، در نظر عرف بیع نمی باشد. اگر مجرّد تلفظ به ایجاب هم بیع باشد، باید به کسی که برای تمرین تلفظ می کند، هم بایع گفته شود! در حالیکه بالوجدان به این شخص بایع گفته نمی شود.

پس نزاع در این است که لفظ بیع نام است برای انشاء (تلفظ به قصد انشاء) یا نام است برای تملیک (انشاء مملّک)؟ اگر نام برای انشاء باشد، عمل غاصب و فضولی هم که انشاء می کنند واقعاً بیع است. امّا اگر نام برای تملیک باشد، عمل غاصب و فضولی حقیقةً بیع نیست زیرا انشاء آنها موجب تملیک نیست. در این صورت غاصب به معنای حقیقی بایع نیست بلکه ادای بیع را درآورده است. در نتیجه سوال این است که معنای عرفی بیع همان انشاء است یا تملیک؟

به نظر ما بیع اسم است برای «تملیک» نه برای خودِ انشاء، لذا اگر فضولی یا غاصب تلفظ به صیغه کنند، اصلاً بیع انجام نگرفته است. معنای عرفی بیع همین تملیک است یعنی انشاء مملّک است. اگر بیع در مورد غاصب و فضولی به کار رود، استعمال عنایی است.

ج۵۳ ۹۴/۱۰/۱۶

اسم برای مسبّب بودن بیع، ملازم با قول به صحیح است

با توجه به بحث صحیح و اعمّ، اگر بیع نام برای انشاء باشد، باید قائل به اعمّی شد زیرا انشاء ممکن است مملّک باشد و بیع صحیح باشد، و ممکن است انشاء مملّک نباشد و بیع فاسد باشد. و اگر بیع اسم برای تملیک باشد، باید قائل به صحیح شد زیرا تملیک همان انشاء مملّک است که بیع دائماً صحیح خواهد بود.

وقتی فقهاء بحث از نهی از سبب می کنند مرادشان از سبب همان «انشاء» است. و وقتی بحث از نهی از مسبّب می شود، مراد از مسبّب همان «تملیک» است.

بنابراین اگر صحیحی شویم، بیع نام مسبّب خواهد بود؛ و اگر اعمّی شویم، بیع نام سبب خواهد بود.

انشاء ایجاب بعد از قبول متّصف به مُمَلّکیت می شود

گاهی افعال انسان متّصف به وصفی می شوند. و در برخی موارد، مبدأ این وصف امری است که در زمان متأخّر ایجاد می شود. این افعال که متّصف به وصفی شده اند که مبدأ اتّصاف آن در آینده حاصل می شود، دو دسته اند:

الف. گاهی فعل از همان زمان صدور متّصف به آن وصف می شود. به عنوان مثال زید وارد مسجد می شود که فعل وی ورود است، بعد از یک ساعت عمرو وارد می شود. ورود زید قبل از ورود عمرو است. اتّصاف این فعل به «قبلیت» از زمان وقوع فعل است یا بعد از تحقّق مبدأ اتّصاف در آینده (یعنی بعد از ورود عمرو)؟ از همان ابتدای ورود، این عمل زید متّصف به قبلیت است. شاهد هم همین است که گفته می شود امروز قبل از فرداست. آنِ تحقّق ورود همان آنِ اتّصاف به قبلیت است.

ب. گاهی فعل در آینده متّصف به آن وصف می شود. یعنی خصوصیت در زمان لاحق است و اتّصاف هم در زمان لاحق است. به عنوان مثال زید ضربه ای محکم به سر عمرو می زند، که عمرو فردا به سبب آن ضربه می میرد. فعل همان ضرب است، امّا آیا این ضربه از حین وقوع ضرب، متّصف به قتل می شود؟ یعنی آیا از حین ضرب، زید قاتل و یا عمرو مقتول است؟ واضح است که حین ضرب، نه ضربه قتل است؛ نه زید قاتل است؛ و نه عمرو مقتول است! امّا فردا که عمرو مُرد، هم این ضربه متّصف به قتل می شود و هم زید قاتل می شود و هم عمرو مقتول می شود.

بنابراین برخی افعال در ظرف وجود، مصداق برای امری نیستند، امّا بعد از ظرف وجود (در ظرف عدم) مصداق برای آن می شوند. در مثال فوق دیروز ضربه مصداق قتل نبود، امّا امروز که عمرو مُرد، مصداق قتل شده است. یعنی همان ضربه دیروز که امروز نیست، امروز مصداق قتل است.

با توجه به این مقدمه، انشاء در بحث ما در زمان آینده متّصف به مُملّکیت می شود. زیرا وصف مؤثّریت و مملّکیت بعداً حاصل می شود یعنی زمانی که مشتری قبول کند این انشاء، مملّک می شود. یعنی همان انشاء یک دقیقه قبل، اکنون که قبول شده است متّصف به مملّکیت می شود. انشاء بعد از قبول، مصداق «تملیک» و «مملّک» می شود (البته در ایقاعات مانند طلاق آنِ تحقّق انشاء همان آنِ تحقّق طلاق است؛ امّا در عقود مانند نکاح و بیع، انشاء بعد از قبول مصداق «مُزَوّج» و «مُمَلّک» می شود).

وزان اجازه هم نسبت به بیع فضولی همان وزان قبول است نسبت به ایجاب، یعنی اجازه موجب می شود همان بیع قبل مملّک شود! یعنی بعد اجازه آن انشاء سابق متّصف به مملّکیت می شود.

لذا تمام معاملات، نام برای یک انشاء مؤثّر می باشند، یعنی تمام عقود و ایقاعات نامی برای انشاء مؤثّرند.

مناقشه در کلام شهید صدر پیرامون تفسیر «اثر»

محقق خوئی سبب را همان صیغه و مسبّب را همان ملکیت دانسته اند. شهید صدر سبب را همان صیغه و مسبّب را همان نقل و اثر را همان تصرّف دانسته اند. با توجه به مباحث مذکور در مورد سبب و مسبّب معلوم شد که سبب همان انشاء و مسبّب همان تملیک است.

امّا کلام شهید صدر در مورد اثر، خالی از مناقشه نیست. زیرا اثر «تصرّف» نیست بلکه «جواز تصرّف» است. مراد از جواز هم در تصرّفات تکوینی، «جواز تکلیفی» است و در تصرّفات اعتباری «جواز وضعی» است (یعنی صحّت است). در نتیجه تعبیر شهید صدر، تسامحی است.

ج۵۴ ۹۴/۱۰/۱۹

الجهة الثانية: متعلّق نهی در معامله

در جهت اول گفته شد تلفظ به صیغه یا ملکیت از بحث خارج است زیرا لفظ «بیع» نمی تواند نامی برای یکی از این دو باشد. در نتیجه نهی یا به سبب (انشاء)، و یا به مسبّب (انشاء مملّک)، و یا به اثر تعلّق می گیرد. نهی از اثر به معنی نهی از تصرّف (تکوینی یا اعتباری) می باشد. قبل از ورود به اصل بحث دو نکته باید ذکر شود:

الف. مراد از نهی همان ردع تحریمی است، نه خطاب نهی؛ زیرا ممکن است خطاب نهی دلالت بر ردع نداشته باشد بلکه ارشاد باشد.

ب. در این بحث طبق نظر مشهور در معاملات مشی می شود. در نظر مشهور دو دسته معامله وجود دارد: معاملات عقلائیه؛ و معاملات شرعیه؛ لذا دو نوع صحّت وجود دارد: صحیح عند العقلاء؛ و صحیح عند الشارع؛ نسبت بین صحّت شرعی و صحّت عقلائی، عموم و خصوص من وجه است. در نظر مشهور وقتی از صحّت عند العقلاء بحث می شود، مراد این است که سکوت یا امضاء شارع به آن ضمیمه شده و صحّت عند الشارع کشف شود. لذا دائماً فقهاء از صحّت نزد شرع بحث می‌کنند. البته به لحاظ موارد، اکثر مواردی که نزد شرع صحیح است نزد عقلاء هم صحیح است. در مقابل مشهور نظر مختار ما این است که فقط یک دستگاه معاملات عقلائی وجود دارد. اگر یک معامله عقلاءً صحیح باشد، و در شریعت موضوع حکم شرعی (اعمّ از تکلیفی یا وضعی) باشد، آن حکم بار می شود. اگر هم نزد عقلاء باطل باشد، احکام آن بار نمی شود. این بحث در فقه و اصول توضیح داده شده است، که در بحث سیره هم خواهد آمد. به هر حال در این مباحث طبق مبنای مشهور بحث می شود. لذا مراد از اینکه نهی مقتضی فساد است، فساد نزد شارع می باشد.

با توجه به این دو نکته، در سه مقام (نهی از سبب، یا مسبّب، یا اثر) باید بحث شود:

مقام اول: نهی از سبب (انشاء)

انشاء ممکن است مؤثّر یا غیر مؤثّر باشد. به عنوان مثال در عقد بیع، ممکن است انشاء موجب نقل و انتقال شده و یا موجب نقل و انتقال نشود. در فقه مثال هایی وجود دارد که نهی از انشاء شده است:

الف. گاهی نهی از انشاء غیر مؤثّر شده است: یعنی گاهی انشاء حرام است ولو شرعاً اثری بر آن مترتب نمی‌شود. به عنوان مثال در بیع خمر، اگر کسی به زید بگوید «بعتک هذا الخمر» و وی بگوید «قبلتُ»، اثری بر آن مترتب نمی شود، امّا نفس انشاء حرام است (این حکم در فقه، نظر رائج است که فعلاً از اصل مسأله فقهی بحث نمی کنیم). به عبارت دیگر انشاء بیع حرام است و انشاء شراء هم حرام است، امّا نقل و انتقالی صورت نمی‌گیرد.

مثال دیگر بیع ربوی است. مثلاً یک کیسه برنج را به ده کیسه برنج بفروشد. این انشاء بیع یعنی انشاء ایجاب و انشاء قبول حرام است. و بین مشهور فقهاء این بیع، فاسد است یعنی نقل و انتقالی رخ نمی دهد. در عین حال نزد مشهور فقهاء همین انشاء هم حرام است (البته اگر انشاء ایجاب شود، امّا قبول نشود حرام نیست مگر اینکه علم به قبول داشته باشد که داخل در تجرّی می شود).

ب. گاهی هم در شرع نهی به انشاء مؤثّر تعلّق گرفته است: یعنی انشاء حرام است امّا نقل و انتقال هم رخ می دهد. به عنوان مثال از انشاء بیع حین نداء (اقامة نماز جمعه) نهی شده است، یعنی اگر بیعی انجام شود که موجب شود به نماز جمعه نرسد، این بیع حرام است. این انشاء بیع حرام است امّا مؤثّر هم هست. یعنی مشتری مالک مبیع می شود و بایع مالک ثمن می شود. این نظر در فقه رائج است.

مثال دیگر قرض ربوی است. اگر زید یک دینار را در ازای دو دینار به کسی قرض دهد، این قرض ربوی است. انشاء ایجاب این قرض و انشاء قبول آن، در شرع حرام است امّا این قرض مؤثّر است یعنی زید مالک یک دینار در ذمّه می شود و قرض گیرنده مالک یک دینار می شود. زیرا یک عقد بوده است و یک شرط که یک دینار اضافی داده شود، امّا عقد صحیح است و شرط باطل است.

البته اگر عقد از ناحیه دیگری باطل باشد، مانند اینکه پول دزدی را قرض دهد، این انشاء قرض هم حرام نیست زیرا اگر هم ربوی نباشد موجب انتقال نیست. بله در این موارد اجازه قرض ربوی، حرام است.

نظر مختار: عدم ملازمه

با توجه به این مثال های شرعی سوال این است که آیا بین نهی از سبب یک معامله و فساد آن معامله ملازمه وجود دارد؟ جواب این است که هر چند انشاء مبغوض شارع است امّا از نظر عقلی ملازمه ای نیست که

معامله هم باطل باشد. یعنی انشاء بیع ربوی مبغوض است امّا ممکن است بنابر مصالحی حکم به صحّت معامله شود. لذا نظر رائج در فقه این است که ممکن است معامله حرام، صحیح باشد، مانند دو مثالی که زده شد. دلیل صحّت این است که وقتی عقلاً ملازمه ای بین حرمت و فساد نباشد، اطلاق ادلّه مانند «اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البیع» شامل این معامله هم می شود.

پس ملازمه عقلی بین نهی از سبب و بطلان وجود ندارد، امّا اگر گفته شود در نظر عرف خودِ انشاء خصوصیتی ندارد که مبغوض باشد بلکه به لحاظ اثر مبغوض است، پس باید نهی از معامله موجب بطلان باشد! جواب این است که این مطلب یک بحث عرفی و استظهار از دلیل است؛ در حالیکه بحث ما در ملازمه عقلی است.

ج۵۵ ۹۴/۱۰/۲۰

مقام دوم: نهی از مسبّب (انشاء مؤثّر)

اگر شارع مسبّب را تحریم کند، آیا ملازمه با فساد دارد؟ کسانی که قائل بودند مسبّب همان ملکیت است، اعتراف دارند که مراد همان انشاء تملیک است زیرا ملکیت حرام نمی شود.

مقدمه: جواب شبهه ای در صورت مسئله

قبل از ورود به اصل بحث، در مورد صورت مسئله شبهه ای وجود دارد که باید پاسخ داده شود. این شبهه دو تقریب دارد:

تقریب اول شبهه: تناقض در مسئله

گفته شده است این سوال دارای تناقض می باشد. اگر شارع از انشاء مؤثّر نهی نماید، این حرمت با بطلان ملازمه دارد؟ معنای سوال این است که انشاء مؤثّر، مؤثّر نباشد! زیرا فساد انشاء مؤثّر، به معنی مؤثّر نبودن انشاء است. یعنی نمی شود از طرفی انشاء مؤثّر حرام باشد و از طرفی ملازمه بگوید این انشاء موثّر نیست!

جواب این است که مراد از انشاء مؤثّر انشائی است که اگر نهی وجود نداشت مؤثّر بود. یعنی با قطع نظر از حرمت، این انشاء اثر دارد.

تقریب دوم: لغویت نهی از انشاء مؤثّر

گفته شده نهی از انشاء مؤثّر، لغو است. زیرا انشاء مؤثّر یعنی مملّک نزد شارع است، در حالیکه اگر نزد شارع مبغوض باشد، اصلاً شارع اعتبار ملکیت نمی کند! یعنی شارع اگر در این انشاء مفسده می بیند، می تواند کاری کند که در خارج این انشاء، محقّق نشود، به این شکل که اعتبار ملکیت ننماید. با این کار امری که مبغوض شارع است، محقق نخواهد شد! به عبارت شارع نباید کاری کند که شبیه اکل از قفا باشد، بلکه اگر مستقیماً اعتبار ملکیت ننماید، این انشاء مبغوض در خارج محقق نمی شود و نیاز به تحریم انشاء نیست، و شارع هم به غرض خود می رسد.

جواب اول: شارع می تواند از تأثیر نزد عقلاء نهی کند

شهید صدر جواب داده اند که شارع می تواند از انشاء مؤثّر عند العقلاء نهی نماید. توضیح اینکه (هر چند ممکن است شارع با عدم اعتبار ملکیت نزد خودش، کاری کند که در خارج انشاء مبغوض محقّق نشود، امّا ممکن است انشاء موجب صحّت عقلائی شود و همین انشاء هم مبغوض شارع باشد. لذا شارع با عدم اعتبار صحّت هم نمی تواند مانع تحقّق صحّت عقلائی شود. بلکه فقط می تواند از انشاء عقلائی نهی کند) انشاء ممکن است نزد عقلاء مؤثّر باشد یا نزد شارع مؤثّر باشد یا نزد هر دو مؤثّر باشد. وقتی شارع بما هو شارع نمی تواند جلوی صحّت عقلائی را بگیرد (زیرا نمی تواند مانع اعتبار عقلاء شود)، از انشاء نهی می کند. به عبارت دیگر شارع بما هو شارع نمی تواند مانع تحقّق مسبّب نزد عقلاء شود، همانطور که شارع بما هو شارع نمی تواند مانع غیبت مردم شود بلکه فقط می تواند از غیبت یا انشاء مؤثّر نزد عقلاء نهی کند[1].

این جواب شهید صدر در واقع قبول اشکال است. یعنی مراد مستشکل انشاء مؤثّر نزد شرع است، و ایشان هم این اشکال را قبول نموده اند که اگر شارع از انشاء مؤثّر نزد خود، نهی کند این لغو است. در ابحاث فقه و اصول هم مراد از مسبّب (انشاء مؤثّر) همان مؤثّر نزد شارع است. بین مثال غیبت و انشاء مؤثّر هم تفاوت هست زیرا شارع بما هو شارع نمی تواند مانع تحقّق غیبت در خارج شود لذا از آن نهی می کند؛ امّا شارع بما هو شارع می تواند مانع تحقق انشاء مؤثّر نزد خودش شود به این صورت که اعتبار ملکیت ننماید. پس اساس اشکال این است که نهی از مؤثّر در نزد شارع، بی معنی است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۷:«*یمکن أنْ یفترض انَّ حصول الانتقال فی نظر العقلاء یکون مبغوضاً أیضا للشارع و إنْ لم یمضه الشارع، فلا یکفی لعدم الوقوع فی المبغوضیة انَّ الشارع لا یجعل الانتقال ما دام انَّ المعاملة صحیحة عند العقلاء بل لا بدَّ و أنْ لا یؤتی بالسبب کی لا یحصل الانتقال حتی عند العقلاء، و بهذا الاعتبار یمکن أنْ ینهی الشارع عن طبیعی المسبَّب و إنْ کان مسبباً عقلائیا*».

جواب دوم: ممکن است ملاک در ترک از سوی عبد باشد

جواب دیگر شهید صدر این است که گاهی غرض مولی در ترک انشاء مؤثّر در خارج است، امّا ترک این انشاء اگر از سوی عبد باشد ملاک دارد. یعنی برای عدم تأثیر انشاء دو راه هست: اول اینکه عبد ایجادش نکند؛ و دوم اینکه مولی اعتبار ملکیت ننماید؛ لذا ممکن است ملاک در ترک انشاء مستند به عبد باشد، و ترک مستند به مولی دارای ملاک نباشد (بلکه ترک مستند به مولی ممکن است دارای مفسده هم باشد). لذا این کار مولی لغو نیست و این کار اکل از قفا نیست[1].

این جواب صحیح است لذا این نزاع تصویر دارد.

ملازمه بین نهی از مسبّب و فساد

شارع به سه نحوه می تواند انشاء مؤثّر را حرام کند، که باید در این سه فرض به طور مستقلّ ملازمه بین نهی و فساد بررسی شود:

حرمت انشاء مؤثّر نزد شرع

اگر شارع انشاء مؤثّر نزد خودش را بر عبد حرام نماید، بین این حرمت و فساد ملازمه وجود دارد؟ در این فرض نهی با صحّت ملازمه دارد. پس ملازمه بالعکس را قبول داریم. توضیح اینکه شارع نمی تواند از انشاء مؤثّر نزد خودش نهی کند در حالیکه این انشاء فاسد باشد! زیرا قدرت شرط فعلیت هر تکلیفی است. اگر شارع انشاء مؤثّر عنده را حرام کند، یعنی فعلی را حرام کرده است که عبد قدرت بر ایجاد آن را ندارد. این فعل بر شارع قبیح است. این همان مطلبی است که ارتکاز ذهنی فخر المحقّیین بوده است.

اگر گفته شود قدرتی که شرط تکلیف است، در واجبات قدرت بر فعل، و در محرمات قدرت بر ترک است. یعنی در این بحث نیاز نیست قدرت بر فعل باشد، بلکه همین که قدرت بر ترک باشد کافی است. قدرت بر ترک هم وجود دارد زیرا عبد می تواند انشاء نکند. در پاسخ می گوییم در نظر ما اگر شخص قدرت بر ایجاد ندارد، تحریم آن فعل لغو است. مثلاً مولی نمی‌تواند بر عبد اجتماع ضدّین یا نقیضین را حرام کند! هر چند عبد قدرت بر ترک دارد یعنی می تواند جمع بین نقیضین ننماید، امّا این تکلیف لغو است. این کار لغو، برای شارع قبیح است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۲۶: «*انه یمکن افتراض انَّ الشارع یحب عدم حصول الانتقال من ناحیة عدم حصول السبب و لا یحب عدم حصوله من ناحیة عدم جعل السببیة بعد وقوع السبب خارجاً، و ذلک بأنْ یفترض وجود مفسدة فی حصول الانتقال مطلقاً سواءً وجد السبب خارجاً أو لا، و یفترض انه علی تقدیر وقوع السبب فی الخارج تثبت هناک مصلحة أقوی من المفسدة فی حصول الانتقال، و حینئذ لابدَّ للشارع أنْ ینهی عن إیجاد المسبَّب کی لاتقع المفسدة و فی نفس الوقت لابدَّ و أنْ یحکم بالانتقال عند حصول السبب أی یجعل السببیة کی لاتفوت المصلحة*».

لذا بالملازمه از نهی شارع فهمیده می شود که شارع اعتبار ملکیت نموده است، زیرا عقلاً بین اثر داشتن معامله و حکمت خداوند متعال، ملازمه وجود دارد.

ج۵۶ ۹۴/۱۰/۲۱

حرمت انشاء موثّر نزد عقلاء

اگر شارع از انشاء مؤثّر نزد عقلاء، نهی نماید، ملازمه ای بین این نهی و بطلان یا صحّت آن معامله نیست. زیرا معامله که نزد عقلاء مؤثّر است، و شارع هم می تواند برای آن عقد اعتبار ملکیت نماید یا ننماید. به عبارت دیگر در اعتبار ملکیت شارع، محذور عقلی وجود ندارد. بله در ترک انشاء توسط عبد، ملاک وجود دارد.

حرمت جامع انشاء موثّر (مؤثّر نزد شرع یا عقلاء)

اگر شارع از جامع انشاء مؤثّر (یعنی انشائی که نزد عقلاء یا شرع یا هر دو موثّر باشد) نهی نماید، ملازمه‌ای بین این نهی و بطلان یا صحّت معامله وجود ندارد. زیرا وقتی عبد می تواند انشاء مؤثّر نزد عقلاء را ایجاد کند، این عمل مقدور عبد است. پس در نهی از جامع، محذوری وجود ندارد. وقتی انشاء مؤثّر نزد عقلاء ایجاد شد، شارع می تواند اعتبار ملکیت نماید یا ننماید.

مقام سوم: نهی از اثر (تصرّف)

گاهی بر یک شیء عقد بیع انجام می شود، و شارع تصرّف در ثمن را بر بایع حرام می نماید، مانند «ثمن الکلب سحتٌ». در این موارد آیا بین نهی شارع و بطلان معامله ملازمه وجود دارد؟

شبهه وجود ملازمه این است که وقتی ثمن ملک بایع شده است، معنی ندارد که تصرّف بایع حرام باشد! یعنی هر شخص می تواند در ملک خود، تصرّف نماید (مراد اعمّ از تصرّف تکوینی و اعتباری است. تصرّف در اموال گاهی اعتباری است مانند اینکه بر آن مملوک عقد بیع انشاء نماید؛ و گاهی تکوینی است که به دو نحو استهلاکی و انتفاعی انجام می شود، مانند اینکه سیب خودش را بخورد، و یا روی فرش خودش بنشیند)، و از اینکه شارع نهی از تصرّف کرده است کشف می شود که معامله باطل بوده است و ملک شخص نشده است.

امّا عقلاً ملازمه ای بین حرمت تصرّف و بطلان معامله نیست. زیرا شارع می تواند تصرّف شخص در اموال خودش را هم حرام کند. یعنی ممکن است بایع مالک شده باشد امّا شارع از تصرّف وی در ثمن نهی نماید. به عنوان مثال اگر کسی قسم بخورد یا نذر نماید بر عدم تصرّف در اموالش (یا یک مال از اموالش مانند عبایش)، شارع تصرّف وی را حرام نموده است. در این مورد هر چند مالک هست امّا حقّ تصرّف ندارد. همینطور وقتی

حجر می شود از تصرّفات اعتباری منع شده است. البته تصرّفات تکوینی می تواند انجام دهد. به هر حال عدم جواز تصرّف، کاشف از عدم مالکیت نیست.

البته در جایی که دلیل حرمت تصرّف دلیلی لفظی باشد، ملازمه عرفیه بین حرمت تصرّف و بطلان معامله وجود دارد. مانند «ثمن الکلب سحتٌ» که مدلول التزامی عرفی آن بطلان معامله است، زیرا نوعاً حرمت تصرّف در این موارد موجب اطمینان به بطلان معامله می شود. امّا اگر دلیل حرمت تصرّف لبّی باشد، مدلول التزامی ندارد تا بطلان معامله ثابت شود.

به هر حال این ملازمه عرفیه خارج از محلّ بحث است، زیرا بحث ما در ملازمه عقلیه در مقام ثبوت است.

الجهة الثالثة: بحث اثباتی

تمام مباحث مطرح شده در مورد اقتضاء نهی از معامله بر فساد، مباحث ثبوتی می باشند. امّا از دلیل چگونه استظهار می شود، و نهی از یک عقد ظاهر در نهی از سبب است یا مسبّب یا اثر، و نهی از مسبّب ظاهر در نهی از انشاء مؤثّر نزد شرع است یا نزد عقلاء یا نزد هر دو؟

ظهور نهی در نهی از انشاء مؤثّر نزد عقلاء

در شرع نهی هایی از معاملات مانند نهی از بیع ربوی، نهی از قرض ربوی، نهی از بیع میتة، و مانند آن وجود دارد. در این موارد نهی ظهور در نهی از مسبّب دارد، زیرا همانطور که گفته شد این الفاظ نامِ انشاء مؤثّر هستند که همان مسبّب است.

اکنون سوال این است که در این موارد ظهور نهی در انشاء مؤثّر نزد چه کسی است؟ ظهور نهی در این موارد، نهی از انشاء مؤثّر نزد عقلاء است. زیرا این الفاظ نام برای انشاء مؤثّر نزد عقلاء هستند و این الفاظ قبل از شرائع هم نزد عرفی نام برای انشاء عقود هستند.

ظهور نهی در نهی مولوی

در موارد نهی ظهور در ارشادیت دارد یا مولویت؟ اگر قرائن مقامی یا مناسبات حکم و موضوع نباشد، نهی ظاهر در مولویت است. به عبارت دیگر اگر قرائن لفظی یا غیر لفظی نباشد (قرینه غیر لفظی مانند اینکه نهی در حیطه مولویت مولای عرفی نباشد)، در این صورت حمل بر نهی مولوی می شود. به عنوان مثال اگر شارع بگوید «لاتبع الخمر»، این نهی ظاهر در این است که انشاء بیع خمر، مانند کذب حرام است.

اثبات صحّت معامله

امّا آیا این معامله صحیح است؟ در نزد مشهور فقهاء در این موارد رجوع به عموماتی مانند «اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البیع» شده و حکم به صحّت معامله می شود زیرا دلیل اول دلالت بر صحّت هر معامله ای که نزد عقلاء صحیح باشد، دارد؛ و حلّیت در «احلّ الله البیع»، بر مبنایی که حلّیت وضعی است، دلالت بر صحّت دارد. پس وقتی ملازمه بین حرمت و بطلان انکار شود، به این ادلّه لفظی برای اثبات صحّت تمسّک می شود (اصالة الفساد معامله هم در شبهات حکمیه است و همان استصحاب عدم ملکیت است. امّا به وجود دلیل لفظی در مقام، نوبت به آن نمی رسد)، که همان ادلّه امضاء هستند.

بله اگر دلیل دیگری بر بطلان معامله نزد شارع باشد، مقیّد این ادلّه عامّ می شود. به عنوان مثال «ثمن الکلب سحتٌ» ملازمه عرفیه با بطلان معامله دارد، و مدلول التزامیه عرفیه آن بطلان معامله است. این دلیل موجب تخصیص «اوفوا بالعقود» و «احلّ الله البیع» می شود.

این ابحاث در نهی از معاملات، بنا بر مبنای مشهور است. امّا بر مبنای ما اصلاً این مباحث پیش نمی آید.

ج۵۷ ۹۴/۱۰/۲۲

تنبیه: اقتضاء نهی بنابر نظر مختار در معاملات

با توجه به مبنای ما در معاملات، بحث اقتضاء نهی از معامله بر فساد، موضوع نمی یابد. همانطور که گفته شد در نظر مشهور دو دستگاه معاملاتی شرعی و عقلائی وجود دارد. با توجه به این مبنی، دو نوع بیع وجود خواهد داشت: بیع شرعی که همان بیع صحیح نزد شرع است؛ و بیع عقلائی که همان بیع صحیح نزد عقلاء است؛ و دو نوع عقد، و دو نوع مالیت هم خواهیم داشت. فقیه به دنبال معاملات شرعی است و اگر از معاملات عقلائی سخن می گوید برای این است که با مقدماتی به معامله شرعی برسد.

نظر مختار در معاملات: معامله عقلائی بالمعنی الاخصّ

این مبنای مشهور را قبول نداریم، زیرا چیزی به نام معاملات عقلائی نداریم تا این تقسیم پیش آید (یعنی اینگونه نیست که تمام عقلاء در معاملات روشی واحد داشته باشند و همه عقلاء بما هم عقلاء یک روش در انجام معاملاتشان داشته باشند). بلکه ما مجموعه ای از عرف های متفاوت داریم که بر اساس قوم و جغرافیا و دین و مذهب و غیره به وجود آمده اند. این مجموعه مشترکات و مختلفاتی دارند. در کلیات نوعاً اشتراک هست مثلاً

معاوضه اموال در تمام عرف ها هست. یا بحث ازدواج و نکاح در تمام عرف ها هست که آثاری بر این ازدواج مترتّب می شود. البته شاید کلیات این معاملات مشترک باشند یعنی ممکن است حتی برخی عرف ها معاوضه هم نداشته باشند. امّا در جزئیات تفاوت فراوانی هست حتی اینگونه نیست که اکثر عرف ها مشترک باشند مثلاً در شرائط معاوضه و شرائط عوضین حتی اکثر عرف ها هم مشترک نیستند.

این دستگاه معاملاتی یک عرف، اگر از طرف سائر عرف ها مورد احترام باشد یعنی به آن ترتیب اثر دهند، این معامله «معامله عقلائی» می شود. به عنوان مثال اگر در یک عرف، ازدواج با محارم صحیح باشد، و سائر عرف ها هم به این قانون احترام بگذارند یعنی آن زن را شوهر دار محسوب کنند، این نکاح عقلائی می شود. البته نه اینکه سائر اعراف هم این کار را انجام دهند، امّا ترتیب اثر می دهند. پس معامله عقلائی معامله ای است که در یک عرف هست و سائر عرف ها هم در دائره آن عرف، ترتیب اثر می دهند. مثال اینکه اگر در یک عرف با مرگ شخص اموالش به پسر همسایه می دهند، و سائر عرف ها هم احترام می گذارند یعنی اگر بخواهند آن مال را بخرند، از پسر همسایه می خرند، این معامله «ارث عقلائی» می شود[1]. امّا اگر معامله ای که در یک عرف وجود دارد، مورد احترام سائر عرف ها نباشد، این معامله عقلائی نیست. به عنوان مثال اگر در یک عرف پسر مملوک پدر محسوب شود، امّا این ملکیت در سائر عرف ها مورد احترام نباشد یعنی پسر را از پدرش خریداری نکنند (معمولاً در جایی که یک معامله موجب تضییع حقوق دیگران شود، سائر عرف ها به این معامله احترام نگذاشته به آن ترتیب اثر نمی دهند)، این معامله غیر عقلائی است.

ضابط معامله عقلائی

با توجه به توضیح مذکور، ضابط عقلائی شدن یک معامله، این است که در یک عرف معامله انجام شده و رائج باشد، و بیشتر عرف های دیگر به آن احترام گذاشته و ترتیب اثر دهند. برای تشخیص این ضابط (که معامله موجود در یک عرف خاصّ در بیشتر عرف ها مورد احترام است) باید به ارتکاز خود مراجعه کنیم زیرا این امور بدون دلیل شکل نگرفته اند. به عنوان مثال اگر معامله ای در یک عرف خاصّ، موجب تضییح حقوق دیگران شود، از طرف سائر عرف ها مورد احترام نیست. به عنوان مثال اگر در یک عرف، پسر می تواند با خاله خودش ازدواج کند، در این صورت سائر عرف ها هم به این احترام می‌گذارند زیرا این امر موجب تضییح حقوق نیست و معمولاً عرف ها دخالت در این امور از عرف دیگر نمی‌کنند.

---

۱. در دو جا به عقلاء مراجعه می شود: در معاملات بالمعنی الاعمّ؛ در حُسن و قُبح؛

با توجه به این ضابط، اینکه گفته می شود یک معامله نزد شرع باطل است و نزد عقلاء صحیح است، کلام صحیحی نیست. به عنوان مثال گفته شده است بیع خمر نزد عقلاء صحیح است امّا نزد شرع باطل است. این کلام صحیح نیست، زیرا اگر معامله خمر در عرف مسلمین باطل باشد، نزد تمام عقلاء باطل خواهد بود. به عبارت دیگر اگر یک معامله در یک عرف خاصّ باطل باشد، نزد همه عقلاء باطل است، مانند بیع خمر؛ و اگر یک معامله در یک عرف خاصّ صحیح باشد در نزد عقلاء صحیح است، مانند ازدواج موقّت که در عرف مسلمین صحیح است لذا نزد جمیع عقلاء صحیح است یعنی در عرف های دیگر هم این زن را مزدوج محسوب می کنند.

این وجدان ماست که در عرف های مختلف یک دستگاه معامله ای واحد نداریم. مثلاً در برخی کشورها مالک زمین نمی شوند، و در برخی کشورها مالک زمین می شوند و تا مرکز کره زمین مالک هستند. پس معامله عقلائی، آن معامله ای نیست که در بین تمام عقلاء وجود داشته باشد، زیرا چنین معامله ای در خارج وجود ندارد. امّا در معاملات عرف های مختلف دو قسم معامله هست: یک قسم معامله مورد قبول سائر عرفها؛ و دوم معامله ای که نزد سائر عرف ها مورد قبول نیست. در نظر ما، معامله رائج در یک عرف خاصّ که مورد احترام سائر عرف ها می باشد، «معامله عقلائی» است.

نهی شارع از معامله عقلائی

شارع در قبال این معاملات که در عرف و جامعه وجود دارد، دو کار می تواند انجام دهد: اول اینکه این معاملات را تکلیفاً حرام نماید، و دوم اینکه از نظر وضعی تصرّف نماید.

حکم شارع به حرمت تکلیفی معامله

همانطور که گفته شد، ملاک معاملات عقلائی این است که اولاً در یک عرف خاصّ رائج باشد و ثانیاً از طرف سائر عرف ها هم مورد احترام باشد.

انشاء در هر معامله، فعل افراد است. اگر شارع یک معامله را تحریم نماید، آن فعل حرام می شود. گاهی این تحریم شارع در ملاک معاملات عقلائی تأثیر گذار است و گاهی تأثیر گذار نیست. یعنی گاهی این تحریم شرعی، در اذهان مسلمین اثر کرده و موجب می شود در عرف مسلمین، آن معامله ترک شود. در این صورت این معامله شرط اول معامله عقلائی را ندارد، لذا باطل خواهد بود. به عبارت دیگر نزد عقلاء هم باطل خواهد بود؛ امّا گاهی این تحریم شرعی، در اذهان مسلمین اثری نگذاشته و آن معامله همچنان در عرف مسلمین رائج است. در این صورت آن معامله نزد مسلمین صحیح بوده، و نزد عقلاء هم صحیح خواهد بود.

در نتیجه از جهت نهی شارع و حرمت تکلیفی، این معامله باطل نخواهد بود.

حکم شارع به بطلان معامله

در مواردی از معاملات، شارع حکم به بطلان معامله نموده است. این حکم به بطلان، در عصر تشریع یعنی یعنی ابتدای بعثت تا رحلت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله، رخ داده است. در تمام موارد، حکم به بطلان از ناحیه پیامبر صلّی الله علیه و آله بوده است، لذا ممکن است ایشان به عنوان شارع حکم به بطلان نموده باشند و ممکن است به عنوان حاکم و ولی این حکم را کرده باشند.

گاهی حکم به بطلان شرعی، در بین مسلمین اثر کرده و موجب شود این معامله در بین مسلمین رائج نباشد. در این موارد این معامله نزد عقلاء هم باطل خواهد بود. به عنوان مثال وصیت زائد بر ثلث، در بین مردم صحیح بوده است. وقتی پیامبر منع از این وصیت نموده اند و فرموده اند این معامله را امضاء نمی کنم، یعنی حکم به بطلان این معامله نموده است. بعد در بین مسلمین این وصیت ترک شده است. در این صورت این وصیت نزد عقلاء هم باطل است. همانطور که اگر معامله را شارع صحیح بداند و نزد مسلمین رائج شود، نزد عقلاء هم صحیح خواهد شد. مانند خیار مجلس که در عرف آن زمان، وجود نداشته است، امّا پیامبر صلّی الله علیه و آله حکم به وجود چنین خیاری در معامله نموده اند. این حکم، موجب شده است بین مسلمین رائج شود، لذا در نزد عقلاء هم خیار مجلس صحیح خواهد بود. مثال دیگر خیار حیوان است که در نظر مشهور در بین مردم رائج نبوده است و توسط ایشان جعل شده است. بعد از جعل ایشان در بین مسلمین رایج شده است. لذا اعمال خیار حیوان نزد عقلاء هم صحیح است.

و گاهی حکم به بطلان توسط شارع، نزد مسلمین اثر نگذاشته و به هر جهتی مسلمین آن معامله را انجام داده اند. یعنی بعد از حکم به بطلان توسط شرع، باز هم معامله بین مسلمین رائج مانده است. در این صورت این معامله نزد عقلاء هم صحیح است. به عنوان مثال فرض شود که بطلان وصیت بر زائد از ثلث، بین مسلمین رائج نشود، در این صورت وصیت بر زائد، نزد عقلاء هم صحیح است.

به عبارت دیگر اگر این حکم به بطلان توسط شرع، موجب شود ملاک معامله عقلائی از بین برود، در این صورت این معامله نزد عقلاء هم باطل خواهد بود. و اگر موجب از بین رفتن ضابطه معامله عقلائی نشود، معامله نزد عقلاء صحیح خواهد بود.

فتوای فقیه در مواردی که حکم شرعی به بطلان هست

امّا موقف فقیه چگونه باید باشد؟ فقیه با مراجعه به ادله این معامله را باطل می داند؛ و با مراجعه به عقلاء این معامله را صحیح می داند. فقیه این احتمال را می دهد که این کار پیامبر از باب ولایت است نه تشریع (اگر حکمی ولایی باشد، نیاز به امضاء امام بعد دارد)، در این حال چه فتوایی بدهد؟

ج۵۸ ۹۴/۱۰/۲۳

مقدمه: معامله صحیح نزد عقلاء و بطلان شرعی

گفته شد برای عقلائی شدن یک معامله که در عرف خاصّی موجود است، باید سائر عرف ها هم به این معامله احترام گذارند. این احترام وقتی محقّق می شود که این معامله اولاً با حقوق دیگران، و ثانیاً با حقوق بشر و انسانی، تزاحم نداشته باشد. به عنوان مثال اگر در یک عرف شوهر مالک همسر باشد، این ملکیت نزد سائر عرف ها محترم نیست (مثلاً افراد سائر عرف ها این زن را از همسرش نمی خرند) زیرا این با حقوق انسانی تزاحم دارد، هر چند با حقوق دیگران تزاحم ندارد (زیرا آن زن هم جزء همین عرف است که مالکیت شوهر نسبت به زن را قبول کرده است).

همینطور گفته شد که مشهور دو دستگاه عقلائی و شرعی برای معاملات قائلند. ظاهراً دلیل این مبنای فقهاء این است که در مورد حُسن و قُبح در بین عقلاء اشتراک وجود دارد، لذا این مطلب را به دستگاه معاملاتی هم سرایت داده اند، و در معاملات هم یک قسم معاملات مشترک بین عقلاء قائل شده اند. امّا بنا بر نظر مختار یک دستگاه معاملاتی مشترک بین تمام عقلاء وجود ندارد.

شارع می تواند پاره ای از معاملات را تکلیفاً تجویز یا حرام کند. همانطور که در افعال انسان این کار را انجام داده است که مثلاً شرب خمر حرام است امّا شرب سرکه حرام نیست. لذا ممکن است بیع خمر یا میته تحریم شود که این امر اشکالی ندارد. همینطور شارع می تواند حکم به بطلان یک معامله نماید. در این صورت اگر در بین مسلمین این معامله باطل باشد، نزد عقلاء هم باطل خواهد بود.

امّا اگر علی زغم حکم شارع به بطلان، مسلمین این معامله را انجام داده و صحیح بدانند (عرف مسلمین به دلائلی ممکن است از حکم شرع به بطلان، تبعیت نکنند. مثلاً حکم شرعی به دست آنها نرسیده است، و یا عرفی از مسلمین هستند که لاابالی می باشند)، یعنی بین عرف مسلمین و شارع اختلاف پیدا شود، چه باید کرد؟ به عنوان مثال وصیت زائد بر ثلث را شارع باطل دانسته است، امّا در عرف مسلمین هنوز وصیت بر زائد از ثلث کردن شائع و رائج است و آن را صحیح می دانند. در این صورت این وصیت، نزد عقلاء هم صحیح است. همینطور اگر شارع یک معامله را صحیح بداند امّا در عرف مسلمین آن معامله باطل باشد، مثلاً ازدواج دوم نزد مسلمین رائج نباشد

(به دلیل اینکه حکم به آنها نرسیده است، و یا معتقدند این حکم مقطعی بوده و مربوط به زمان گذشته است)، در این صورت این ازدواج نزد عقلاء هم به تبع عرف مسلمین باطل می باشد.

حکم فقیه در مورد این معامله

در این موارد معلوم است که حکم معامله نزد عقلاء غیر از حکم معامله نزد شارع است. امّا موقف فقیه باید چگونه باشد؟ برای جواب این سوال باید بررسی کرد که مراد شارع از اینکه این معامله باطل است، چه می باشد:

الف. اگر مراد این است که این عقد حرام تکلیفی است؛ این خلف فرض است زیرا در فرض ما شارع حکم به بطلان نموده است نه تحریم تکلیفی.

ب. اگر مراد این است که در مورد تنفیذ این معامله از نظر شرع، وجوبی نیست، یعنی سائر معاملات وجوب تنفیذ دارند، امّا این معامله ندارد؛ به عبارت دیگر مراد این است که نزد شارع موصی له مالک نیست، در این صورت باید گفته شود عقلاء برای وی اعتبار ملکیت می کنند، امّا شارع برای وی اعتبار ملکیت نمی کنند. امّا باید توجه شود حکم وضعی بدون بازگشت به حکم تکلیفی، اثری ندارد. بلکه شارع فقط در دائره احکام تکلیفی، واجب التبعیة می باشد (یعنی همانطور که صحّت عقلائی و تمام احکام وضعی عقلائی، اگر به حکم تکلیفی برنگردد لغو خواهد بود، حکم وضعی شارع هم اگر به حکم تکلیفی برنگردد لغو خواهد بود).

ج. اگر مراد این است که در این مال، ورثه می توانند تصرّف کنند، امّا موصی له نمی تواند تصرّف کند؛ در این صورت این حکم وضعی به حکم تکلیفی برمی گردد. در این صورت باید گفت این تصرّف نزد شارع حرام خواهد بود و نزد عقلاء جائز خواهد بود.

امّا این احتمال هم مانند دو احتمال قبل نمی تواند مراد شارع باشد، و دلیل این مطلب اختلافی است که بین نظر مختار و مشهور وجود دارد.

شریعت تابع ظلم و عدل است

نزاع در این است که آیا عدل و ظلم تابع شریعت است یا شریعت تابع عدل و ظلم است؟ توضیح اینکه در مورد حُسن و قُبح، اختلافی بین اشاعره و بین امامیه و عدلیه وجود دارد. اشاعره قائلند قبل از حکم شرع، افعال الهی متّصف به حُسن و قُبح نمی شوند، امّا بعد حکم شارع متّصف می شود. به خلاف امامیه و عدلیه که قائلند افعال قبل از حکم شرعی هم متّصف به حُسن و قُبح می شوند و تابع حُسن و قُبح هستند. امّا در مورد تشریع خداوند تفاوت وجود دارد. از کلام فقهاء برداشت می شود که ظلم و عدل را تابع حکم الهی می دانند. به عنوان

مثال اگر زید اذن دهد که سیبش را بخوریم این خوردن قبیح نیست. امّا اگر اذن ندهد قبیح است. در این مثال وقتی زید اذن نداده است، اگر شارع (یعنی مالکِ مالک سیب) اذن دهد، خوردن سیب قبیح نیست.

این نظر مشهور است. یعنی تشریع خداوند قبل از تشریع، متّصف به قبح نیست. و وقتی تشریع انجام گرفت این تشریع موجب می‌شود این عمل از قبح خارج شود (البته این نظر را صریحاً بیان نکرده اند بلکه از کلمات مشهور در ابواب مختلف، به دست می آید). امّا در نظر ما، تشریع شارع هم تابع ظلم و عدل است. یعنی اگر خوردن سیب بدون اذن زید قبیح باشد، شارع اصلاً اذن نداده و تشریع جواز اکل نمی کند. زیرا شریعت تابع ظلم و عدل است. البته نزاع بین ما و مشهور صغروی است، یعنی هر دو طرف قبول دارند که اذن شارع بر انجام عمل قبیح هم قبیح است. امّا مشهور می گویند اگر خداوند اذن دهد، خوردن سیب واقعاً ظلم نیست، و قبیح نمی باشد. امّا در نظر ما خوردن سیب قبیح است لذا شارع اذن نخواهد داد.

این نکته هم باید مورد توجه قرار گیرد که شارع در دائره احکام و مولویت خودش می تواند اذن دهد. به عبارت دیگر این اذن موجب می شود قُبح عمل زائل شود. به عنوان مثال اگر شارع در ظرف جهل، به مکلف اذن ارتکاب عمل دهد، این عمل واقعاً قبیح نیست.

داعی شارع از بطلان معامله

در نتیجه بنا بر نظر مشهور شارع می تواند به ورثه اذن دهد که در ملک عقلائی دیگری تصرّف نماید! امّا بنا بر نظر ما، شارع چنین اذنی نمی دهد زیرا شریعت تابع عدل و ظلم است (البته حکم به عدم تصرّف موصی له اشکالی ندارد، و بنا هر دو مبنا شارع می تواند موصی له را از تصرّف منع نماید. زیرا شارع نسبت به افعال مسلمین حقّ مولویت دارد).

به هر حال با توجه به اینکه در نظر مختار، مراد شارع از بطلان معامله هیچ یک از سه احتمال نمی تواند باشد، پس مراد شارع چیست؟

داعی شارع از انشاء بطلان این معامله (یعنی حکم وضعی شارع به بطلان این معامله)، می تواند خروج این معامله از تحت معاملات عقلائی شود، تا این معامله واقعاً باطل شود (همانطور که داعی شارع از انشاء صحّت معامله می تواند ورود این معامله تحت معاملات عقلائی شود، تا واقعاً صحیح شود).

فقیه می تواند فتوای فرهنگ ساز دهد

حکم فقیه هم این خواهد شد که تصرّف وارث در مال زائد بر ثلث که وصیت شده است، حرام است. زیرا ادلّه حرمت تصرّف در ملک غیر به معنای عرفی است یعنی تصرّف در ملک عقلائی دیگران، که شامل این تصرّف هم می شود. امّا تصرّف موصی له، دلیل بر حرمت ندارد زیرا ملک عقلائی دیگران محسوب نمی شود.

البته فقیه برای فرهنگ سازی و ترویج یک معامله، می تواند در کتب فقهی بنویسد «این معامله نزد شریعت باطل است». در این صورت اگر در بین مقلّدین این فقیه، این معامله باطل شود نزد عقلاء هم باطل خواهد بود.

ج۵۹ ۹۴/۱۰/۲۶

المقصد الثالث: المفاهیم

بحث در مورد مفاهیم در فصولی انجام می شود. قبل از ورود به این فصول، به عنوان مقدمه حقیقت مفهوم را توضیح می دهیم. یعنی اگر مفهوم وجود داشته باشد، حقیقت آن را توضیح می دهیم:

المقدمة: حقیقة المفهوم

در علم اصول لفظ تقسیم به لفظ مفرد و لفظ مرکب شده است. لفظ مفرد مانند «زید» و لفظ مرکب مانند «کتاب زید» می باشد. لفظ مرکب هم تقسیم به تامّ و ناقص شده است. لفظ مرکب تامّ «کلام» است، مانند «زید عادل» و «اکرم زیدا».

مدلول منطوقی و مفهومی

مدلول کلام در اصول تقسیم به منطوق و مفهوم شده است. در نظر قائلین به مفهوم جمله «ان جائک زیدٌ فاکرمه» دو مدلول منطوقی و مفهومی دارد. مدلول منطوقی «اکرام زید هنگام آمدن» است، و مدلول مفهومی «عدم اکرام زید هنگام نیامدن» است. مدلول منطوقی یعنی مدلولی که از «ما تلفظ به» و «ما نطق به» فهمیده می شود. به خلاف مدلول مفهومی که از «ما نطق به» فهمیده نشده است امّا از کلام فهمیده شده است.

مفهوم نه مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی

منطوق همان مدلول مطابقی کلام است. امّا مفهوم که مضمون خودِ کلام نیست، مدلول مطابقی هم نیست. مدلول التزامی هم مدلولی است که در مقام ثبوت با مضمون کلام ملازمه دارد. به عبارت دیگر مدلول التزامی در علم اصول مفهومی است که در صدق با منطوق ملازمه دارد[۱]. اگر بین آنها ملازمه عقلیه باشد «دلالت التزامی عقلیه» خواهد شد، و اگر ملازمه عرفیه باشد «مدلول التزامی عرفیه» خواهد بود.

با توجه به این تعریف مفهوم، مدلول التزامی کلام هم نیست. زیرا بین مدلول مطابقی و التزامی نه ملازمه عقلی وجود دارد و نه ملازمه عرفی وجود دارد:

ملازمه عقلی وجود ندارد، زیرا محذوری نیست که دو وجوب جعل شود یک وجوب بر «اکرام زید عند المجیء» و یک وجوب بر «اکرام عند عدم المجیء»، و هیچ محذور عقلی در این دو وجوب نیست.

ملازمه عرفیه هم وجود ندارد زیرا در نظر عرف هیچ محذوری نیست که دو وجوب اکرام باشد یکی عند المجیء و دیگری عند عدم المجیء؛ علاوه بر اینکه اگر ملازمه عرفی باشد باید جمله «یجب اکرام زید عند مجیئه» هم مفهوم داشته باشد، در حالیکه کسی قائل به مفهوم برای این جمله نیست! به عنوان مثال بین «شرب خمر» و «اشراب خمر» ملازمه عرفیه وجود دارد لذا به هر صیاغتی و با هر جمله ای حرمت شرب خمر فهمیده شود، دلالت التزامی آن حرمت اشراب خمر خواهد بود یعنی «یحرم شرب الخمر» هم دلالت التزامی بر حرمت اشراب خمر دارد[۲].

---

۱. اینکه گفته شده دلالت التزامی «دلالت بیّن بالمعنی الاخصّ» است، کلام صحیحی نیست زیرا این تقسیم در علم منطق که بحث در مورد دلالت الفاظ یعنی دلالت تصوریه است، بیان شده است. امّا در علم اصول بحث از مدلول کلام یعنی «دلالت تصدیقیه» است که تفاوتی بین «بیّن» و «غیر بیّن» نیست، لذا اصولیون این تقسیم را در علم اصول انجام نداده اند. این اشتباه اصطلاح منطقی و اصولی است. در اصطلاح اصول مدلول التزامی حجّت است ولو ملازمه موجود، با استدلال طولانی ثابت شود.

۲. مفهوم هرگز نمی تواند مدلول تضمنی باشد. زیرا «دلالت» همان انتقال از ادراکی به ادراک دیگر است. ادراک اول «دالّ» و ادراک دوم «مدلول» است. مدلول می تواند «تصور» یا «تصدیق» یا «نسبت» باشد. اگر مدلول یک تصور باشد «دلالت تصوریه» است، و اگر مدلول یک تصدیق باشد «دلالت تصدیقیه» است. دلالت الفاظ در علم منطق فقط «دلالت تصوریه» است که به سه قسم «مطابقی» و «تضمنی» و «التزامی» دارد. امّا در علم اصول بحث از دلالت در مورد هر سه قسم یعنی «دلالت تصوریه» و «دلالت تصدیقیه» و «دلالت نسبیه» می باشد. و در بحث مفهوم بحث در دلالت کلام است که یک مدلول تصدیقی دارد، لذا بحث فقط در «دلالت تصدیقیه» است. در دلالت تصدیقی «دلالت تضمنیه» وجود ندارد. اگر مدلول داخل مضمون کلام باشد «دلالت مطابقی» است، و اگر خارج مضمون کلام باشد «دلالت التزامی» است.

انظار اصولیون در حلّ مشکل

به هر حال اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد که مشهور قائلند، این مدلول چه سنخ مدلولی است؟ مدلول مطابقی قطعاً نیست. مدلول التزامی هم نیست نه عقلی و نه عرفی؛ چگونه می توان مدلولی برای کلام تصور کرد که نه مطابقی است و نه التزامی است؟

اصولیون از طرفی قائل به وجود این مفهوم شده اند، و از طرفی معلوم است که مفهوم، مدلول مطابقی یا التزامی نیست، لذا دچار مشکل شده اند. یعنی بالوجدان این مدلول فهمیده می شود امّا از سنخ مطابقی یا التزامی نیست!

برخی برای برطرف کردن این اشکال، فرموده اند مفهوم، مدلول التزامی هست امّا غیر از مدالیل التزامی دیگر می باشد، امّا توضیحی در مورد تفاوت بین مفهوم و سائر مدالیل التزامی نداده اند.

برخی هم مانند مرحوم آخوند به صورت مبهم فرموده اند که مفهوم، لازمه خصوصیت مضمون کلام است، و توضیحی نداده اند که چه خصوصیت است که این لازمه را دارد.

برخی هم مانند شهید صدر فرموده اند مفهوم، لازمه خودِ کلام است زیرا با تغییر موضوع هم مفهوم وجود دارد، امّا ولو این کلام صحیح باشد، مشکل را حلّ نکرده است. به هر حال مفهوم، مدلول التزامی است یا مطابقی؟

به عبارت دیگر این مطلب ایشان، بیان یک خصوصیت است نه حلّ مشکل مذکور. مثلاً اگر بحث در مورد حقیقت انسان است، نمی شود گفت حقیقت انسان این است که هر جا اکسیژن هست انسان هم هست! این بیان خصوصیت انسان است نه توضیح حقیقت انسان.

اشکال واحد به تمام بیانات در مورد مفهوم

اشکال تمام این کلمات از بیان نظر مختار معلوم می شود. یک نقد مشترک همه اقوال این است که مشهور به دنبال مدلولی برای خودِ کلام بوده اند. امّا مفهوم، ملازمه با خودِ کلام ندارد.

در هر کلام یک «لفظ» وجود دارد و یک «تلفظ» وجود دارد. زیرا نمی شود کلامی باشد امّا تکلم نباشد. اصولیون گمان کرده اند مفهوم، مدلولی است که از کلام استفاده می شود، در حالیکه ربطی بین لفظ و مفهوم نیست. اگر مفهوم را قائل شویم از تلفظ فهمیده می شود. اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، از تلفظ به جمله شرطیه فهمیده می شود.

ج۶۰ ۹۴/۱۰/۲۷

در جلسه قبل گفته شد اصولیون برخی از کلام ها را دارای دو مدلول می دانند. به عنوان مثال جمله شرطیه یک مدلول منطوق دارد، و یک مدلول مفهومی دارد. سپس در مورد حقیقت مدلول مفهومی بحث نموده اند، و با این اشکال مواجه شده اند که مدلول مفهومی، نه دلالت مطابقی کلام است و نه مدلول التزامی کلام است. زیرا ملازمه ای بین «وجوب اکرام عند المجیء» و بین «عدم وجوب عند عدم المجیء» وجود ندارد. پس حقیقت مدلول مفهومی چیست؟ در مورد این سوال بحث و گفتگو شده است که هر نظری که ارائه شده است، اصولیون بعدی وارد نقد و اشکال در آن نظر شده اند که نقدها وارد است.

گفتیم اشکال واحد به همه این بیانات و تقاریب وارد است که گمان کرده اند مفهوم، مدلول «کلام» است؛ در حالیکه مفهوم مستفاد از «فعل گفتاری تکلم» است. باید توضیح داده شود که اگر قائل به مفهوم باشیم چگونه از فعل گفتاری به مفهوم می رسیم:

نحوه دلالت فعل گفتاری بر مفهوم

برای توضیح نحوه دلالت فعل گفتاری بر مفهوم نیاز است، سه مقدمه بیان شود:

مقدمه اول: حقیقت لفظ

در حکمت لفظ را کیف محسوس می دانند. این کیف همان صوت معتمد بر مخارج حروف است، که عارض بر هوا می شود. اگر قوّة سامعة در مجاورت این کیف باشد آن را احساس و ادراک می کند.

امّا در علم جدید وجود لفظ یا صوت در خارج به عنوان عارضی بر هوا، مورد انکار است. لفظ تنها حرکت و تموّج هوا است. یعنی وقتی شخص تلفظ می کند در هوای مجاور دهان وی یک حرکت برای هوا ایجاد می‌شود، بدون اینکه کیفی به وجود آید. این امواج و حرکت هوا وقتی به گوش برسد ادراک می شود. این ادراک یک کیف نفسانی است.

به هر حال در باب دلالت الفاظ، دالّ فقط همان کیف مسموع است که در افق نفس است. یعنی لفظ چه کیف محسوس باشد چه حرکت هوا باشد، دالّ نیست بلکه دالّ همان ادراک موجود در افق نفس است. به عبارت دیگر حکماء هم که لفظ را کیف عارض بر هوا می دانند، لفظ را دالّ نمی دانند.

مقدمه دوم: حقیقت تلفظ

امّا تلفظ، فعل لافظ است، که از مقوله عرض است و «ان یفعل» می باشد. تلفظ عرضی است که عارض بر متکلم می شود. یعنی معروض تلفظ، هوا یا ذهن نیست.

تلفظ اصطلاحاً «فعل گفتاری» است، بر خلاف نشستن و خوردن که فعل گفتاری نیستند. وقتی تلفظ به یک لفظ می شود، این فعل مصداقی برای مفهوم «تلفظ» است.

مقدمه سوم: گاهی تلفظ به لفظ خاصّ، مصداق برای مفهوم دیگری می شود

هنگامی که شخص تکلم می کند، این فعل گفتاری وی مصداقی برای مفهوم «تلفظ» می باشد. امّا گاهی مصداق برای مفهوم دیگری هم هست. در الفاظ، دلالت وجود دارد. یعنی از ادراک یک لفظ به ادراک دیگر انتقال رخ می دهد. ادراک دوم همان مدلول است. در علم اصول مدلول فقط می تواند تصور یا تصدیق یا نسبت باشد. نسبت در علم منطق نیست، و فقط اصولیون آن را اضافه نموده اند. در باب معانی حروف، مدلول را یک نسبت می دانند. این دلالت لفظ دلالتی وضعی است، یعنی بر اساس یک قرارداد است. اگر وضعی در کار نباشد، دلالتی هم نیست. گاهی این تلفظ به الفاظ علاوه بر اینکه موجب انتقال به مدرک دیگر می شود، موجب این نیز می شود که فعل ما مصداق برای مفهومی دیگری شود که قبلاً مصداق آن نبوده است. به عنوان مثال اگر کسی کلاه از سرش بردارد این فعل فقط مصداقی برای مفهوم «کلاه برداشتن» است. امّا وقتی در یک عرف به این فعل عنوان احترام معرفی شود، در طول این قرارداد اجتماعی این فعل علاوه بر اینکه مصداق کلاه برداشن است مصداق برای مفهوم «احترام» هم خواهد بود.

در بحث الفاظ هم این مطلب وجود دارد مثلاً وقتی هیئت امر وضع برای طلب شد، این فعل گفتاری علاوه بر فعل گفتاری بودن، مصداقی برای مفهوم «طلب» هم هست. همینطور در استفهام و تمنّی و ترجّی و مانند این امور، و در مورد اخبار هم همین فعل گفتاری حقیقةً مصداقی برای مفهوم «اخبار» می شود. وقتی گفته می شود «جاء زید» متکلم خبر داده است از آمدن زید، این اخبار از آمدن مدلول این کلام است؟ واضح است که مدلول این کلام، اخبار نیست. بلکه این فعل گفتاری مصداقی برای اخبار است. متکلم اخبار را ایجاد می کند و ذهن مخاطب آن را شناسایی می کند. از این جمله فقط یک تصور در ذهن می آید و حتی اگر مخاطب تصدیق به آن هم نماید، این مدلول اخبار نیست. یعنی یک تصور این جمله هست؛ یک تصدیق به مفاد جمله است؛ و یک تصدیق به اخبار متکلم از آمدن زید است؛ از بین این سه امر فقط مطلب اول مدلول کلام است. تصدیق به آمدن زید مدلول نیست زیرا در بسیاری از موارد خبری شنیده شده امّا تصدیق نمی شود. و مطلب سوم هم شناسایی

ذهن از فعل گفتاری است. به عنوان مثال در جمله «زید عادل» اگر مخبر کسی باشد که دروغ نمی گوید و اشتباه نمی کند، ذهن نتیجه می گیرد که زید عادل است و تصدیق به این قضیه می کند. البته اگر این دو تصدیق اولی ظنّی باشد، اذعان ذهن هم ظنّی خواهد بود.

تعلیق «تلفظ» به قید، دلالت بر مفهوم دارد

با توجه به مقدمات مذکور، به اصل بحث یعنی نحوه دلالت تلفظ بر مفهوم می پردازیم. وقتی مولی از عبد طلبی به واسطه فعل گفتاری می کند، به سه نحو می تواند طلب نماید:

الف. طلب مطلق: یعنی بدون هیچ قیدی طلب کند مانند «اکرم زیداً»؛

ب. طلب تنجیزی: یعنی طلب مشروط است، امّا قید برای طلب است نه برای مطلوب مانند «اکرم زیدا عند مجیئه»؛ به عبارت دیگر وجوب دارای قید است، نه واجب. یعنی «اکرام زید یجب عند المجیء» می باشد.

ج. طلب تعلیقی: یعنی طلب مشروط است، امّا فعل لافظ مقیّد شده است، مانند «اکرم زیداً ان جاءک»؛ طلب معلّق عنوانی برای فعل گفتاری است یعنی تعلیق فعل لافظ است.

تقیید اگر به معنای ایجاد لفظ مقیّد باشد (مانند طلب تنجیزی)، فقط یک فعل گفتاری هست. امّا اگر به معنای تقیید طلب باشد (مانند طلب تعلیقی)، علاوه بر فعل گفتاری یک فعل تقیید هم هست.

طلب مطلق و تنجیزی واضح است دلالت بر مفهوم ندارند. تمام سخن در این است که اگر طلب معلّق به عنوانی شود، آیا دلالت بر مفهوم دارد؟ این توضیح در مورد جمله شرطیه بود، در مورد سائر جملاتی که ممکن است دلالت بر مفهوم نمایند هم همین کلام می آید. یعنی آیا از توصیف یا استثناء که فعل گفتاری متکلم است، و از تحدید و حصر که به معنای حدثی، فعل گفتاری هستند استفاده مفهوم می شود؟

جمع بندی: مفهوم، مدلول نیست بلکه شناسایی ذهن است

جمع بندی این که منطوق دائماًمدلول کلام است امّا مفهوم مدلول کلام نیست. مفهوم دائماً گزاره ای است که از یک فعل گفتاری خاصّ استفاده می شود. از تعلیق فعل گفتاری یا استثناء آن یا تحدید آن استفاده می شود. در واقع مفهوم اصلاً مدلول نیست بلکه شناسایی ذهن است از تعلیقی که در فعل گفتاری متکلم وجود دارد. انشاء و اخبار فعل متکلم هستند، که انشاء ممکن است معلّق شود امّا انشاء می تواند مقیّد شود. لذا تعلیق اخبار بی معنی است و قید همیشه در اخبار به ایجاد لفظ مقیّد برمی گردد.

پس مفهوم را از تلفظ و تکلم استفاده می کنیم نه از لفظ، لذا حقیقت مفهوم غیر از منطوق است. منطوق مدلول یک لفظ مرکب است، امّا مفهوم گزاره ای است که از یک فعل گفتاری استفاده می شود. مفهوم یک تصدیق در افق نفس است، امّا منطوق دائماً از سنخ تصورات است. زیرا مدلول الفاظ نمی تواند یک تصدیق باشد.

ج۶۱ ۹۴/۱۰/۲۸

تنبیهات حقیقت مفهوم

بعد از روشن شدن حقیقت مفهوم، نیاز است چند نکته به عنوان تنبیه بیان شود. قبل از اینکه وارد بحث از مفاهیم هر یک از جملاتی که ادّعا شده است دلالت بر مفهوم دارند شویم، این تنبیهات بیان می شوند:

تنبیه اول: مفهوم موافق

علماء مفهوم را تقسیم به مخالف و موافق نموده اند. مفهوم مخالف همان است که تا اکنون بحث شده است. در مفهوم مخالف حکم به دست آمده مخالف حکم منطوق است. به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، منطوق همان «وجوب اکرام عند المجیء» است؛ و مفهوم «عدم وجوب عند عدم المجیء» است.

امّا در مفهوم موافق، حکم به دست آمده از مفهوم با حکم منطوق موافق است. به عنوان مثال در «ضرب زید حرام»، منطوق همان حرمت ضرب زید است؛ و مفهوم حرمت قتل وی است.

حقیقت مفهوم موافق

امّا حقیقت مفهوم موافق چیست؟ مفهوم موافق، مدلول التزامی کلام است. یعنی بین مضمون کلام و مفهوم موافق ملازمه عرفیه وجود دارد. زیرا در نظر عرف نمی شود شارع ضرب زید را حرام کند امّا قتل وی را جائز بداند. البته از نظر عقلی مشکلی نیست که ضرب زید حرام باشد امّا قتل وی جائز باشد، امّا در فهم عرفی بین حرمت ضرب و قتل ملازمه وجود دارد.

تعریف جامع مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد

برخی اصولیون در صدد ارائه تعریفی جامع بین مفهوم مخالف و موافق برآمده اند. امّا هر تعریفی که ارائه شده است توسط سائرین مورد نقض واقع شده است.

امّا با توجه به مبنای ما در حقیقت مفهوم مخالف که بیان شد، و حقیقت مفهوم موافق که توضیح داده شد، به این نتیجه می‌رسیم که نمی شود تعریف جامع ارائه شود که شامل مفهوم مخالف و موافق بشود. لذا همانطور که برخی از اصولیون هم فرموده اند باید دو تعریف مستقلّ ارائه شود. به عبارت دیگر در نظر ما، مفهوم مخالف و موافق از یک سنخ نیستند تا تعریف واحد داشته باشند. زیرا مفهوم موافق مدلول کلام است، در حالیکه مفهوم مخالف از فعل گفتاری استفاده می شود.

اختلافی در حجّیت مفهوم موافق نیست

در مفهوم موافق اختلافی نیست و همه آن را ثابت می دانند. یعنی هر کلامی در سه مدلول حجّت است مدلول مطابقی و مدلول التزامی عقلی و مدلول التزامی عرفی، زیرا در سیره عقلاء تفاوتی بین این سه مدلول نیست. البته هر چند مفهوم موافق همان مدلول التزامی عرفیه است و اختلافی در حجّیت آن نیست، امّا ممکن است در برخی موارد اختلاف شود که آیا ملازمه عرفیه وجود دارد یا ندارد.

مفهوم موافق خارج از محلّ بحث است

با توجه اینکه از طرفی حقیقت مفهوم موافق با حقیقت مفهوم مخالف تفاوت دارد، و حتی تعریف جامعی بین آنها وجود ندارد؛ و از طرف دیگر اختلافی در حجّیت مفهوم موافق نیست؛ در نتیجه مفهوم موافق از محلّ بحث خارج است.

تنبیه دوم: خطاب تشریعی و تبلیغی

همانطور که بارها اشاره شد، خطابات تقسیم به خطاب تشریعی و خطاب تبلیغی می شوند. خطاب تشریعی خطابی است که شارع به نفس خطاب تشریع می کند. و خطاب تبلیغی هر خطابی است که بعد از تشریع بیاید. در بحث مفهوم بسیار مهمّ است که از خطاب تشریع مفهوم گرفته شود یا از خطاب تبلیغ، که در مباحث آینده این دو تفکیک خواهند شد.

تنبیه سوم: ثمره وجود مفهوم

مفهوم که در اصول مورد بحث است چه فائده ای دارد؟ به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه» اگر «عدم وجوب اکرام هنگام عدم مجیء» از مفهوم استفاده نشود هم اصل عملی دائماً وجود دارد و نفی تکلیف

می کند! لذا این سوال پیش می آید که آیا بحث از مفهوم ثمره عملی هم دارد؟ به عبارت دیگر مفهوم همیشه دلالت بر نفی حکم دارد که برای نفی حکم همیشه می شود از اصل عملی برائت استفاده نمود.

پاسخ این سوال این است که ثمره در جایی معلوم می شود که خطابی دیگر باشد که با مفهوم تعارض کند. به عنوان مثال در مثال مذکور خطاب دیگری هم باشد مانند «إن رأیت زیداً فاکرمه»، که با مفهوم جمله «ان جاءک زید فاکرمه» تعارض دارد؛ به عبارت دیگر اگر جمله دوم فاقد مفهوم باشد تعارضی نیست و نیاز نیست قواعد باب تعارض جاری شود، بلکه به هر دو خطاب اخذ می شود. امّا اگر آن جمله مفهوم داشته باشد، تعارض رخ می دهد، و باید به قواعد باب تعارض رجوع شود[1].

الفصل الاول: مفهوم الشرط

مشهور نزد علماء متقدم و متأخّر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم است. به عنوان مثال جمله «ان جاءک زید فاکرمه» دلالت بر «عدم وجوب اکرام عند عدم المجیء» دارد. برای دلالت بر مفهوم به وجوهی تمسّک شده است، حتی جماعتی به دلیل تبادر، دلالت بر مفهوم را قبول نموده اند. یعنی به وجدان لغوی و عرفی خود تمسّک نموده اند.

این ارتکاز همه قائلین به مفهوم هم قبول دارند امّا سعی در مبرهن کردن این مطلب نموده اند. زیرا این مفهوم مدلول مطابقی کلام نیست و مدلول التزامی هم نیست، لذا با قواعد کلامی نمی سازد. پس سعی نموده اند این ارتکاز را مبرهن نمایند. حتی برخی به روایاتی استدلال نموده اند که در آنها امام علیه السلام به مفهوم آیه یا کلام نبی صلی الله علیه و آله استدلال نموده اند.

همین ارتکاز هم برای اثبات دلالت جمله شرطیه بر مفهوم کافی است. مگر اینکه با توجه به وسوسه های منکرین، انسان دچار تردید شود. یعنی باید سعی شود از این اشکالات رهایی پیدا شود. به هر حال قائلین به مفهوم به وجوه عدیده ای تمسّک نموده اند، و کمتر وجهی مطرح شده است که مورد اشکال واقع نشده باشد. فقط به دو وجه مطرح شده از سوی علمای اصول و به نظر مختار اشاره می شود:

---

۱. البته در مواردی که مفهوم دلالت بر حکمی دارد که مخالف مفاد اصل عملی است، هم ثمره وجود دارد. به عنوان مثال «ان جاءک زید فیجوز اکرامه»، مفهومش «عدم جواز اکرام (حرمت اکرام) هنگام نیامدن» است، که مخالف اصل عملی است زیرا برائت، عدم حرمت را ثابت می کند. همینطور در مثال «ان جاءک زید فلایجب اکرامه».

وجه اول: تعلیق معتبَر، موجب دلالت بر نفی حکم در صورت فقدان قید است

محقق خوئی مختار خود را بسیار کوتاه در چند خط در هامش اجود التقریرات بیان فرموده اند[۱]. ایشان قائلند جمله شرطیه اگر خبری باشد فاقد مفهوم است، و اگر انشائی باشد مفهوم دارد. به عنوان مثال جمله «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت»، دلالت بر مفهوم ندارد. یعنی از این جمله فهمیده نمی شود «ان لم تقطع رأسه فلا یموت». امّا جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، دلالت بر مفهوم دارد. یعنی از این جمله فهمیده می شود «ان لم یجیء فلا یجب اکرامه».

ایشان فرموده اند با مبنای روشن است که جمله شرطیه انشائی دارای مفهوم است. زیرا حقیقت انشاء نزد ایشان «اعتبار و ابراز» است. به عنوان مثال در جمله «إذهب» حقیقت انشاء، همان اعتبار ذهاب بر ذمّه عبد و ابراز آن است. پس در این موارد سه چیز وجود دارد: اعتبار؛ ابراز؛ معتبَر؛

از بین این سه امر، دو امر اعتبار و ابراز از امور تکوینی هستند. زیرا اعتبار فعل نفسانی مولی، و ابراز فعل جوارحی مولی است. امّا معتبَر از امور اعتباری است. با توجه به این نکته اعتبار و ابراز قابل تقیید و تعلیق نیستند زیرا تکوینی هستند. امّا معتبَر قابل تعلیق است، زیرا امر اعتباری است که دائره آن به ید معتبِر می باشد. با توجه به این نکته، وقتی قیدی بیاید معلوم می شود قیدِ معتبَر است. وقتی حکمی که معتبَر شده است معلّق شود، واضح است که در صورت عدم تحقّق معلّق علیه این حکم هم منتفی می شود. و مفهوم هم چیزی غیر از این امر نیست. پس جمله شرطیه انشائیه دلالت بر مفهوم (انتفاء عند الانتفاء) دارد.

ج۶۲ ۹۴/۱۰/۲۹

اشکال اول: این بیان ناظر به خطاب تشریع است، که دلالت بر مفهوم ندارد

کلام محقق خوئی کاملاً ناظر به خطاب تشریع است، زیرا اعتبار بر ذمّه مکلف در خطاب تشریع انجام می‌شود، نه در خطاب تبلیغ. وقتی کلام ناظر به خطاب تشریع باشد، و از طرفی هم در خطاب تشریع همیشه طلب شخصی است، زیرا همین فعلی که شارع انجام داده است، تشریع می باشد که امری شخصی است. با توجه به این نکته آنچه تعلیق شده است همین طلبی است که الان ایجاب شده است. در نتیجه کلام ایشان ناظر به شخص الحکم است که وقتی معلّق علیه نباشد این حکم شخصی معلّق هم نیست.

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۴۲۰:«*و التحقیق فی الجواب هو ما عرفته سابقاً من ان حقیقة إنشاء الوجوب عبارة عن إظهار اعتبار کون فعل ما علی ذمة المکلف فإذا کان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقاً علی وجود شیء مثلا استلزم ذلک انتفائه بانتفائه و لا یفرق فی ذلک بین ان یکون الاعتبار مستفادا من الهیئة و ان یکون مستفادا من المادة المستعملة فی المفهوم الاسمی باعتبار فنائه فی معنونه*».

این در حالی است که ما به دنبال مفهوم و به دنبال نفی سنخ حکم هستیم یعنی می خواهیم حکم وجوب اکرام را نفی کنیم، که نه این وجوب اکرام و نه وجوب اکرام دیگری نداریم. به عبارت دیگر شخص این طلب و ایجاب با انتفاء معلّق علیه، منتفی می شود؛ امّا انتفاء شخص طلب، مفهوم نیست. در نتیجه قبول داریم که حکم منتفی می شود امّا شخص طلب منتفی می شود که این مفهوم نیست. پس این فرمایش صحیح است امّا اثبات مفهوم نمی کند. زیرا ما در مفهوم به دنبال نفی این طلب و طلب های دیگر یعنی سنخ حکم هستیم.

اشکال دوم: نقض به طلب مشروط منجّز

استدلال ایشان و این بیان، در مورد طلب معلّق است امّا در مورد طلب مشروط منجّز هم می آید. یعنی در جملاتی مانند «یجب اکرام زید عند مجیئه» هم باید قائل به مفهوم شد، زیرا در این مورد هم قید مذکور قید برای طلب است. پس با انتفاء معلّق علیه، حکم معلّق هم باید منتفی شود. این در حالی است که ایشان در این موارد قائل به مفهوم نیستند. البته ما هم قبول داریم در هر دو صورت شخص طلب منتفی می شود، امّا این مفهوم نیست.

وجه دوم: هیئت شرطیه دلالت بر نسبت توقفیه دارد

شهید صدر فرموده اند در جمله «ان جاءک زید فاکرمه» هیئت جمله شرطیه یا «إن» (در جمله شرطیه اختلاف است که شرطیت از هیئت جمله فهمیده می شود یا از «إن» شرطیه، که در این بحث تفاوتی ندارد) دلالت بر یک نسبت می کند، زیرا مدلول هیئات یا حروف همان نسبت است. این نسبت همان «نسبة استلزامیة» و یا «نسبة توقفیة» می باشد. اگر دلالت بر نسبة استلزامیة کند، به این معنی است که شرط مستلزم جزاء است. به عنوان مثال هرگاه «مجیء» محقق شود «وجوب اکرام» هم هست. و اگر دلالت بر نسبة توقفیة کند، به این معنی است که جزاء در وجود متوقف بر شرط است. یعنی تا شرط محقق نشود جزاء هم موجود نمی شود. به عنوان مثال تا «مجیء» محقق نشود «وجوب اکرام» هم محقق نمی شود.

اگر جمله شرطیه بر «نسبة استلزامیة» دلالت کند، دلالتی بر مفهوم ندارد. به عنوان مثال اگر گفته شود هرگاه مجیء محقق شود، وجوب هم محقق می شود؛ ممکن است وجوب به دلیل دیگری محقق شود. مانند اینکه گفته شود اگر آتش باشد، حرارت هم هست. این جمله مفهوم ندارد زیرا ممکن است آتش نباشد امّا به دلیل اصطکاک، حرارت باشد. در مثال ما هم ممکن است علاوه بر مجیء زید، رؤیت زید هم مستلزم وجوب اکرام باشد. امّا اگر جمله شرطیه دلالت بر «نسبة توقفیة» کند، دلالت بر مفهوم دارد. به عنوان مثال اگر گفته شود تا مجیء محقق

نشود، وجوب اکرام هم محقق نمی شود، در این صورت ممکن نیست وجوب اکرام به سبب دیگری محقق شود. زیرا اگر بدون مجیء هم وجوب محقق شود، معلوم می شود وجوب توقّفی بر مجیء ندارد!

سپس ایشان فرموده اند وجدان عرفی ما دلالت دارد که مدلول هیئت شرط همان نسبت توقفیه است. این مطلب را نمی توان مورد اشکال قرار داد زیرا ایشان با توجه به اینکه اهل لغت هستند، این وجدان را دارند[1].

اشکال اول: نقض به جمله خبریه

در مورد مبانی ایشان وارد بحث نمی شویم، مثلاً قبول می کنیم که مدلول هیئات همان نسبت است. امّا با حفظ مبانی ایشان هم کلام ایشان تمام نیست.

اشکال اول نقض به جملات شرطیه خبریه است، یعنی اگر جمله شرطیه برای نسبة توقفیة وضع شده است، چرا در جمله شرطیه خبریه دلالت بر مفهوم ندارد! به عبارت دیگر از جمله «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت» در نظر عرف «توقف» فهمیده نمی شود، بلکه «استلزام» فهمیده می شود. این فهم عرفی است و نمی شود ادّعا کرد در جملات شرطیه بین جمله خبریه و جمله انشائیه تفاوت وجود دارد، زیرا در وجدان عرفی تفاوتی بین آنها نیست.

اشکال دوم: این استدلال در خطاب تشریع جاری نیست

با قبول اینکه هیئت جمله شرطیه وضع برای نسبت توقفیه شده است، این استدلال در خطاب تبلیغ صحیح است امّا در خطاب تشریع تمام نیست. در خطاب تشریع فقط با یک طلب شخصی سر و کار داریم، یعنی شخص حکم وجود دارد. لذا در خطاب تشریع، فقط شخص حکم متوقف بر مجیء شده است. در نتیجه ممکن است طلبی دیگر به نحو مطلق یا مشروط وجود داشته باشد. به عنوان مثال شخص حکم اکرام متوقّف بر مجیء شده است امّا ممکن است حکم دیگری (وجوب اکرام دیگری) در عالم تشریع باشد که متوقّف بر رؤیت زید باشد.

هر چند معمولاً با خطاب تبلیغی مواجه هستیم امّا در علم اصول نسبت به هر دو خطاب بحث می شود؛ مضافاً به اینکه احتمال دارد خطابات قرآن، تشریعی باشند.

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۱۱۹:«*و إنّ الربط المفترض فی مدلول الجملة الشرطیة تارة یکون بمعنی توقف الجزاء علی الشرط، و اخری بمعنی استلزام الشرط و استتباعه للجزاء، کما عرفنا سابقا. فعلی الأول یتمّ إثبات المفهوم .... ذلک لأنّ الجزاء متوقف علی الشرط بحسب الفرض، فلو کان یوجد بدون الشرط لما کان متوقفا علیه. و علی الثانی لا یمکن اثبات الانحصار و المفهوم .... لأنّ وجود علة اخری لا یضیّق من دائرة الربط الاستلزامی بین الشرط و الجزاء، .... فالأولی من ذلک کله أن یستظهر عرفا کون الجملة الشرطیة موضوعة للربط بمعنی التوقف و الالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، و علیه فیثبت المفهوم*».

ج۶۳ ۹۴/۱۰/۳۰

وجه مختار: جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد

آنچه در ارتکاز وجود دارد که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، چیز دیگری است. یعنی جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد.

جمله شرطیه ممکن است در خطاب تشریع یا در خطاب تبلیغ باشد. خطاب تشریع خطابی است که از مولی صادر شده و مولی به نفس همین خطاب جعل انجام می دهد. یعنی قبل از این خطاب تشریعی نبوده است. در موالی عرفیه اینگونه است مانند اینکه مولی بگوید «إن جاءک زید فاکرمه»، که قبل از این بیان اکرام زید واجب نبوده است. خطاب تبلیغ بعد از تشریع صادر می شود. صدور این خطاب ممکن است از مولی یا غیر مولی باشد. در فقه با خطاب تبلیغ مواجه هستیم زیرا با کلام ائمه علیهم السلام سر و کار داریم. وقتی امر و نهی می کنند، ارشاد به تشریعی است که انجام شده است. تشریع ممکن است توسط حقّ تعالی یا توسط نبی اکرم صلّی الله علیه و آله باشد. دلالت جمله شرطیه بر مفهوم در این دو خطاب تشریع و تبلیغ به طور مستقلّ بررسی خواهند شد. البته قبل از ورود به بحث نیاز است مقدمه ای بیان شود:

مقدمه

در مقدمه سه مطلب باید توضیح داده شود، تا مبنای ما واضح شود:

نکته اول: واجب مشروط و معلّق

در علم اصول واجب دو تقسیم دارد. واجب تقسیم به مطلق و مقیّد شده، و در تقسیم دیگری نیز واجب تقسیم به مطلق و مشروط می شود. در تقسیم اول، واجب مقیّد واجبی است که قید دارد. یعنی واجب دارای قید است. به عنوان مثال در شرع نماز با وضوء واجب است، که نماز «مقیّد» است و طهارت «قید» است. در این مثال از همان ابتدای تشریع، وجوب هست امّا واجب مقیّد است. در تقسیم دوم، واجب مشروط واجبی است که وجوب آن قید دارد. به عنوان مثال در شرع نماز بعد از زوال واجب است، که نماز «مشروط» است و زوال «شرط» است. در این مثال تا زوال نیاید، وجوبی نیست. امّا بعد از زوال، «نماز بدون قید» واجب است.

شیخ واجب مشروط را محال می‌داند، و واجب مشروط به واجب مقیّد برمی گرداند. ایشان قائلند وجوب و طلب قید ندارد. لذا تمام واجبات واجب مقیّد می شوند. البته قید این واجبات هم مستقبل هستند. امّا در نظر مشهور واجب مشروط ممکن است. در نظر ما هم واجب مشروط ممکن است و با واجب مقیّد تفاوت دارد.

البته تفاوتی که مشهور بین واجب مشروط و واجب مقیّد دارند، غیر از تفاوتی است که ما بین واجب مشروط و مقیّد داریم. در هر طلب سه امر طالب، و طلب، و مطلوب، وجود دارد. قید موجود در واجب مشروط، در نظر مشهور قید طلب و در نظر شیخ قید مطلوب است. امّا در نظر ما واجب مشروط واجبی نیست که طلب در آن قید داشته باشد. بلکه در واجب مشروط در حقیقت «مطلوب منه» قید دارد. به عبارت دیگر در نظر ما در هر طلب انشائی چهار رکنِ طالب، و طلب، و مطلوب، و مطلوب منه (مکلّف) وجود دارد. اگر قیود به مطلوب منه برگردد واجب، مشروط می شود. یعنی وجدان شیخ کاملاً صحیح است که فرمودند طلب قید ندارد؛ و کلام مشهور هم صحیح است که قید موجود در واجب مشروط، قید مطلوب نیست؛ و نظر ما موجب جمع بین این دو است که مطلوب منه قید دارد. لذا هر گاه ما قید طلب می گوییم مرادمان همان قید مطلوب منه است.

به هر حال در واجب مشروط، وجوب قید دارد. قیدی که برای وجوب ذکر می شود به دو لسان ممکن است ذکر شود:

الف. تقیید: قید واجب مشروط ممکن است به لسان تقیید ذکر شود مانند جمله «یجب علیک عند مجیء زید اکرامه» که مجیء در این جمله «قید» وجوب است. در این جمله از لسان تقیید استفاده شده است.

ب. اشتراط (تعلیق): قید واجب مشروط ممکن است به لسان اشتراط باشد مانند جمله «ان جاءک زید فاکرمه» که مجیء در این جمله «شرط» وجوب است. در این جمله از لسان اشتراط استفاده شده است.

مراد ما در بحث مفهوم جمله شرطیه، مفهوم جملاتی است که دلالت بر واجب مشروط به نحو اشتراط دارند، مانند «ان جاءک زید فاکرمه».

نکته دوم: مفاد اداة شرط

اداة شرط بر سر دو جمله داخل می شوند. جمله دوم، خبری یا انشائی می باشد. اگر جمله دوم خبری باشد، کل جمله شرطیه نیز خبری خواهد بود (کل جمله شرط و جمله جزاء، یک جمله و یک کلام محسوب می‌شود). امّا اگر جمله دوم انشائی باشد، کل جمله شرطیه نیز انشائی می شود. با توجه به این توضیح، جمله «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» در حقیقت یک جمله خبری است. و جلمه «إن طلعت الشمس فاکرم زیداً» یک جمله انشائی است.

به هر حال اداة شرط دارای وضع می باشند. در مدلول اداة شرط چهار قول وجود دارد: قول اول از مرحوم آخوند است که مدلول اداة شرط را «تصوّر» می دانند؛ قول دوم از محقق خوئی است که مدلول آنها را «تصدیق» می دانند؛ قول سوم از مشهور است که مدلول آنها را «نسبة» می دانند؛ و قول چهارم، نظر مختار است که اداة شرط فاقد مدلول اند. در نظر ما، حروف فاقد مدلول هستند. حروف فقط فعل گفتاری ما را معنی دار می کنند.

یکی از افعال گفتاری ما همان اشتراط است، یعنی وقتی بخواهیم طلب یا خبر به نحو اشتراط نماییم، از این اداة استفاده می کنیم. به عبارت دیگر فعل گفتاری ما تبدیل به «اشتراط» می شود. مشروط کردن طلب، فعل متکلم می شود. پس اداة وضع دارند امّا مدلول ندارند بلکه فقط فعل ما را معنی دار می کنند. و فعل ما مصداق امری می‌شود که اگر این وضع نبود، مصداق آن نبود. در بحث نیز ما متکلم جزاء را مشروط به شرط می کند. در «ان جائک زید فاکرمه»، وجوب معلّق بر مجیء زید شده است. متکلم اکرام را معلّق نکرده است بلکه وجوب را مشروط و معلّق کرده است. در مثال «ان طلعت الشمس فالنهار موجود»، وجود نهار معلّق بر طلوع شمس شده است.

به نظر ما این تعلیق به نحو «استلزام» است. یعنی طلوع شمس مستلزم و مستتبع وجود نهار است. مجیء زید مستلزم وجوب اکرام است. به عبارت دیگر اگر مجیء باشد وجوب هم هست، و اگر طلوع باشد نهار هم هست. یعنی به نحو استلزام است و به نحو تلازم دو طرفه نیست. ملزوم همان مجیء و طلوع شمس اند، و لازم هم وجوب اکرام و وجود نهار اند. پس به نظر ما اداة شرط برای «اشتراط به نحو استلزام» وضع شده است. یعنی شرط ملزوم و جزاء لازم است. لازم از ملزوم منفک نمی شود امّا ملزوم ممکن است از لازم منفکّ شود.

نکته سوم: شخص حکم و طبیعی حکم

در بحث مفهوم شرط، در مورد شخص حکم و طبیعی حکم صحبت شده است. برای توضیح طبیعی حکم و شخص حکم، ابتدا طبیعی و شخص را توضیح می دهیم. در مورد «انسان» ممکن است گاهی مراد «طبیعی انسان» و گاهی هم «فرد انسان» باشد. طبیعی انسان همان ماهیت انسان است، و فرد انسان همان زید و بکر و مانند آنها هستند. در خارج طبیعی وجودی جدای از فرد ندارد. در خارج طبیعی بدون فرد محقق نمی شود. در خارج فقط افراد انسان وجود دارند.

رابطه بین طبیعی و فرد در نظر مشّائین، عینیت است. یعنی وجود طبیعی، عین وجود فرد است. به عبارت دیگر نمی شود در خارج طبیعی بدون فردش موجود شود. امّا این رابطه در حکمت متعالیه مورد قبول واقع نشده است. در حکمت متعالیه متوجه شده اند وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد. زیرا لازمه باطلی دارد یعنی اگر وجود زید عین وجود طبیعی، و وجود عمرو هم عین وجود طبیعی باشد، باید وجود زید هم عین وجود عمرو باشد! در حالیکه این محال است، و بین وجود افراد تباین است. به عبارت دیگر لازمه کلام مشّائین این است که وجود فرد عین وجود فرد دیگر باشد. به همین دلیل، در حکمت متعالیه گفته شده وجود فرد بالذات و الحقیقة وجود فرد است، و بالعرض و المجاز وجود طبیعی است، مانند اسناد شوری به آب که بالمجاز است. اصولیون هم

مانند مشّائین قائل به عینیت شده اند، غیر از محقق اصفهانی که تابع حکمت متعالیه شده اند. این دو مسلک کاملاً متفاوت است.

به هر حال، در خارج طبیعی به وجود فردش موجود می شود، مانند انسان که در خارج به وجود فرد، موجود می شود.

ج۶۴ ۹۴/۱۱/۰۳

در علم اصول «حکم» سه اصطلاح دارد

با توجه به این مقدمه، در علم اصول، اصطلاح «شخص الحکم» و «طبیعی الحکم» فقط در بحث مفاهیم مطرح شده است. البته گاهی به جای «طبیعی الحکم» از اصطلاح «سنخ الحکم» هم استفاده می شود. تفاوت بین این دو اصطلاح، بحث پیچیده ای است و در جای مستقلّ مطرح نشده است. کلمه «حکم» در علم اصول سه اصطلاح دارد:

الف. تشریع: همان فعل تکوینی مولی که به آن عملیة الجعل هم می گویند[1]؛

ب. جعل: همان حکم انشائی کلی، که این اصطلاح در مدرسه میرزای نائینی ابداع شده است. مانند حکم کلی «نجاسة الدم» و «وجوب حجّ». حقیقت این حکم کلی، در نظر برخی اعتباری است و در نظر برخی واقعی است؛

ج. مجعول: همان حکم جزئی، مانند وجوب حجّ بر زید، و یا نجاسة هذا الدم می باشد. تفاوتی ندارد این حکم جزئی، تکلیفی باشد یا وضعی باشد. در حقیقت این حکم جزئی نیز اختلاف است که برخی آن را امری وهمی، و برخی امری اعتباری، و برخی امری واقعی، می دانند.

مراد از حکم در بحث مفهوم، «جعل» است

با توجه به این سه اصطلاح در علم اصول، مراد از «طبیعی الحکم» طبیعی کدام حکم است؟ در این بحث مجعول از بحث خارج است، زیرا مجعول نه طبیعی حکم است نه شخص حکم است. خودِ تشریع هم مراد نیست. در نتیجه مراد از طبیعی حکم همان «جعل» است. برای توضیح تفاوت بین شخص و طبیعی حکم باید در احکام وضعیه و تکلیفیه مستقلاً بحث شود:

---

۱. البته مراد همان تشریع احکام تکلیفی است نه تشریع احکام وضعی.

احکام وضعیه

در احکام وضعی مراد از «طبیعی الحکم» همان ضمان و و ولایت و سلطنت و مانند آنها می باشد. به عبارت دیگر در احکام وضعی دائماً متعلّق نقش موضوع را دارد، لذا خودِ حکم همان طهارت و ضمان و مانند آنها می‌شود[۱].

و مراد از «شخص الحکم» هم همان حکم همراه موضوع است. توضیح اینکه در ماهیات تشخص به وجود است، امّا در احکام وضعی همیشه تشخص به موضوع است. به عنوان مثال خودِ نجاست، طبیعی الحکم است و «نجاسة الدم»، شخص الحکم است.

احکام تکلیفیه

در احکام تکلیفیه مراد از «طبیعی الحکم» نیز مانند احکام وضعی همان حکم کلی، مانند «وجوب صوم» و «وجوب الصلاة» و مانند آنهاست. البته در عالم جعل چیزی به نام «وجوب» نداریم، یعنی حکم تکلیفی کلی بدون متعلّق وجود ندارد. پس نیاز است وجوب همراه متعلّق باشد مانند «صوم» و «صلاة» و مانند آنها که متعلّق حکم وجوب هستند. در نتیجه در احکام تکلیفیه مراد از «طبیعی الحکم» همان وجوب نماز، وجوب صوم، وجوب حجّ و مانند آن است.

مراد از «شخص الحکم» در احکام تکلیفیه چیست؟ هر حکم تکلیفی یک موضوع عامّ دارد که همان «مکلف» است. و ممکن است یک موضوع خاصّ هم باشد، که موضوع خاصّ در اصطلاح مدرسه میرزا همان چیزی است که فرض وجودش شده است، و تا آن موضوع خاصّ نباشد تکلیف فعلی هم نیست. به عنوان مثال علاوه بر مکلف باید «استطاعت» نیز باشد، تا حکم وجوب حجّ فعلی شود. در این مورد «استطاعت» موضوع خاصّ است. البته موضوع خاصّ در بیشتر تکالیف وجود دارد امّا ممکن است در برخی تکالیف فقط موضوع عامّ باشد. در «لا تشرب الخمر»، موضوع خاصّ همان «خمر» است. با توجه به این مقدمه در احکام تکالیفی، شخصی شدن به احد امرین است:

الف. حکم همراه موضوع خاصّ باشد، یعنی نماز بر مکلف واجب است، که مکلف موضوع عامّ است. تا مکلف نباشد وجوبی نیست. پس وجوب نماز، طبیعی حکم است. امّا تشخص طبیعی وجوب نماز، به این است که «وجوب نماز عند الزوال» باشد. به عبارت دیگر اگر زوال قید تکلیف باشد، این حکم «شخص وجوب نماز» است. همینطور در «وجوب اکرام زید» اگر وجوب مقیّد به مجیء شود این حکم شخص الحکم می شود.

---

۱. توضیح اینکه در حکم وضعی هرچند دائماً نیاز به متعلّق دارد، امّا متعلّق، فرض وجودش شده است. یعنی صحیح گفته شود ان وجد دمٌ، فهو نجس امّا صحیح نیست گفته شود ان وجد صلاة فهو واجب!

ب. حکم به نفس تشریع باشد، یعنی عملیة الجعل موجب شخصی شدن می شود. تفاوتی بین احکام تکلیفی و وضعی وجود دارد. وقتی مولی بگوید «صلّ»، همین انشاء، طلب و حکم است. امّا اگر مولی در مقام تشریع بگوید «الخمر نجس» یا «الدم نجس»، همین انشاء، حکم وضعی و نجاست نیست. بلکه این فقط یک انشاء است. لذا در احکام تکلیفیه به خودِ تکلیف و انشاء حکم، «شخص الحکم» گفته می شود.

در نتیجه مراد از طبیعی حکم، همان جعلی است که موضوع خاصّ ندارد و در خطاب تشریع نیست. و مراد از شخص حکم، یا جعلی است که موضوع خاصّ دارد و یا جعل در خطاب تشریع است. به هر حال در خطاب تبلیغ اصلاً معقول نیست «شخص الحکم» باشد، و همیشه «طبیعی الحکم» است. در خطاب تشریع نیز همیشه «شخص الحکم» وجود دارد. به عبارت دیگر می توان گفت خودِ تشریع «شخص الحکم» است همانطور که در احکام تکلیفی نیز وجوب نماز هنگام زوال، «شخص الحکم» است. امّا در احکام وضعی نفس انشاء، حکم نیست، تا شخص الحکم باشد، لذا فقط نجاسة الدم، «شخص الحکم» است[1].

ج۶۵ ۹۴/۱۱/۰۴

بحث اول: مفهوم شرط در خطاب تشریع

گاهی مولی در مقام تشریع یک حکم، از جمله شرطیه استفاده می کند، مانند «ان جاءک زید فاکرمه». بحث در این است که آیا از این خطاب مفهوم فهمیده می شود؟ به عبارت دیگر اگر مولی قبل این طلب هیچ وجوبی نداشته باشد بلکه به نفس این خطاب، تکلیف را انشاء نماید، این خطاب دلالت بر مفهوم دارد؟ باید توجه شود نزاع بین مشهور و مرحوم شیخ نیز در این است که آیا قید «إن جاءک» قیدی برای واجب است که مرحوم شیخ قائلند و یا قید وجوب است که مشهور قائلند. امّا فعلاً بنابر مسلک مشهور بحث می کنیم، زیرا مشهور هم قبول دارند اگر قید واجب باشد، خطاب فاقد مفهوم است[2].

---

۱. قیود ماده دائماً به قید واجب برمی گردد، و قیود هیئت به قید وجوب برمی گردد. به عبارت دیگر طلب نمی تواند معلّق شود زیرا همانطور که در ارتکاز مرحوم شیخ بوده است طلب و انشاء یا وجود دارد و یا ندارد. نفس انشاء شارع حکم تکلیفی می شود. امّا موضوع حکم تکلیفی قابل تعلیق است یعنی می شود مکلف را مقیّد کرد.

۲. در نزاع بین شیخ و مشهور، شیخ دائماً نظر به خطاب تشریع داشته است. امّا مشهور به خطاب تبلیغ هم نظر داشته اند. کلام شیخ کاملاً صحیح است زیرا در بحث واجب مشروط، فقط باید در مورد خطاب تشریع بحث کرد.

در خطاب تشریع، شخص الحکم معلّق است پس مفهوم ندارد

همانطور که گذشت، تشریع موجب شخصی شدن حکم می شود. لذا وقتی مولی با همین خطاب تشریع می‌کند، واضح است که «شخص طلب» مشروط است. زیرا همین خطاب و طلب و وجوب تازه ایجاب شده است. وقتی شخص حکم معلّق بر قید باشد، خطاب دلالت بر مفهوم ندارد. این را هم مشهور قبول دارند که اگر شخص الحکم معلّق شود، جمله فاقد مفهوم است. در نتیجه این خطاب فاقد مفهوم است و مؤیّدی هم وجود دارد که اگر مولی قبل از این تشریع، و یا بعد از آن، تشریع دیگری داشته باشد مانند «إن رأیت زیداً فاکرمه»، عرف بین این دو تشریع تنافی نمی بیند.

در نتیجه اگر جمله شرطیه در خطاب تشریع باشد، آنچه معلّق است همان طلبی است که محقّق می شود و طلبی شخصی است، که مشهور هم قبول دارند طلب شخصی، فاقد مفهوم است.

بحث دوم: مفهوم شرط در خطاب تبلیغ

امّا گاهی تشریع انجام شده است، و سپس خطابی تبلیغی می آید تا ارشاد به آن تشریع نماید. در این خطاب تبلیغی ممکن است از جمله شرطیه استفاده شود. این بحث مهمّ است که این جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه، زیرا معمولاً با خطاب تبلیغی مواجه هستیم. به عنوان مثال اگر در خطاب تبلیغی بیاید «إن جاءک زید فاکرمه»، این خطاب ارشاد به حکمی است که تشریع شده است، نه اینکه خودش تشریع باشد.

احتمالات ثبوتی در مورد تشریعی که قبل از خطاب تبلیغی شده است

در مرحله ثبوت و تشریع، دو احتمال در مورد تشریعی که برای وجوب اکرام زید شده است، وجود دارد: احتمال اول اینکه مولی یک فقط یک تشریع انجام داده است؛ و دوم اینکه مولی تشریعات متعدّد برای وجوب اکرام زید انجام داده است.

در احتمال اول (فقط یک تشریع انجام شده است)، سه فرض وجود دارد: اول اینکه وجوب اکرام به نحو مطلق جعل شده است. یعنی قید، قید واجب است؛ و دوم اینکه وجوب اکرام به نحو مشروط جعل شده است، و شارع به نحو تقیید تشریع نموده است؛ و سوم اینکه وجوب اکرام به نحو مشروط جعل شده است، و شارع به نحو تعلیق تشریع نموده است.

فرض اول خلاف ظاهر دلیل است. زیرا اگر شارع به نحو مطلق تشریع نموده باشد، با ارشاد موجود در خطاب تبلیغی تنافی دارد. ظاهر خطاب تبلیغی این است که موضوع این حکم، «طبیعی مکلف» است نه «حصّه‌ای

از مکلّف» (و به تعبیر مشهور ظاهر خطاب این است که طلب و وجوب مقیّد شده است نه واجب و مطلوب)؛ به عبارت دیگر در نظر مشهور ظاهر این است که طلب مطلق نیست و مشروط است. در نتیجه تطابق بین عالم اثبات و عالم ثبوت تنافی دارد با اینکه وجوب اکرام به نحو مطلق جعل شده باشد زیرا با این خطالب تبلیغی نمی سازد.

در احتمال دوم (تشریعات متعدّد انجام شده است)، این تشریع معلّق بر مجیء است و دو فرض وجود دارد: اول اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مطلق باشند؛ و دوم اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مشروط به شرط دیگر (مانند رؤیت زید) باشند.

نفی تعدّد تشریع، مفهوم را ثابت می کند

اگر از این خطاب تبلیغی استفاده شود که مولی تشریع دومی (نه مطلق و نه مشروط) نداشته است، مفهوم ثابت می شود[1]. برای اثبات مفهوم تقریبات متعدّدی بیان شده است که بهترین تقریب، از شهید صدر است.

تقریب شهید صدر برای اثبات مفهوم

ایشان فرموده اند هیئت جمله شرطیه دلالت بر نسبت توقّفیه دارد. یعنی بین دو جمله شرط و جزاء نسبت توقفیه است، و در مثال مذکور بین «مجیء زید» و «تشریع وجوب اکرام»، نسبت توقفیه است. لذا معنی جمله این می شود که اگر زید نیاید مولی تشریعی ندارد. در نتیجه مفهوم ثابت می شود[2].

نقد کلام شهید صدر

برای نقد کلام ایشان در مراد ایشان سه احتمال وجود دارد که هر یک مستقلاً نقد می شوند:

---

۱. ظاهراً صرف اثبات واحد بودن تشریع اثبات مفهوم نمی کند. زیرا ممکن است تشریع واحد به نحو تقیید بوده که مفهوم نداشته باشد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷۲: «*انَّ الجملة الشرطية تتضمن ثلاث دلالات مختلفة ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لا يتهافت مع ما يقتضيه الوجدان من الخصائص المذكورة لهذه الجملة، و تلک الدلالات على ما يلى: ۱- الدلالة الوضعيّة على الربط بين الجزاء و الشرط بنحو النسبة التوقفية و لا نريد بالنسبة التوقفية الترتب العلّى الفلسفى، بل لا نريد حتى اللزوم الفلسفى و انما معنى أوسع من كل ذلک و هو مطلق الالتصاق العرفى و عدم الانفكاک بين الجزاء و الشرط، و لو كان ذلک من جهة الصدفة و الاتفاق و هذه دلالة ندّعى انها مأخوذة فى مدلول أداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق و التبادر العرفى. ۲- الدلالة الإطلاقية على انَّ المعلّق على الشرط انما هو طبيعى الحكم لا شخصه بالنحو المتقدم شرحه. ۳- الإطلاق الأحوالى للنسبة التوقفية و انها ثابتة فى جميع حالات الشرط و ليست مخصوصة بحالة دون أخرى فقولنا (أكرم زيداً إنْ جاءک) يتضمن إطلاقا أحوالياً دالًا على ثبوت توقف وجوب الإكرام على مجيء زيد فى جميع الحالات فى قبال ما إذا قيّد بحال صحته مثلا فقال (أكرمه إذا جاءک ما دام صحيحاً)*».

مجعولات معلّق بر مجیء شده اند

ممکن است مراد ایشان از تشریع، همان مجعول و وجوب فعلی باشد. یعنی وجوب فعلی اکرام، متوقف بر مجیء است. به عبارت دیگر وجوب اکرام بر هیچ مکلفی واجب نیست، مگر اینکه مجیء محقّق شود.

اگر مراد ایشان این احتمال باشد، مفهوم ثابت است امّا در این صورت باید خطاب تبلیغی، ارشاد به مجعولات باشد! در حالیکه خطاب تبلیغی ناظر به عالم جعل است و ارشاد به تشریع شارع است. این مطلب در ارتکاز تمام علماء مسلّم است که خطاب تبلیغی ارشاد به جعل شارع است، نه به مجعولات متعدّده.

شخص حکمی که انشاء شده، معلّق بر مجیء شده است

ممکن است مراد ایشان از تشریع، همان شخص تشریع باشد که انشاء شده است. یعنی شخص حکم وجوب اکرام زید، متوقف بر مجیء زید است.

اگر مراد ایشان این احتمال باشد، معنای صحیحی نخواهد داشت. زیرا طلب مولی متوقف بر مجیء زید نیست، و طلب شخصی محقق شده است بدون اینکه مجیء محقّق شود!

طبیعی وجوب، معلّق بر مجیء شده است

ممکن است مراد ایشان این باشد که طبیعی وجوب (چه در این تشریع چه در تشریعات دیگر) معلّق بر مجیء شده است. به عبارت دیگر تمام وجوبات جعل شده برای اکرم زید، معلّق بر مجیء زید شده اند.

اگر مراد ایشان این احتمال باشد، هم واضح است که این کلام صحیح نیست. زیرا تشریعات شارع متوقف بر مجیء نیستند، و رابطه ای با مجیء زید ندارد. به عبارت دیگر بدون اینکه مجیء محقّق شود هم شارع تشریع نموده است.

در نتیجه حتی اگر کلام شهید صدر هم قبول شود، مفهوم اثبات نمی شود.

ج۶۶ ۹۴/۱۱/۰۵

توجیهی برای مفهوم شرطی که در ارتکاز وجود دارد

با توجه مباحث گذشته، نظر مختار این است که خطاب تبلیغ فقط دلالت دارد که شارع یک تشریع دارد. به عنوان مثال اگر در خطاب تبلیغی بیاید «إن جاء زید فاکرمه»، این خطاب ارشاد به این است که شارع وجوب اکرام را تشریع نموده که شرط آن مجیء است. به هر حال خطاب تبلیغی نسبت به اینکه تشریع دومی باشد یا نباشد، ساکت است.

امّا این اشکال وجود دارد که در وجدان و ارتکاز، جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد. حتی مشهور قائل به مفهوم در جمله شرطیه شده اند! مشهور با استدلال به این مطلب نرسیده اند معمولاً اصولیون و فلاسفه ابتدا مطلبی را وجدان کرده، و سپس به دنبال مبرهن کردن آن می روند. لذا مشهور وجدان و ارتکاز عرفی داشته اند که جمله شرطیه مفهوم دارد. این ارتکاز قابل انکار نیست. پس چگونه مبنای مختار که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد، توجیه می شود؟

سه منشأ برای وجود این ارتکاز

این ارتکاز را منکر نیستیم. سه عامل وجود دارند که ممکن است هر یک موجب این ارتکاز شوند. قبل از توضیح این سه عامل این نکته توضیح داده می شود که اموری مانند «اشتراط» و «توصیف» و «تقیید» و مانند آنها، از افعال متکلم هستند. امّا در اشتراط نسبت به سائر افعال متکلم، عنایت زائدی وجود دارد. زیرا ترکیب اشتراطی نسبت به سائر ترکیبات، از پیچیدگی خاصّی برخوردار است. حال این عنایت یا به دلیل این است که عرف محاوره ای شده است و یا به این دلیل است که ساختار جمله این چنین است. امّا این سه عامل:

عامل اول: تحدید

«تحدید» در اصطلاح یک فعل رفتاری است، که در مقابل فعل گفتاری می باشد. تحدید یعنی در مقام تعیین کردن و معیّن کردن یک مطلب بودن، که همانطور که در مباحث آینده می آید خود تحدید دارای معنی است و مفهوم دارد. اگر شخص در جمله به جای تقیید یا توصیف از اشتراط استفاده نماید این عنایت ویژه ای دارد که تناسب با تحدید دارد. یعنی از تحدید چیزی را می فهمیم که از غیر آن فهمیده نمی شود. لذا وقتی در مقام تحدید باشد، و اشتراط نماید معلوم می شود موضوع دیگری به عنوان موضوع حکم شرعی نیست زیرا در مقام تحدیدِ موضوع است. به عبارت دیگر موضوع دیگری خارج از این خطاب نیست. به عنوان مثال موضوع حکم وجوب اکرام، فقط مجیء است. تحدید هم اثبات می کند و هم نفی می کند.

لذا این معنایی است که از تحدید استفاده می‌کنیم، هر چند اصطلاحاً مفهوم نیست. به عبارت دیگر خودِ اشتراط اشعار دارد که متکلم در مقام تحدید است، لذا در ارتکاز مفهوم فهمیده شده است.

عامل دوم: اطلاق مقامی

دومین عامل همان اطلاق مقامی است، یعنی متکلم در مقام بیان موضوع حکم است. این اطلاق مقامی تناسب با اشتراط دارد که عنایت زائده دارد. از این اطلاق استفاده می شود که متکلم در مقام بیان تمام الموضوع بوده است، که با عنایت زائده موجود در جمله شرطیه، تناسب دارد. یعنی وقتی از جمله شرطیه استفاده شود، با توجه به عنایت زائدی که وجود دارد، در مقام بیان تمام الموضوع بودن، را احراز می کنیم. یعنی این عنایت زائده، قرینه عرفیه است بر اینکه در مقام بیان است.

عامل سوم: علم خارجی

گاهی مخاطب می داند که مولی یک تشریع بیشتر نداشته است. وقتی این علم خارجی ضمیمه شود به اینکه از جمله شرطیه در خطاب تبلیغی استفاده می شود که موضوع همان «مجیء زید» است، مفهوم هم اثبات می‌شود. زیرا وقتی می دانیم یک وجوب بیشتر جعل نشده است، و موضوع آن هم «مجیء زید» است، معلوم می شود که اگر مجیء محقق نشود وجوبی هم نیست. این تصدیق به دست آمده، نتیجه علم خارجی به ضمیمه شناخت موضوع از جمله شرطیه است. پس به برکت علم خارجی فهمیده می شود اگر مجیء نباشد، وجوب اکرامی نیست.

این علم خارجی در توصیف و مانند آن، مفهوم را ثابت نمی کند

ممکن است اشکال شود که اگر عامل سوم هم مفهوم را اثبات کند، باید در جملات وصفیه که ارتکاز ما وجود مفهوم باشد! در حالیکه ارتکاز فقط در جملات شرطیه وجود دارد. یعنی وقتی علم خارجی هست که مولی یک تشریع دارد، و در جمله وصفیه گفته شود «فی الغنم السائمة زکاةٌ»، پس معلوم می شود غنم غیر سائمه، وجوب زکات ندارد. و این همان مفهوم است؛

جواب این است که علم خارجی همراه جمله وصفیه، مفهوم را ثابت نمی کند. زیرا از جمله وصفیه مذکور معلوم می شود در عالم تشریع برای «غنم سائمه» زکات جعل شده است. امّا معلوم نمی شود که موضوع موجود در عالم تشریع «غنم سائمه» است یا «غنم» می باشد. به عبارت دیگر می دانیم در مورد زکات گوسفند فقط یک وجوب هست، امّا نمی دانیم موضوع آن وجوب در عالم تشریع چه بوده است. به خلاف جایی که از جمله شرطیه استفاده شود. زیرا در این صورت عنایت زائده، نشان می دهد در تشریع هم موضوع همان غنم سائمه است. یعنی از «اذا کان الغنم سائمةً ففیه زکاةٌ»، فهمیده می شود که موضوع حکم غنم مطلق نیست.

به عبارت دیگر تفاوت در این است که خطاب تبلیغی به چه چیزی ارشاد دارد. یعنی در جایی که علم وجود دارد که فقط یک وجوب هست، اگر در خطاب از جمله شرطیه استفاده شود، ارشاد به این است که موضوع

تشریع هم غنم سائمه بوده است؛ و اگر از توصیف استفاده شود، ارشاد به این است که این غنم سائمه وجوب زکات دارد، امّا موضوع تشریع معلوم نمی شود.

در نتیجه هرگاه این سه عامل مقارن جمله شرطیه شوند، مفهوم فهمیده می شود. و چون نوعاً یکی از این سه عامل وجود دارد، گمان شده است که ارتکاز در تمام موارد این است که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد.

ج۶۷ ۹۴/۱۱/۰۶

تنبیهات مفهوم شرط

بعد از اینکه گذشت جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد، نیاز است تنبیهاتی مطرح شود. این تنبیهات موجوب روشن تر شدن بحث نیز می شوند:

تنبیه اول: نقض به جمله شرطیه خبریه

اولین تنبیه این است که برخی به قائلین به دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، نقضی وارد نموده اند. نقض این است که اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، باید در جمله شرطیه خبریه هم قائل به مفهوم شد! این در حالی است که مشهور هم قبول دارند و در ارتکاز هم همین است که جمله شرطیه خبریه مانند «إن شربت السمّ فتموت» دلالت بر مفهوم ندارد.

شهید صدر فرموده اند بزرگترین چالش در بحث مفهوم شرط همین نقض است. زیرا بالوجدان می دانیم «اداة شرط» فقط یک وضع دارد و برای یک معنی واحد در جمله خبری و انشائی به کار می رود. از طرفی هم ارتکاز بر این است که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. شهید صدر و محقق خوئی قائلند جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است، امّا جمله شرطیه انشائیه دارای مفهوم است.

جواب اول: در جمله شرطیه خبریه، قصد حکایت معلّق است

محقق خوئی در مصابیح الاصول، ج۲، ص۱۲، فرموده اند هیئت جمله خبریه برای قصد حکایت از واقع وضع شده است. لذا مدلول هیئت تصدیقی است. مدلول هیئت در جمله انشائیه هم برای اعتبار و ابراز وضع شده است، که تصدیقی است.

با توجه به این مقدمه در جمله «إن شربت السمّ فانت تموت» متکلم فقط حکایت از موت را قصد کرده است امّا نه حکایت مطلق را، بلکه قصد کرده است حکایت از موت را در تقدیر «شرب سمّ»! یعنی در تقدیر عدم

شرب سمّ، اصلاً قصد حکایت ندارد. پس متکلم فقط یک قصد حکایت دارد، که آن هم علی تقدیر است. و علی تقدیر دیگر قصد حکایتی ندارد. پس نمی شود گفت وقتی که شرب سمّ نشود، موتی هم نیست. زیرا متکلم در این فرض اصلاً حکایتی ندارد. در نتیجه جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

اشکال اول: قصد متکلم، در حکایت اثری ندارد

با قبول مبنای ایشان که از این جمله خبریه قصد حکایت فهمیده می شود، امّا تصدیقی که برای مخاطب پیدا می شود، ربطی به قصد متکلم ندارد. اگر متکلم با قرینه ای بفهماند در مقام اخبار نیست و در مقام هزل است، سامع هم می فهمد که قصد حکایت ندارد. امّا اگر جمله خبری گفته شود و قرینه ای بر خلاف نباشد، سامع اخبار را می فهمد و تصدیق به آن می کند، هرچند قصد متکلم اصلاً حکایت و اخبار نباشد!

پس قصد داشتن متکلم در تقدیری و قصد نداشتن در تقدیر دیگر، ربطی به تصدیق سامع (تصدیق به قصد حکایت متکلم همان مدلول جمله خبریه است) ندارد. لذا اگر متکلم بگوید «زید عادل» و قصد حکایت هم نکند، باز سامع تصدیق به قصد حکایت متکلم می کند. در نتیجه اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، در جمله خبریه شرطیه هم هر چند متکلم قصد هم نداشته باشد، باز سامع قصد حکایت در منطوق و مفهوم را تصدیق می کند.

اشکال دوم: در مدلول التزامی نیاز به قصد متکلم نیست

بر فرض که جمله خبریه دلالت کند که متکلم قصد حکایت نموده است، امّا فقط قصد حکایت در مدلول مطابقی فهمیده می شود. محقق خوئی هم قبول دارند که در مدلول التزامی نیازی به قصد متکلم نیست ولو التزام را منکر باشد و قصد نکند، این مدلول التزامی حجّت است. به عنوان مثال اگر کسی بگوید «زید فی المسجد»، مدلول التزامی این جمله خبریه «زید لیس فی الحمام» می باشد. حتی اگر متکلم از این مدلول غافل باشد، این مدلول التزامی حجّت است. متکلم به عدد مدالیل التزامی قصد حکایت ندارد بلکه فقط یک قصد به مدلول مطابقی دارد. پس در مورد مدلول التزامی ایشان هم قبول دارد که قصد نیازی نیست، و مدلول حجّت است.

جواب دوم: در جمله شرطیه خبریه، اخبار به جزاء معلّق به شرط است

شهید صدر فرموده اند در جملات شرطیه خبریه مانند «اذا شربت السمّ فسوف تموت»، موت خارجی زید معلّق بر شرب نیست بلکه اخبار به موت مشروط و معلّق بر شرب است. یعنی اگر موت معلّق شود، باید مفهوم

داشته باشد. امّا اخبار از موت معلّق شده است لذا دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا در غیر این تقدیر شرب، اخباری نیست و ساکت است[۱].

این کلام اصلاً قابل تصوّر نیست. یعنی قطع نظر از اینکه خلاف ارتکاز و وجدان است که همان موت معلّق شده است، قابل تصوّر هم نیست. زیرا اگر مراد ایشان این است که اخبار به مضمون «جمله شرطیه» معلّق شده است، در این صورت واضح است که جمله شرطیه منجّز است و معلّق بر شرب یا چیز دیگری نیست؛ و اگر مراد این است که اخبار به مضمون «جزاء» معلّق شده است، در این صورت نیز واضح است که جزاء خبر هست نه اخبار زیرا در جمله شرطیه اخبار از ملازمه وجود دارد نه اخبار از مفاد جزاء! لذا حتی اگر جزاء کاذب باشد، هم جمله شرطیه خبریه ممکن است صادق باشد مانند «إن کان زیدٌ ناهقاً فهو حمار»، که هرچند جزاء صادق نیست امّا اخبار از ملازمه صادق است.

با توجه به این نکته معلوم می شود اخبار به موت، معلّق بر شرب نیست زیرا می شود خبر موت زید داده شود بدون اینکه شرب سمّ محقق شود. علاوه بر این نکته در کلام ایشان اشکالاتی نیز وجود دارد:

اشکال اول: لازمه این کلام، صدق تمام جملات شرطیه خبریه است

این کلام تالی فاسدی دارد که با وجدان نمی سازد. در جمله شرطیه خبریه، صدق کلام به این است که در صورت وجود شرط، جزاء محقق شود. با تفسیر ایشان جمله شرطیه خبریه «ان شرب زید سمّاً فیموت» صادق است زیرا جزاء همان اخبار به موت است که اکنون محقّق شده است و یا بعد از شرب زید اگر گفته شود «هو یموت» محقّق می شود. یعنی به هر حال بعد شرب که شرط است، جزاء محقق می شود. پس جمله صادق خواهد بود. امّا این لازمه وجود دارد که تمام جملات شرطیه خبریه، صادق خواهند بود. به عنوان مثال جمله شرطیه خبریه «اذا شرب زید ماءً فهو یموت» هم صادق خواهد بود. زیرا جزاء همان اخبار به موت است که یا با همین جمله محقّق شده است و یا وقتی بعد شرب گفته شود «هو یموت» محقّق می شود. لذا وقتی با تحقّق شرط، جزاء

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷۵:«*علی هذا الأساس یتضح انَّ المعلَّق علی الشرط فی قولنا (إذا شرب زید السم سوف یموت) لیس هو موت زید المتضمن لنسبة خارجیة ناقصة هی نسبة عروض الموت إلی زید بل المعلّق هو النسبة التصادقیة الذهنیة بین الذات التی عرض علیها الموت و بین زید التی هی مدلول الجملة التامة فی الجزاء، أی النسبة الحکمیة الاخباریة فیکون المعلّق هو اخباره بالموت لا واقع الموت فیکون الناتج من دلالة الجملة علی التعلیق انتفاء النسبة الحکمیة و الاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجی. و امّا الجملة الشرطیة الإنشائیة فهی و إنْ کانت متضمنة لنسبة تامة إنشائیة هی النسبة الإرسالیة مثلا و تکون هی المعلَّقة علی الشرط لا النسبة الإرسالیة الخارجیة، و لکن حیث انَّ الحکم لا واقع و لا حقیقة له وراء الإنشاء و النسبة الحکمیة فلا محالة یدل انتفاء هذه النسبة الحکمیة الإنشائیة عند انتفاء الشرط علی انتفاء الحکم واقعا إذ لا واقع له فی غیر أفق الإنشاء المنتفی بحسب الفرض، و هذا بخلاف الاخبار الّذی یبقی واقع المخبر به محفوظا مع انتفاء الاخبار أیضا*».

هم محقّق شد باید گفت این جمله صادق است. در حالیکه بالوجدان و ارتکاز این جمله شرطیه و مانند آن کاذب می باشند.

اشکال دوم: نقض به جمله شرطیه خبریه که جزاء آن بیان حکم شرعی است

برخی اشکال دومی به بیان شهید صدر مطرح نموده اند. اشکال این است که اگر از یک حکم شرعی خبر داده شود مانند «اذا زالت الشمس فتجب علیک الصلاة»، این جمله شرطیه خبریه است. طبق بیان شهید این جمله هم فاقد مفهوم خواهد بود، در حالیکه قائلین به مفهوم تفاوتی بین جمله انشائیه و جمله خبریه ای که امام علیه السلام خبر دهد، نگذاشته اند. به عبارت دیگر در نظر قائلین به مفهوم اگر شخصی از حکم شرعی با جمله شرطیه خبر دهد، این جمله شرطیه هم دلالت بر مفهوم دارد[1].

جمع بندی تنبیه اول

با توجه به بیانات مذکور، جمع بندی می شود که مورد اتفاق است که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. این ادلّ دلیل یا ادلّ مؤیّد است که مفهوم داشتن ربطی به جمله شرطیه ندارد. لذا شهید صدر هم فرموده اند حلّ این اشکال بسیار دشوار است.

ج۶۸ ۹۴/۱۱/۰۷

تنبیه دوم: شرط محقّق موضوع

در بین اصولیون مشهور است که هر جمله شرطیه که شرط آن برای بیان موضوع است، فاقد مفهوم است. در جمله «ان رزقت ولداً فاختنه»، یک حکم یک موضوع و یک شرط وجود دارد. حکم همان وجوب ختان، و موضوع همان وجود ولد، و شرط همان رزق ولد است. با دقّت معلوم می شود شرط رزق ولد، عبارت دیگری از وجود ولد که همان موضوع است، می باشد. پس وقت شرط همان موضوع است و چیز دیگری نیست، این جمله فاقد مفهوم است. به عنوان مثال «اذا رکب الامیر فخذ برکابه»[2]، دلالت بر مفهوم ندارد. سوال این است که چرا این جمله فاقد مفهوم است؟

---

۱. مستشکل آیت الله هاشمی شاهرودی در حاشیه بحوث می باشند:«*یلزم من هذا التخریج إنکار المفهوم فی الجمل الخبریة التی یکون جزاؤها اخباراً عن حکم شرعی کما فی الأوامر الإرشادیة أو فی مثل قولک (إذا سافرت وجب علیک قصر الصلاة) مع ان القائلین بالمفهوم لا یفرقون بینها و بین الجمل الإنشائیة، و تأویل مدلول الجزاء فیها من الحکایة و الاخبار إلی الإنشاء تکلف ظاهر*»؛ بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۷۶.

۱. به این معنی که اگر امیر بخواهد سوار مرکب شود، دستت را برایش رکاب قرار بده.

توجیه شهید صدر برای فقدان مفهوم

شهید صدر در صدد توضیح برآمده اند و دلیل فقدان مفهوم در این جملات را توضیح داده اند. ایشان فرموده‌اند مفهوم از ربط خاصّ بین شرط و جزاء یعنی همان «نسبة توقفیة» به دست می آید.

با توجه به این نکته هرگاه شرط همان موضوع باشد، تفاوتی ندارد به صورت شرطیه بیان شود یا به صورت «اختن الولد»، و در هر صورت مفهوم فهمیده نمی شود. به عبارت دیگر اگر شرط همان موضوع باشد، در واقع شرطی نیست و موقوف علیه و ربط خاصّی نیست. این جمله شرطیه شبیه جمله ای که در آن از لقب استفاده شده است، می باشد[1].

اشکال اول: خلط بین مقام ثبوت و مقام دلالت

این فرمایش از مواردی است که اشتباه بین مقام اثبات و ثبوت شده است. زیرا در مقام واقع و نفس الامر، ربط خاصّ بین شرط و جزاء نیست و اصلاً شرطی نیست. امّا در عالم اثبات و عالم دلالت، شرط وجود دارد و در مقام دلالت ربط خاصّ وجود دارد. بحث ما در مدلول است که مقام اثبات و دلالت است.

به عنوان مثال در فلسفه قضیه به هلیه بسیطه و مرکبه تقسیم می شود مانند «زید موجود» و «زید عالم». این تقسیم در منطق وجود ندارد، زیرا در منطق همیشه با قضیه معقوله و لفظیه مواجه هستیم. وقتی در منطق در مورد «محکیّ قضیه» بحثی نداریم، هر دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه یکی هستند و تفاوتی ندارند. امّا وقتی بحث در مورد قضیه محکیه[2] باشد (که فیلسوف تمام نظرش به محکی قضیه است)، در واقع بحث در مورد عالم ثبوت و واقع است. و وقتی در عالم واقع، ثبوت وجود برای زید غیر از ثبوت چیز دیگر برای زید است و این دو با هم تفاوت دارند، این تقسیم بندی مطرح می شود. همین مطلب موجب شده است برخی بین این دو قضیه خلط نمایند، مانند اینکه در مورد بحث از اینکه قضیه سه جزء دارد یا چهار جزء دارد، بین بسیطه و مرکبه تفصیل داده اند! در حالیکه در مقام لفظ و دلالت، هیچ تفاوتی بین هلیه بسیطه و مرکبه وجود ندارد. پس اگر اجزایی وجود داشته باشد در هر دو قضیه مانند هم هستند.

---

۲. دروس فی علم الاصول، :«*ففی القسم الأول لا یثبت مفهوم الشرط، لأنّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحکم بالشرط و تقییده به علی وجه مخصوص، فاذا کان الشرط عین الموضوع و مساویا له، فلیس هناک فی الحقیقة ربط للحکم بالشرط وراء ربطه بموضوعه، فقولنا: اذا رزقت ولدا فاختنه، فی قوّة قولنا: اختن ولدک*».

۳. مراد از «قضیه محکیه» همان محکی قضیه است.

در کلام شهید صدر هم شبیه همین اشتباه بین عالم اثبات و ثبوت شده است. زیرا همانطور که گذشت، در عالم ثبوت و واقع شرطی وجود ندارد، امّا بحث ما در مقام دلالت و اثبات است.

اشکال دوم: حکم در جمله شرطیه «وجوب اکرام زید» است

اشکالی در تطبیق حکم و موضوع و شرط در کلام ایشان نیز وجود دارد. ایشان فرموده اند در جمله شرطیه «إن جاءک زید فاکرمه»، موضوع همان زید، و شرط همان مجیء زید است، که با هم تفاوت دارند[1].

امّا این فرمایش دقیق نیست زیرا موضوع حقیقةً «زید» نیست. زیرا این جمله موضوعی غیر از «مجیء زید» ندارد. در اصطلاح موضوع باید فرض وجودش بشود، مانند «إن وجد زوال فتجب الصلاة» که تا زوال نباشد وجوب نیست. لذا در مثال مذکور حکم ما «وجوب اکرام زید» می شود. این حکم دارای موضوع خاصّی نیست و فقط شرط در حکم موضوع خاصّ است.

جمله شرطیه محقّق موضوع، تفاوتی با سائر جملات شرطیه ندارد

با توجه به نقد مذکور، اینکه مشهور هم قائل شده اند جمله شرطیه محقّق موضوع فاقد مفهوم است، مورد خدشه است. زیرا اگر کسی دلالت جملات شرطیه بر مفهوم را قبول کند، دلیل ندارد در این نوع جمله شرطیه دلالت بر مفهوم نباشد. به نظر ما اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، جمله شرطیه مسوق بیان موضوع هم دارای مفهوم است. یعنی مدلول این جمله این است که اگر ولدی روزیت نشد، ختان واجب نیست. این مدلول کلام است هر چند در خارج سالبه به انتفاء موضوع باشد.

اگر اشکال شود که قائل به مفهوم می تواند بگوید در مواردی که شرط محقّق موضوع است، قرینه عامّه بر عدم وجود مفهوم هست. یعنی جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، امّا ممکن است قرینه گذاشته شود و در معنای دیگری که مفهوم ندارد استعمال شود.

جواب این است که امکان ندارد قرینه فقط در مفهوم تصرّف کند، بدون اینکه تصرّف در منطوق کرده باشد. به عنوان مثال فرض شود جمله شرطیه برای دلالت بر «نسبة توقّفیة» وضع شده است. اگر بخواهد در معنای مجازی استعمال شود، باید قرینه ای در منطوق آن تصرّف کند تا از جمله شرطیه، مفهوم به دست نیاید. یعنی مثلاً

---

۱. دروس فی علم الاصول، :«*یلاحظ فی کلّ جملة شرطیة تواجد ثلاثة أشیاء و هی: الحکم، و الموضوع، و الشرط. و الشرط تارة یکون أمرا مغایرا لموضوع الحکم فی الجزاء، و اخری یکون محقّقا لوجوده. فالأول، کما فی قولنا: (اذا جاء زید فأکرمه) فانّ موضوع الحکم زید، و الشرط المجیء، و هما متغایران*».

باید جمله شرطیه در «نسبة استلزامیة» استعمال شود، تا قرینه بر عدم مفهوم شود. امّا قرینه نمی تواند بدون تصرّف در منطوق، مستقیماً در مفهوم تصرّف نماید.

ج۶۹ ۹۴/۱۱/۱۰

توجیه مختار برای عدم دلالت جمله شرطیه محقّق موضوع بر مفهوم

مشهور بین علمای اصول این است که جمله شرطیه محقّق موضوع، فاقد مفهوم است. امّا گفتیم تفاوتی بین جمله شرطیه محقّق موضوع و سائر جملات شرطیه نیست. زیرا در هر دو نفی حکم هنگام نفی شرط می شود. در نتیجه اگر کسی در جملات شرطیه مفهوم را قبول نماید، در جمله شرطیه محقّق موضوع هم باید دلالت بر مفهوم را قبول نماید. اکنون متذکر این نکته می شویم که جمله شرطیه محقّق موضوع دلالت بر مفهوم دارد، امّا نه مفهوم اصطلاحی! یعنی کلام مشهور صحیح است که این جمله دلالت بر مفهوم (اصطلاحی) ندارد.

در مفهوم، طبیعی حکم نفی می شود

توضیح اینکه جمله «ان جاءک زید فاکرمه» که محقّق موضوع نیست، نزد مشهور دلالت بر مفهوم دارد. مفاد این جمله «وجوب اکرام عند المجیء» است. در این جمله یک شرط وجود دارد و یک جزاء، که شرط یا معلّق‌علیه همان «مجیء زید» است، و جزاء یا معلّق نیز «وجوب اکرام زید» است. به عبارت دیگر هرچند مفاد جمله «وجوب اکرام زید عند مجیئه» می باشد، امّا آنچه معلّق شده است همان «وجوب اکرام زید» است! یعنی «وجوب اکرام زید عند مجیئه» معلّق بر «مجیء» نشده است. پس مفاد جمله شرطیه «وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیئه» است. با توجه به این نکته، طبیعی حکم یعنی «وجوب اکرام زید»، معلّق بر مجیء شده است[1].

از این مقدمه معلوم می شود که مستفاد از جمله شرطیه «شخص الحکم» است. زیرا مستفاد همان «وجوب اکرام زید عند مجیئه» است که شخص الحکم است زیرا مجیء موضوع خاصّ آن است. امّا آنچه در جزاء آمده است طبیعی الحکم است. زیرا جزاء همان «وجوب اکرام زید» است که نسبت به مجیء طبیعی الحکم است. وقتی در جزاء طبیعی الحکم باشد و جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، پس نتیجه انتفاء طبیعی حکم هنگام انتفاء مجیء، می شود. در نتیجه این جمله دلالت بر مفهوم دارد، یعنی اگر «مجیء» نباشد «طبیعی وجوب اکرام زید» نیست.

---

۱. طبیعی یا شخصی بودن وجوب یا حکم، امری نسبی است. در مثال فوق حکم «وجوب اکرام زید»، نسبت به مجیء طبیعی حکم است، زیرا مجیء موضوع خاصّ این حکم نمی باشد. یعنی فرض وجود مجیء نشده است، بلکه حکم وجوب اکرام زید معلّق بر مجیء شده است. امّا در مثال «اکرم زیداً عند مجیئه»، حکم وجوب اکرام زید نسبت به مجیء شخص الحکم است زیرا مجیء موضوع خاصّ است که فرض وجودش شده است. هر چند همین حکم نسبت به زوال طبیعی الحکم است.

با توجه به این توضیح معلوم می شود حکم در جمله شرطیه در خطاب تبلیغ دائماً طبیعی حکم می باشد زیرا شرط به عنوان موضوع خاصّ در حکم اخذ نشده است. در جمله «ان زالت الشمس فیجب علیک الصلاة»، زوال به عنوان موضوع خاصّ در جزاء یعنی «وجوب نماز» اخذ نشده است. به عبارت دیگر «وجوب نماز» معلّق بر زوال است امّا «وجوب نماز عند الزوال» معلّق بر زوال نیست. پس دائماً در خطاب تبلیغ، حکم نسبت به شرط طبیعی الحکم است.

در جمله شرطیه محقّق موضوع، شخص الحکم نفی می شود

امّا در جمله «ان رزقت ولداً فاختنه» که محقّق موضوع است، جزاء «وجوب ختان ولد» است. یعنی جزاء «وجوب ختان» نیست، زیرا با ختان خودش یا ولد دیگری، امتثال حاصل نشده است. شرط هم «ولد» است. در نتیجه هم جزاء «وجوب ختان ولد» می شود و هم مفاد جمله شرطیه «وجوب ختان ولد» می شود. لذا در این موارد جزاء همان شخص حکم است. پس اگر قائل به مفهوم در جملات شرطیه شویم، مفهوم این جمله انتفاء شخص حکم عند انتفاء شرط می شود. در حالیکه انتفاء شخص حکم، مفهوم اصطلاحی در علم اصول نیست. زیرا در مفهوم اصطلاحی باید طبیعی حکم نفی شود.

در ارتکاز علمای اصول هم همین بوده است که مشهور شده است جمله شرطیه محقّق موضوع فاقد مفهوم است، نه بیانی که شهید صدر فرموده اند. یعنی در جمله شرطیه محقّق موضوع، شخص حکم منتفی می شود.

تنبیه سوم: مفهوم شرط در حالتی که موضوع موجود در جزاء عامّ است

گاهی در جمله شرطیه جزاء به لحاظ موضوع عامّ است مانند «إن رزقت ولداً فاکرم کلَّ فقیر». در این موارد بنابر دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، انتفاء جزاء به معنای نفی عموم (انتفاء العموم) است یا به معنای عموم نفی (عموم الانتفاء) است؟ به عبارت دیگر مفهوم جمله «انتفاء العموم» است یا «الانتفاء العامّ» است؟ «انتفاء عموم» به معنای سالبه جزئیه است (یعنی در مثال فوق اگر ولد دار نشدی، ممکن است حصّة ای از فقراء واجب الاکرام باشند)، و «انتفاء عامّ» به معنای سالبه کلیه است (یعنی در آن مثال اگر ولد دار نشدی، اکرام هیچ حصّة ای از فقراء واجب نیست).

برای جواب به این سوال، می گوییم جملات شرطیه که جزای عامّ دارند، دو قسم می باشند: قسم اول اینکه «عامّ مجموعی» لحاظ شود؛ و دوم اینکه «عامّ استغراقی» لحاظ شود.

عامّ مجموعی از بحث خارج است

قسم اول از محلّ بحث خارج است زیرا اگر عامّ مجموعی باشد، یک تکلیف وجود دارد و حکم ما انحلالی نیست (مانند «اکرم مجموع الفقراء» که یک تکلیف وجود دارد نه اینکه به عدد فقراء وجوب اکرام باشد). به عبارت دیگر عامّ مجموعی فقط نامش عامّ است، و حقیقةً از انقسامات عامّ نیست. یعنی عامّ مجموعی مانند «اکرم جمیع الفقراء»، کاملاً شبیه کلامی است که عام نیست مانند «اکرم زیداً»، و در هر دو یک تکلیف وجود دارد.

در عامّ استغراقی بین «لفظ عامّ» با «الفاظ عموم» تفاوت هست

در قسم دوم یعنی «عموم استغراقی»، نیز به دو نحوه می شود جزاء را در نظر گرفت:

الف. گاهی آنچه در جزاء معلّق شده است یکی از «الفاظ عموم» است، مانند «إن رزقت ولداً فاکرم کلَّ فقیر»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای اسمی دارد. در این موارد، مفهوم همان سالبه جزئیه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إن لم ترزق ولداً فلایجب اکرام کلِّ فقیر» که منافاتی ندارد که اکرام برخی فقراء نیز واجب باشد.

ب. گاهی آنچه در جزاء معلّق شده است لفظ عامّ است، مانند «إن رزقت ولداً فاکرم الفقراء»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای حرفی دارد (یعنی همان هیئت جمع همراه «أل» که مدلول هر دو معنای حرفی است). در این موارد، مفهوم سالبه کلیه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إن لم ترزق ولداً فلایجب اکرام الفقراء» یعنی اکرام هیچ فقیری واجب نیست.

در نتیجه اگر در جزاء «عموم» معلّق شود، نتیجه سالبه جزئیه است امّا اگر «عامّ» معلّق شود نتیجه سالبه کلیه است.

ج۷۰ ۹۴/۱۱/۱۱

تنبیه چهارم: جزاء متعدّد در یک جمله شرطیه

گاهی در یک جمله شرطیه، شرط واحد و جزاء متعدّد می باشد، مانند «إن رزقت ولداً فتصدّق علی فقیر و صلّ رکعتین». در این صورت مفهوم جمله شرطیه، انتفاء مجموع است (که منافاتی با وجود یکی از دو جزاء ندارد)، و یا انتفاء جمیع است (که اگر شرط نباشد، هر دو جزاء منتفی می شوند)؟ در مثال فوق اگر ولد محقّق نشود، آیا هر دو جزاء یعنی وجوب نماز و وجوب تصدّق هم منتفی می شوند، و یا فقط مجموع دو وجوب منتفی می شود که منافاتی ندارد یکی از دو وجوب باشد؟

مشهور علماء مفهوم این جمله را «انتفاء الجمیع» دانسته اند. در مثال مذکور اگر ولد دار نشد، هیچ یک از نماز و تصدّق واجب نخواد بود. توضیح این مفهوم به توضیح مدلول کلمه «واو» وابسته است. برداشت علماء این است که «واو» در قوّة تکرار جمله است. در نتیجه جمله شرطیه «إن رزقت ولداً فتصدّق علی فقیر و صلّ رکعتین»، در قوّة دو جمله «إن رزقت فتصدّق» و «إن رزقت فصلّ» می باشد. و جمله «رأیت زیداً و عمراً» در قوّة دو جمله «رأیت زیداً» و «رأیت عمراً» می باشد.

این کلام مشهور با ارتکاز سازگار است. یعنی مفهوم این جملات شرطیه «انتفاء الجمیع» است و هر دو جزاء منتفی می شوند و هیچیک واجب نخواهد بود. به عبارت در این موارد کأنّ دو جمله وجود دارد، که چون شرط هر دو یکی است با انفاء آن شرط هر دو جزاء منتفی خواهند بود.

تنبیه پنجم: جمله شرطیه با «اسماء شرط»

در جملات شرطیه گاهی از «اداة شرط» یا «حروف شرطیه» استفاده می شود. و گاهی هم از «اسماء شرط» استفاده می شود. در علم اصول الفاظی که دلالت بر شرطیت دارند یا حرف هستند مانند «إن» و «إذا»، و یا اسم هستند مانند «مَن». البته در موصولات این بحث وجود دارد که معنای اسمی دارند، یا معنای حرفی دارند.

به هر حال اگر در جمله شرطیه از اسماء شرط استفاده شود، دلالت بر مفهوم دارد؟ این جملات فاقد مفهوم هستند. زیرا جزاء در این جملات شخص الحکم است و همانطور که در تنبیه دوم گذشت، بحث مفهوم در جایی است که جزاء طبیعی حکم باشد. یعنی اگر جزاء شخص حکم باشد، جمله فاقد مفهوم اصطلاحی است.

با توجه به این نکته در جمله «من جاءک فاکرمه» جزاء شخص حکم است. زیرا جزاء همان «وجوب اکرام من جاء»، و شرط هم «مجیء» است. به عبارت دیگر حکم «وجوب اکرام جائی»، و شرط هم «مجیء» است. پس «وجوب اکرام جائی» معلّق بر «مجیء» است، که این شخص حکم است. زیرا شرط در جزاء به عنوان قید موضوع اخذ شده است. این قاعده کلی است که اگر فعلیت شرط مساوق فعلیت موضوع موجود در جزاء باشد، حکم موجود در جزاء شخصی خواهد بود. وقتی حکم شخصی شود جمله دلالت بر مفهوم اصطلاحی ندارد[1].

۱. با توجه به ملاکی که برای فقدان مفهوم بیان شد، به نظر می رسد برخی جملات شرطیه مفهوم دارند مانند «ما شربت من خمر فکفّر» زیرا شرط به عنوان قید مفروض الوجود در جزاء اخذ نشده است، پس سنخ الحکم است.

استاد: در این موارد معنای حرفی اشراب شده است.

تنبیه ششم: تعدّد شرط و اتّحاد جزاء در چند جمله شرطیه

اگر شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد، گاهی یک جمله شرطیه وجود دارد و گاهی جملات شرطیه متعدّد وجود دارد. در صورت اول که در یک جمله شرطیه، شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد مانند «إن جاءک زید و سلّم علیک فاکرمه»، مفهوم واضح است که اگر یکی از شروط هم منتفی شود، جزاء هم منتفی می شود. لذا این نوع جملات از بحث خارج هستند. یعنی در مثال فوق اگر زید نیاید و اگر بیاید و سلام نکند، وجوب اکرام نیست.

امّا در صورت دوم که جملات شرطیه متعدّد وجود دارد، نیز گاهی دو تکلیف متفاوت وجود دارد، و گاهی علم خارجی به وحدت تکلیف وجود دارد. اگر تکلیف متعدّد باشد مانند «اذا شربت فتصدّق» و «اذا اکلت فتصدّق»، در این صورت دو تکلیف مستقلّ وجود دارد که هر یک دارای مفهوم هستند، و اگر هر دو شرط محقّق شود دو بار باید تصدّق داده شود. در این صورت مشکلی وجود ندارد.

تبیین محلّ نزاع: تعارض در جایی است که علم به وحدت تکلیف باشد

امّا اگر در جملات شرطیه متعدّد، علم به وحدت تکلیف باشد، مانند مثال معروف «اذا خفیت الجدران فقصّر» و «اذا خفی الاذان فقصّر»، مفهوم آن چیست؟ مشکل این است که اگر «خفاء اذان» محقّق باشد، امّا «خفاء جدران» محقّق نباشد، وظیفه قصر است یا تمام؟

با توجه به منطوق خطاب «اذا خفی الاذان فقصّر» وظیفه قصر است؛ و با توجه به مفهوم خطاب «اذا خفیت الجدران فقصّر» وظیفه تمام است. یعنی اطلاق یک مفهوم با اطلاق منطوق دیگری تعارض دارد. همینطور اگر مثال برعکس شود اطلاق مفهوم خطاب «اذا خفی الاذان فقصّر» با اطلاق منطوق دیگری تعارض می کنند. امّا دو منطوق با هم تعارض ندارند، بلکه اطلاق مفهومی هر یک با اطلاق منطوقی دیگری تعارض دارد.

راه های رفع تعارض

برای رفع تعارض بین اطلاق منطوق یک دلیل و اطلاق مفهوم دلیل دیگر، سه وجه ممکن است:

الف. اسقاط مفهوم دو دلیل: اگر این دو دلیل دلالت بر مفهوم نداشته باشند تعارضی نیست، مثلاً بین دو دلیل «قصّر عند خفاء الاذان» و «قصّر عند خفاء الجدران» تعارضی نیست. پس با ساقط کردن مفهوم، مشکل تعارض برطرف می شود.

ب. اسقاط اطلاق «أوی» در دو دلیل: اگر از اطلاق منطوق در هر دو دلیل رفع ید شود، یعنی از اطلاق «أوی» رفع ید کنیم، تعارض برطرف می شود. یعنی قیدی بر هر دو دلیل اضافه شود مانند «اذا خفیت الجدران او

الاذان فقصّر»، که شرط جامع بین دو خفاء شود تعارضی نیست. در واقع جمله تبدیل به «اذا خفی احدهما فقصّر» می شود. با این تصرّف ابتدا منطوق ضیق می شود، که در نتیجه مفهوم هم ضیق می شود. در این صورت مفهوم جمله این است که اگر هر دو خفاء منتفی شدند، وجوب قصر منتفی می شود.

ج. اسقاط اطلاق «واوی» هر دو دلیل: اگر اطلاق منطوق در هر دو دلیل تقیید شود، یعنی از اطلاق «واوی» رفع ید شود هم تعارض برطرف می شود. یعنی اگر مجموع اذان و جدران مخفی شوند، قصر واجب می شود[1].

با توجه به این سه وجه ممکن، برای رفع تعارض چه کار باید کرد؟ به عبارت دیگر جمع عرفی بین این دو دلیل موجب کدام یک از این سه وجه می شود؟ و آیا بین این دو دلیل جمع عرفی وجود دارد؟

ج۷۱ ۹۴/۱۱/۱۲

تحقیق در مسأله

بحث در جایی است که جملات شرطیه متعدّد باشند، و شرطهای آنها متفاوت و جزای آنها واحد باشد، و علم به وحدت تکلیف نیز باشد. در این صورت اگر هر دو شرط محقّق یا منتفی شوند، مشکلی نیست. امّا اگر یک شرط محقق و دیگری منتفی شود، منطوق جمله اول دلالت بر وجوب قصر و مفهوم دلیل دوم دلالت بر عدم وجوب قصر دارد.

در تعارض دو دلیل، ممکن است یکی مقدّم شود که اصطلاحاً به آن «ترجیح» گفته می شود. و اگر تقدیمی نباشد اصطلاحاً به آن «تساقط» گفته می‌شود. در صورت تساقط اگر عامّ فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می‌رسد. گفته شد که در مثال معروف، سه وجه برای رفع تعارض ممکن است. وجه اول رفع ید از هر دو مفهوم است. وجه دوم رفع ید از اطلاق أوی هر دو منطوق است. وجه سوم رفع ید از اطلاق واوی هر دو منطوق است.

تحقیق در مسأله این است وقتی این تعارض پیش می آید که دو دلیل دلالت بر مفهوم کنند. در مسلک مشهور خودِ جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد. امّا در مسلک مختار از خودِ جمله شرطیه مفهوم استفاده نمی‌شود، بلکه از مقارناتی مانند تحدید یا اطلاق مقامی[2] مفهوم فهمیده می شود (در علم خارجی هم از تحدید یا اطلاق مقامی کمک گرفته می شود). لذا در دو مقام باید بحث شود:

---

۱. ممکن است گفته شود وجه دیگری هم تصور دارد که از منطوق هر دو دلیل رفع شود و مفهوم حفظ شود (در مقابل راه اول که از مفهوم رفع ید شد و منطوق حفظ شد)، امّا این وجه معقول نیست زیرا نمی شود از منطوق هر دو رفع ید کرد، در حالیکه مفهوم حفظ شود. چون با تصرّف در منطوق، مفهوم هم تغییر می کند. لذا این راه به عنوان را حلّ مطرح نشده است.

۱. تفاوت بین اطلاق مقامی و لفظی در این است که در اطلاق لفظی دالّ همان لفظ است، زیرا گفتن لفظ بدون قید، دالّ است. امّا در اطلاق مقامی دالّ همان فعل (سکوت) است، یعنی از اینکه در مقام بیان هست و بیانی نکرده است، مطلب استفاده می شود.

مقام اول: دلالت خودِ جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مشهور مفهوم شرط از «اداة شرط» یا «هیئت شرط» یا «مجموع اداة و هیئت» استفاده می شود. با توجه به این مبنا، در مثال «اذا خفی الاذان فقصّر» و «اذا خفیت الجدران فقصّر»، خودِ جمله شرطیه اول دلالت بر مفهوم دارد یعنی اگر خفاء نباشد، وجوب قصر هم نیست.

اگر زید در نقطه ای باشد که اذان مخفی است امّا جدار مخفی نیست، منطوق دلیل خفاء اذان دلالت دارد قصر واجب است. و مفهوم دلیل خفاء جدار دلالت دارد قصر واجب نیست. ممکن نیست هر دو قضیه صادق باشد.

مقدمات حلّ تعارض بنابر مسلک مشهور

قبل از حلّ تعارض نکاتی مطرح می شود:

نکته اول: تعارض در اطلاق دو حکم است

مراد از تعارض دو جمله شرطیه همان تعارض بین دو اطلاق است. یعنی اطلاق منطوق دلیل اول، با اطلاق مفهوم دلیل دیگر تعارض دارد. در واقع بین اصل منطوق دلیل اول و اصل مفهوم دلیل دیگر تعارضی نیست.

قیدی که در هر تکیلف (چه در خطاب تبلیغ، و چه در خطاب تشریع) ذکر می شود، ممکن است موجب تقیید حکم یا تقیید متعلّق یا تقیید موضوع شود. لذا مراد از اطلاق هم ممکن است اطلاق حکم یا متعلّق یا موضوع باشد. در «اکرم العالم»، حکم همان وجوب است. متعلق همان اکرام است. و موضوع همان عالم است. برای تقیید حکم باید گفته شود «إن نزل المطر فاکرم العالم»، و برای تقیید متعلّق باید گفته شود «اکرم العالم بالضیافة»، و برای تقیید موضوع باید گفته شود «اکرم العالم العادل»؛ البته این مثال ها بنابر نظر مشهور است. به عبارت دیگر قیود به یکی از این سه (حکم یا متعلّق یا موضوع) برمی گردد. به قید حکم، «قید هیئت» نیز گفته می شود زیرا معمولاً با هیئت حکم بیان می شود. به قید متعلّق، «قید ماده» هم گفته می شود زیرا هیئت بر ماده وارد می شود، یعنی هیئت به ماده تعلّق می گیرد. به عنوان مثال در «صلّ» متعلّق همان صلاة است که هیئت به آن تعلّق گرفته است. در نتیجه اطلاق به نحو کلی وجود ندارد بلکه اطلاق در مورد یکی از این سه امر است.

با توجه به این نکته، در مثال «اذا خفی الاذان فقصّر» و «اذا خفیت الجدران فقصّر»، اطلاق چه چیزی دچار تعارض است؟ اگر به جای هیئت از مفهوم اسمی استفاده شود، واضح تر می شود. در «اذا خفی الاذان وجب القصر» و «اذا لم تخفِ الجدران فلایجب القصر»، تعارض در اطلاق چه چیزی است؟ واضح است که اطلاق حکم این دو دلیل تعارض دارند. یعنی در دلیل اول، وجوب قصر مشروط به خفاء جدار نیست بلکه نسبت به آن مطلق

است. پس اطلاق دلیل اینگونه بیان می شود «اذا خفی الاذان وجب القصر سواء خفی الجدران ام لا»؛ و در دلیل دوم هم حکم وجوب نسبت به خفاء اذان مشروط نیست بلکه مطلق است. پس اطلاق مفهوم اینگونه بیان می شود «اذا لم تخفِ الجدران فلایجب القصر سواء خفی الاذان ام لا»؛ لذا این دو اطلاق در جایی که اذان مخفی شده امّا جدران مخفی نشده، تعارض می کنند.

نکته دوم: نسبت بین دو اطلاق عموم من وجه است

گفته شد اطلاق منطوق و اطلاق مفهوم با هم تعارض دارند. یعنی نسبت بین آنها عموم من وجه است. پس باید گاهی منطوق مصداق داشته و مفهوم مصداق نداشته باشد؛ و گاهی بالعکس باشد؛ و گاهی یک مصداق برای هر دو باشد؛ اگر هر دو مخفی باشند، فقط منطوق خفاء اذان مصداق دارد. و اگر هر دو مخفی نباشند، فقط مفهوم خفاء جدران مصداق دارد. و اگر اذان مخفی و جدران مخفی نباشد، مصداق هر دو دلیل است. لذا تعارض در ماده اجتماع است که خفاء اذان و عدم خفاء جدار است.

نکته سوم: تصرّف در مفهوم بدون تصرّف در منطوق ممکن نیست

برای رفع ید از اطلاق منطوق کافی است قیدی به منطوق اضافه شود. امّا برای تقیید مفهوم چه باید کرد؟ مفهوم بدون منطوق قابل تقیید نیست. برای تقیید مفهوم باید منطوق مقیّد شود تا نتیجه آن تقیید مفهوم شود. زیرا مفهوم مدلول مستقلّ نیست بلکه مدلول تبعی منطوق است. به عنوان مثال اگر قید «یوم الجمعه» به منطوق اضافه شود، مفهوم هم ضیق می شود، مانند «اکرم زیدا یوم الجمعه ان جاءک»؛ به عبارت دیگر هر گاه در منطوق تصرّف شود در مفهوم هم تصرّف می شود. یعنی تصرّف در مفهوم بدون تصرّف در منطوق ممکن نیست، و با تصرّف در منطوق، قطعاً در مفهوم هم تصرّف می شود.

با توجه به این نکته، تنها راه برای حلّ تعارض این است که در هر دو منطوق و یا لااقلّ در یکی تصرّف شود. لذا حقیقةً بین دو منطوق تعارض وجود دارد، زیرا اطلاق مفهوم ناشی از چگونگی اخذ منطوق است. پس ریشه تعارض در اطلاق دو منطوق است. و چون تصرّف در یکی از دو منطوق، نکته ای نداشته و ترجیح بدون مرجّح است، باید اطلاق هر دو منطوق، تقیید شود.

ج۷۲ ۹۴/۱۱/۱۳

نکته چهارم: تصرّف در دو منطوق به یک نحوه خواهد بود

گفته شد برای حلّ تعارض، باید در دو منطوق تصرّف شود، زیرا مصبّ تعارض دو منطوق است. این دو منطوق علی السواء هستند، یعنی ترجیحی برای یک طرف نیست. به عبارت دیگر جائز نیست فقط در یکی از دو منطوق تصرّف کرد، و جائز نیست در منطوق اول یک نحوه تصرّف، و در منطوق دیگر نحوه دیگری از تصرّف شود. پس باید تصرّفی انجام شود که در هر دو منطوق و به طور یکسان باشد.

نکته پنجم: تصرّف باید در یکی از دو ظهور در علیّت تامّه یا در انحصار باشد

جمع عرفی بین دو دلیل لفظی متعارض، به دو نحوه ممکن است. نحوه اول این است که قیدی بر مطلق وارد شود، به عنوان مثال تصرّف در ظهور «اکرم العالم»، اینگونه است که گفته شود «اکرام العالم العادل»؛ و نحوه دوم این است که تصرّفی غیر از قید زدن انجام شود، به عنوان مثال برای حلّ تعارض بین «اکرم العالم» و «لایجب اکرام زید العالم»، هر دو نحوه تصرّف ممکن است. نحوه اول جمع عرفی با تقیید است، یعنی گفته شود مراد از دلیل اول «اکرم العالم غیر زید» است. و نحوه دوم تصرّفی غیر از تقیید است مانند اینکه در ظهور فعل امر در وجوب، تصرّف شود و گفته شود «اکرم» دلالت بر وجوب ندارد و حمل بر استحباب می شود. تصرّف به نحوه دوم اصطلاحاً تقیید نیست، امّا جمع عرفی هست.

در بحث ما، مرکز تعارض بین «ان خفی الاذان فقصّر» و «ان خفی الجدران فقصر»، دو اطلاق موجود در ناحیه منطوق می باشد. البته تعارض ابتداءً بین منطوق یکی و مفهوم دیگری است. با توجه به این نکته، مفهوم داشتن دلیل دوم مرتبط با دو ظهور است: اول ظهور در علّیت تامّه بودن شرط برای جزاء؛ و دوم ظهور در علّیت منحصره؛ با توجه به این دو ظهور، این مفهوم به دست می آید که اگر شرط منتفی شود، جزاء هم منتفی می شود. پس وقتی مشکل اصلی بین مفهوم و منطوق است و مفهوم از این دو ظهور فهمیده می شود، لذا ریشه تعارض در این دو ظهور است. با تصرّف در یکی از این دو ظهور، تعارض حلّ می شود.

اگر در علیّت تامّه داشتن، تصرّف شود دلیل اول تبدیل می شود به «اذا خفی الاذان و الجدران فقصّر» و همینطور دلیل دیگر، لذا تعارضی نیست. و اگر در انحصار تصرّف شود دلیل اول می شود «اذا خفی الاذان او الجدران فقصّر» و همینطور دلیل دیگر، لذا باز هم تعارضی نخواهد بود.

پس باید در این بحث شود که از کدام ظهور رفع ید بشود. به تصرّف اول «تقیید واوی» و به تصرّف دوم «تقیید أوی» گفته می شود. البته تصرّف دوم حقیقةً تقیید نیست بلکه مانند تصرّف در ظهور هیئت امر در وجوب است، یعنی تصرّف به غیر تقید است.

نکته ششم: راه کارهای مواجه با تعارض

اگر دو دلیل متعارض وجود داشته باشد، این قاعده کلی جریان دارد که ابتدا باید به دنبال جمع عرفی بود؛ و سپس به دنبال ترجیح دادن یکی از دلیل ها؛ و سپس نوبت به تساقط می رسد. این مراحل به ترتیب و طولی می باشند. در صورت تساقط، اگر عامّ فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد. این ضابطه کلی در باب تعارض دو دلیل لفظی است.

حلّ تعارض بنابر مسلک مشهور

با توجه به این مقدمات ششگانه، در تعارض بین منطوق یک دلیل و مفهوم دلیل دیگر، ابتدا باید به دنبال جمع عرفی رفته، و سپس به دنبال ترجیح یک دلیل، و سپس نوبت به تساقط می رسد. البته برای جمع عرفی یا ترجیح دادن نیاز به دلیل و شاهد وجود دارد. امّا اگر دلیل یا شاهدی بر یکی از این دو مرحله نباشد، نوبت به تساقط می رسد، که نیازی به دلیل یا شاهد ندارد.

ترجیح یکی از دو دلیل ممکن نیست

از بین سه مرحله حلّ تعارض، در این بحث ترجیح یک دلیل ممکن نیست، لذا امر دائر بین جمع عرفی و تساقط است.

مرجّح تقدیم یک دلیل

برای ترجیح یک دلیل فقط یک مرجّح ذکر شده است. گفته شده است دو دلیل فقط در جایی که یک شرط محقق و شرط دیگر محقّق نشود، تعارض دارند. در این دو حالت منطوق یک دلیل و مفهوم دیگری تعارض دارند. به عبارت دیگر به حسب حصر عقلی چهار صورت هست: هر دو شرط محقّق باشند؛ هر دو محقّق نباشند؛ فقط شرط اول محقّق باشد؛ فقط شرط دوم محقّق باشد؛ امّا فقط در دو صورت اخیر تعارض رخ می دهد، که تعارض بین مفهوم یک دلیل و منطوق دلیل دیگر است. پس دو تعارض وجود دارد.

از طرفی در سیره عقلائی مدلول منطوقی نسبت به مدلول مفهومی اظهر است. لذا در هر تعارض، مدلول منطوقی که یک طرف تعارض است قرینه تصرّف در مفهوم دلیل دیگر (طرف دیگر همان تعارض) می شود.

با توجه به این دو مطلب، تعارض اول در جایی است که شرط اول (اذان) محقق باشد، که منطوق دلیل خفاء اذان با مفهوم دلیل خفاء جدران تعارض می کنند. در این صورت باید به قرینه منطوق خطاب اول از مفهوم خطاب دوم رفع ید شود. و تعارض دوم در جایی است که شرط دوم (خفاء جدران) محقق شود، که منطوق خطاب خفاء

جدران با مفهوم خطاب خفاء اذان تعارض می کنند. در این صورت باید به قرینه منطوق خطاب دوم از مفهوم خطاب اول رفع ید شود.

نتیجه ترجیح یک دلیل در دو تعارض مذکور این است که از هر دو مفهوم رفع ید شود یعنی هر دو مفهوم از حجّیت ساقط شوند. در این صورت تعارضی نخواهد بود. البته باید دقّت شود این کار جمع عرفی نیست، زیرا در جمع عرفی اصلِ ظهور هر دو دلیل حفظ می شود. در حالیکه با راه فوق، اظهریت موجب شد یک ظهور (ظهور مفهومی) از حجّیت ساقط شود[۱]!

اشکال: این ترجیح در مثال فوق، جریان ندارد

این بیان یک اشکال دارد، لذا ترجیح در بحث دلیل ندارد. در بحث ما هرچند تعارض ابتداءً بین یک مفهوم و یک منطوق است، امّا تعارض حقیقةً بین دو منطوق است. زیرا تعارض به منطوق دو دلیل سرایت می کند.

با توجه به این نکته، این عرفی نیست که اصل و منشأ تعارض را رها نموده و تصرّف در چیز دیگر شود (تفکیک در حجّیت هرچند عقلاً محال نیست امّا عقلاءً نباید تفکیک در حجّیت شود).

بله این ترجیح در جایی کارآمد است که فقط یک مفهوم با یک منطوق تعارض کند (که در ظهور منطوق دارای مفهوم، در انحصار، رفع ید می‌شود و مفهوم از حجّیت ساقط می شود)، امّا وقتی دوم مفهوم در دو تعارض متعاکس، طرف معارضه هستند، این راه غیر عرفی می شود.

ج۷۳ ۹۴/۱۱/۱۴

جمع عرفی بنابر مسلک مشهور: تقیید به «أو»

مراد از ترجیح در بحث تعارض، تقدیم یک دلیل است بدون اینکه جمع عرفی شده باشد. مثلاً از ترجیحات منصوصه باب تعارض مانند شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامّه؛ و یا ترجیحات غیر منصوصه (مانند ترجیحات عقلائی که در آنها اختلاف وجود دارد مثلاً برخی تعدّد در یک طرف تعارض را مرجّح می دانند) استفاده شود.

و مراد از جمع عرفی این است که اگر دو خطاب دست عرف داده شود، در یکی یا هر دو تصرّفی انجام می‌دهد. این تصرّف ممکن است به تقیید یا تخصیص یا امر دیگری باشد. در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق»،

۱. البته باید توجه شود که به لحاظ دو دلیل، یعنی منطوق و مفهوم دلیل اول در مقابل منطوق و مفهوم دلیل دوم، جمع عرفی شده است زیرا ظهور دلیل اول در منطوق و ظهور دلیل دوم در منطوق حفظ شده است. امّا به لحاظ دو طرف تعارض، یعنی منطوق یک دلیل و مفهوم دیگری، جمع عرفی نیست، زیرا یک ظهور به طور کلی ساقط شده است.

اگر اطلاق هر دو قید زیده شود، این تصرّف در هر دو خطاب است. و در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم النحوی»، فقط در یک خطاب تصرّف می شود.

در محلّ بحث، ترجیح وجود ندارد. در نتیجه اگر جمع عرفی نشود، نوبت به تساقط می رسد. دو ظهور وجود دارد که برای جمع عرفی باید لااقلّ در یکی از آنها تصرّف شود. یکی از دو ظهور جمله شرطیه، ظهور در علّیت تامّه شرط برای جزاء (یعنی جزء العلّة نیست)؛ و دیگری علّیت منحصره شرط برای جزاء است (یعنی علّت دیگری برای جزاء نیست هر چند شرط علّت تامّه نباشد). البته در هر دو ظهور نمی شود تصرّف کرد زیرا با تصرّف در یک ظهور، تعارض برطرف می شود.

در هر تعارض، عرف در اضعف الظهورین تصرّف می کند. در این بحث ظهور در انحصار اضعف است. زیرا اولاً این مطلب وجدانی است؛ و ثانیاً عمده نزاع موجود در بحث مفهوم، وجود یا عدم انحصار است (یعنی در علّیت تامّه و استلزام بین شرط و جزاء کمتر مناقشه و بحث شده است امّا در انحصار بیشتر مناقشه و بحث شده است، و همین نشان می دهد ظهور در استلزام و علّیت تامّه اقوی است). استلزام موجود در جمله شرطیه با علّیت سازگار است، امّا با انحصار نمی سازد.

در نتیجه عرف در این تعارض جمع عرفی کرده و دو دلیل را «تقیید أوی» می کند. در نتیجه این جمع عرفی دلیل اول تبدیل به «اذا خفی الاذان او الجدران فقصّر» می شود، و دلیل دوم نیز «اذا خفیت الجدران اول الاذان فقصّر» می شود. و تعارضی بین دو دلیل باقی نمی ماند. لذا اگر اذان مخفی شود و جدران مخفی نشده است، منطوق دلیل اول وظیفه را قصر می داند. و مفهوم دلیل دوم هم تعارضی با آن ندارد. این جمع در محاورات عرفیه بسیار رائج است. به عنوان مثال اگر معلّمی به شاگردها بگوید «اگر کسی آن غزل را حفظ کند نمره بیست می‌گیرد»، و چند روز بعد بگوید «اگر کسی تمام آن داستان را بنویسد بیست می‌گیرد»، جمع عرفی در نظر مخاطب این است که انجام یکی از دو امر برای نمره بیست، کافی است. یعنی کسی نمی فهمد که برای بیست گرفتن باید هر دو امر انجام شود!

مقام دوم: دلالت مقارنات جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مختار، مفهوم از جمله شرطیه فهمیده نمی شود بلکه از قرائن و مقارنات آن مفهوم فهمیده می‌شود. در نظر ما «اداة شرط» دلالت بر استلزام دارند. پس «إن جاءک زید فاکرمه» دلالت دارد که وجوب اکرام ملازم مجیء است. امّا نسبت به اینکه وجوب اکرام با چیز دیگر هم ملازم هست یا نه، ساکت است. موضوع وجوب اکرام مجیء است که اگر در مقام تحدید باشد معلوم می شود یک موضوع دارد. یا از اطلاق مقامی فهمیده می‌شود که وقتی در مقام بیان حکم شرعی است و فقط یک موضوع ذکر نمود، پس همین یک دلیل برای وجوب اکرم

هست. به عبارت دیگر علیّت تامّه که همان استلزام است از کلام فهمیده می شود، و انحصار یا اینکه موضوع دیگری ندارد، از قرائن فهمیده می‌شود. با توجه به این دو نکته مفهوم به دست می آید.

از طرفی سیره عقلائی بر این است که اگر یک ظهور وجود داشته باشد، و بعد ظهوری بر خلاف آن بیاید، از ظهور اول رفع ید می کنند. به عنوان مثال «اکرم جیرانی» وجود دارد، و بعد «لاتکرم زیداً» گفته می شود. در این صورت از زمانی که جمله دوم گفته شده است، اطلاق خطاب اول نسبت به زید از حجّیت می افتد. یعنی دیگر نمی شود به آن ظهور تمسّک شود.

با توجه به این دو نکته، در محلّ بحث، انحصار را از تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم، که وقتی جمله دوم گفته شود ظهور اطلاقی و تحدیدی دیگر حجّت نخواهد بود. در واقع معنای این جمع عرفی هم «تقیید أوی» می‌باشد. یعنی در نظر ما، عرف در علیّت تامّه که از کلام فهمیده می شود، تصرّف نمی کند. بلکه در این اطلاق مقامی یا تحدید که مدلول منطوقی نیست تصرّف می کند[1].

ج۷۴ ۹۴/۱۱/۱۷

تنبیه هفتم: تداخل اسباب و مسبّبات

گاهی دو جمله شرطیه دارای جزای واحد و شرط مختلف می باشند، مانند «إن جاء زید فتصدّق علی فقیر»، و «إن جاء عمرو فتصدق علی فقیر»، در حالیکه از خارج یا از همین دو جمله، علم به برابر بودن این دو شرط در شرطیت وجود دارد (یعنی هر دو در سببیت مستقل هستند). بحث در این است که اگر هر دو شرط محقّق شوند (هر دو باهم، و یا یکی پس از دیگری)، آیا یک تصدّق واجب است یا دو تصدّق واجب است؟ یک وجوب و تکلیف هست یا دو تکلیف و وجوب؟ اگر یک تکلیف باشد «تداخل اسباب» نامیده می شود، یعنی یک مجعول هست. و اگر دو تکلیف و وجوب باشد، «عدم تداخل اسباب» نامیده می شود.

بعد از فراغ از بحث اول، و قائل شدن به عدم تداخل اسباب، نوبت به بحث دوم می رسد. یعنی بعد از پذیرش اینکه دو تکلیف وجود دارد، به دنبال مرحله امتثال می رویم. اگر با یک تصدّق هر دو تکلیف امتثال شوند، «تداخل مسبّبات» نامیده می شود. و اگر نیاز باشد دو فعل تصدّق انجام شود، «عدم تداخل مسبّبات» خواهد بود.

مثال فوق در احکام تکلیفی بود، و همین بحث در احکام وضعی هم هست. به عنوان مثال هم شخص مغبون حقّ فسخ دارد، و هم در جایی که عوض معیوب است حقّ فسخ وجود دارد. اگر در معامله ای یک شخص مغبون شده و عوض هم معیوب باشد، آیا یک حقّ فسخ وجود دارد یا دو حقّ فسخ؟ یعنی تداخل اسباب یا عدم تداخل

---

۱. اگر قرینه منفصله برای یک دلیل بیاید، گاهی ظهور دلیل اول از حجیّت می افتد، مانند همین مثال محلّ بحث؛ و گاهی از زمان صدور دلیل دوم (قرینه منفصله)، ظهور دلیل اول بقاءً ساقط می شود.

می شود؟ و در مرحله امتثال با اسقاط احدهما، آیا هر دو حقّ فسخ ساقط می شود یا یکی ساقط می شود؟ یعنی تداخل مسبّبات می شود، یا نمی شود؟

تبیین محلّ نزاع

قبل از ورود به بحث نیاز است برای روشن شدن محلّ بحث، چند نکته به عنوان مقدمه توضیح داده شود:

نکته اول: بحث در اقتضاء قاعده بدون لحاظ قرائن خارجیه است

در این بحث به دنبال اقتضاء قاعده می باشیم، یعنی بدون لحاظ قرائن خارجیه تداخلی هست یا نیست. به عبارت دیگر اگر دلیلی از خارج بگوید تداخل در اسباب یا مسبّبات هست، از بحث خارج است. به عنوان مثال در وضو گفته شده است تداخل در اسباب وجود دارد. یعنی اگر کسی خوابید و بول هم کرد، فقط یک تکلیف به وضو برای نماز دارد. با صرف نظر از اینکه این مثال دقیق هست و منطبق بر بحث می شود یا نه، امّا این نحوه موارد از بحث خارج هستند. و یا در مورد غسل گفته شده است تداخل در مسبّبات وجود دارد. به عنوان مثال اگر زنی هم مسّ میّت کند و هم جنب شود و هم حائض شود، در این صورت مکلّف به سه غسل است. امّا از خارج دلیل وجود دارد که یک غسل در مقام امتثال کافی است، یعنی این غسل مجزی از تمام اغسال واجب است. لذا بحث ما در این است که قاعده اولیه چه می شود.

نکته دوم: مقتضای اصلی عملی در مسأله

اگر در بحث از اقتضاء قاعده به نتیجه نرسیدیم و معلوم نشود که آیا تداخلی در اسباب هست یا نیست، و معلوم نشود آیا تداخلی در مسبّبات هست یا نیست، مقتضای اصل عملی چیست؟ برای پاسخ به این سوال مقتضای اصلی عملی در تداخل اسباب و مسبّبات مستقلاً بررسی می شود:

اصل عملی در تداخل اسباب

در مسأله تداخل اسباب، ممکن است استصحاب یا برائت یا احتیاط جاری شود. در این صورت بین احکام تکلیفی و وضعی تفاوت وجود دارد:

اگر مسئله در احکام تکلیفی باشد یعنی شک کنیم وقتی هر دو شرط محقّق شده اند یک وجوب تصدّق وجود دارد یا دو وجوب تصدّق، این مورد مجرای اصل برائت است. زیرا شکّ در اصل وجوب دوم می باشد. از طرفی هم اگر شک در جعل تکلیف دوم شود، استصحاب عدم جعل جاری می شود.

امّا اگر مسئله در احکام وضعی باشد یعنی در مثال مذکور شک کنیم یک حقّ فسخ هست یا دو حقّ فسخ وجود دارد، در این صورت استصحاب عدم حقّ فسخ جاری می شود. یعنی نتیجه این می شود که یک حقّ فسخ وجود دارد. این استصحاب عدمی است که در شبهات حکمیه جاری است. یعنی علم وجود دارد که حقّ فسخ جعل شده است، شکّ در حقّ فسخ جدید می شود که استصحاب عدم جعل می شود.

لذا نتیجه این اصل ها در احکام تکلیفی و وضعی، همان تداخل اسباب است.

اصل عملی در تداخل مسبّبات

تمام اصول عملیه در علم اصول، سه اصل است: برائت و استصحاب و احتیاط. امّا اصالة التخییر بازگشت به برائت دارد. قاعده اشتغال اصالة الاحتیاط است با این تفاوت که در شبهه موضوعیه «قاعدة الاشتغال» جاری است، و در شبهات حکمیه «اصالة الاحتیاط» جاری است.

برائت نزد مشهور گاهی برائت عقلی و گاهی برائت شرعی است. و احتیاط نیز اصل عقلی، و استصحاب هم اصل شرعی است. لذا در علم اصول، دو اصل عملی عقلی و دو اصل عملی شرعی وجود دارد[۱]. از متأخّرین شهید صدر برائت عقلی را قبول ندارد لذا فقط یک اصل عقلی احتیاط دارد.

با توجه به این نکته، وقتی در ناحیه اسباب قائل به عدم تداخل شدیم، شکّ در تداخل مسبّبات می شود. یعنی شکّ داریم اگر یک امتثال شود تکلیف دوم ساقط شده است یا باقی است. در این صورت، اصالة الاحتیاط جاری می شود[۲]. البته برائت جاری نمی شود، زیرا در اصول عملیه خواهد آمد که در این موارد احتیاط بر برائت مقدم است. البته اگر استصحاب وجودی در شبهات حکمیه را هم جاری بدانیم، در این مورد جاری شده و همان نتیجه احتیاط را دارد.

نتیجه این اصل عدم تداخل در مسبّبات است.

---

۱. قاعده طهارت تنها اصل عملی است که در شبهات حکمیه هم جاری می شود امّا در علم اصول از آن بحث نمی شود. از این قاعده فقط در علم فقه بحث می شود.

۲. استاد دام ظلّه در جلسه ۷۸ از این کلام استدراک نموده و قائل به برائت شدند.

نکته سوم: تداخل مسبّبات در جایی است که عمل قابل تکرار یا داری اثر یا تأکّد باشد

بحث از تداخل در مسبّبات، نیاز به تبیین محلّ نزاع دارد. گاهی جزاء قابل تکرار است مانند نماز و صدقه و روزه و مانند آنها، و گاهی قابل تکرار نیست مانند روزه روز جمعه معیّن، و یا مانند فسخ که قابل تکرار نیست زیرا اگر عقدی فسخ شود برای بار دوم عقدی نیست که بخواهد فسخ شود. در صورت اول داخل در محلّ بحث است.

امّا در صورت دوم گاهی تعدّد نتیجه و اثر دارد، مانند شخصی که دو نفر را به قتل رسانده است. یک شخص را نمی توان دو مرتبه قصاص کرد یعنی جزاء قابل تکرار نیست، امّا تعدّد جزاء اثر دارد زیرا برای دو ولیّ مقتول ها حقّ قصاص ثابت می شود. یعنی اگر یکی عفو نماید دیگری می‌تواند به حقّ خود اخذ نماید. و یا هر دو عفو کرده و پول می گیرند. در حقّ فسخ هم اثر هست زیرا ممکن است یکی اسقاط شود و دیگری اعمال شود و می تواند در ازای هر دو پول بگیرد. این پول لازم نیست ما به التفاوت باشد، بلکه ممکن است کمتر یا بیشتر شود. این صورت هم داخل بحث است.

امّا گاهی که جزاء قابل تکرار نیست، تعدّد جزاء هم اثر مستقلّی ندارد. در این صورت نیز گاهی تعدّد جزاء موجب تأکّد می شود، مانند وجوب و حرمت که تأکّد و شدّت را قبول می کنند. نتیجه آن هم شدّت در عقوبت دنیوی یا اخروی است. مثلاً گفته شده است زنا با ذات محرم مستحقّ عقوبت دنیوی است که قتل است. اگر کسی دو بار این کار را انجام دهد، اولاً جزاء یعنی قتل وی قابل تکرار نیست و ثانیاً قابل اسقاط هم نیست که دارای اثر باشد. امّا وجوب قتل وی تأکّد دارد. این صورت نیز داخل در بحث است.

امّا گاهی که جزاء قابل تکرار نیست و تعدّد شرط اثر مستقلّی ندارد، تعدّد جزاء موجب تأکّد هم نیست، مانند ترخیصات که تأکید قبول نمی کنند. به عنوان مثال شارع به مکره ترخیص در شرب خمر داده است. این ترخیص واقعی است یعنی مانند شرب ماء مباح است. حال اگر شخص مکره، مضطرّ به شرب خمر هم باشد (مانند اینکه برای حفظ جان از تشنگی و یا بیماری، مضطرّ به شرب خمر شده باشد)، هم اکراه سبب ترخیص خواهد شد و هم اضطرار سبب ترخیص خواهد شد. در این مثال تأکّد معنی ندارد، بلکه فقط حرمت برداشته شده است. این صورت از محلّ نزاع خارج است. زیرا عدم تداخل مسبّبات اثری ندارد.

ج۷۵ ۹۴/۱۱/۱۸

مسأله اولی: تداخل اسباب

بحث در این است که اگر در دو جمله شرطیه «اذا جاء زید فتصدق علی فقیر»، و «اذا جاء عمرو فتصدق علی فقیر»، اگر هر دو بیایند (معاً یا متناوباً)، یک وجوب محقّق می شود تا تداخل در اسباب شود، و یا دو وجوب

محقّق می شود تا عدم تداخل شود؟ مشهور متأخّرین قائل به عدم تداخل شده اند. یعنی دو واجب وجود دارد. این مقتضای قاعده اولیه است. برای بیان این قاعده بیانات مختلفی هست. بیان محقّق خوئی ساده و روشن می‌باشد، که به همان اکتفاء می شود.

بیان محقّق خوئی برای عدم تداخل اسباب

محقّق خوئی فرموده اند با توجه به دو ظهور، عدم تداخل اسباب استظهار می شود. اول اینکه هر خطاب (ولو به غیر جمله شرطیه باشد) ظهور دارد در اینکه شرط یا موضوع در آن خطاب، علّت تامّه و مستقلّ برای حکم می باشد. زیرا اگر علّت تامّه نباشد باید جزء دوم هم ذکر شود. پس از اکتفاء به ذکر همین قید (موضوع یا شرط)، استظهار می شود همین علّت تامّه است. ایشان این را اطلاق لفظی می دانند نه اطلاق مقامی، زیرا تکلیف در این موارد مطلق است (ما هم که قیود را برای موضوع می دانیم از اطلاق موضوع استفاده می کنیم). به عنوان مثال، اگر گفته شود «تصدّق عند نزول المطر» فهم عرفی این است که نزول مطر علّت تامّه برای وجوب تصدّق است.

از طرفی در هر خطابی فهم عرفی انحلال حکم به انحلال موضوع و شرط می باشد. مثلاً «اکرم العالم» فهم عرفی این است که اکرام زید واجب است، و اکرام بکر واجب است، و همینطور اکرام هر فرد از عالم واجب است. حتی در قضایای عرفی هم همین فهمیده می شود، مانند «النار محرقة» که فهمیده می شود این نار و آن نار و تمام افراد نار، محرق هستند.

این دو ظهور وجود دارد که از آنها فهمیده می شود مجیء زید علّت تامّه وجوب تصدّق است و مجیء عمرو هم علّت تامّه وجوب تصدّق است. یعنی در این موارد هم انحلال فهمیده می شود. اگر این دو ظهور قبول شوند، که جای تأمّل در آنها نیست، پس باید قبول شود که دو وجوب مستقلّ وجود دارد[1].

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۶۶: «*الاولی: أنّ القضیة الشرطیة ظاهرة فی انحلال الحکم بانحلال شرطه، حیث إنّ الشرط فیها هو الموضوع فی القضیة الحقیقیة بعینه، ولا شبهة فی انحلال الحکم فیها بانحلال موضوعه، ونتیجة ذلک هی تعدد الحکم بتعدد سببه وشرطه من دون فرق بین أن یکون التعدد بحسب الأفراد أو الأجناس. الثانیة: أنّ تعلق الطلب بشی والبعث نحوه یقتضی إیجاده فی الخارج ونقض عدمه، فاذا فرض تعلق الطلب به ثانیاً فهو یقتضی فی نفسه إیجاده کذلک، نظراً إلی أنّ تعدد البعث یقتضی تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محالة .... فالنتیجة علی ضوء هاتین النقطتین: هی أ نّه لا موضوع للتعارض بین ظهور القضیة الشرطیة فی الانحلال والحدوث عند الحدوث وبین ظهور الجزاء فی وحدة التکلیف، حیث لا ظهور للجزاء فی ذلک، بل قد عرفت أنّ تعدد الطلب والبعث ظاهر فی نفسه فی تعدد الانبعاث والمطلوب، فالحمل علی التأکید یحتاج إلی قرینة من حال أو مقال*».

اشکال اول: ظهور در علّیت تامّه در تمام ازمنه فهمیده نمی شود

اشکال اول، در ظهور اولی است که ایشان ادّعا فرموده اند. مغالطه ای وجود دارد که گاهی بین علّت تامّه و علّت ناقصه اتفاق می افتد. زیرا گاهی علّت تامّه گفته می شود به نحوی که با علّت ناقصه هم قابل جمع است. به عنوان مثال گفته می شود «الف» علّت تامّه «جیم» است، مثلاً نار علّت تامّه حرارت است (که به حرارت خاصّی اشاره نمی شود). این جمله یعنی اگر نار محقّق شود حرارت هم محقّق می شود. یعنی برای تحقّق حرارت نیاز به ضمیمه کردن چیزی به نار نیست. و گاهی هم گفته می شود «الف» علّت تامّه این «جیم» است، مثلاً نار علّت تامّه «این حرارت» است.

در صورت دوم ممکن نیست علّت تامّه، با علّت ناقصه بودن جمع شود. امّا در صورت اول منافاتی ندارد که «الف» علّت ناقصه «جیم» هم باشد. زیرا ممکن است «جیم» معلول دو علّت تامّه یعنی «الف» و «ب» باشد، یعنی هر کدام محقّق شوند جیم هم موجود می شود. در این صورت اگر هر دو علّت معاً ایجاد شوند، «جیم» هم موجود می شود. امّا در این حالت علّت تامّه کدامیک است؟ جواب این است که در این صورت هیچیک از «الف» و «ب» علّت تامّه نیستند. بلکه هر دو معاً علّت تامّه شده اند. یعنی هر یک به تنهایی علّت ناقصه اند. به عنوان مثال آب را در نظر می گیریم که در صد درجه می جوشد و حرارت آن افزایش نمی یابد. اگر آبی را بر روی دو شعله حرارت ۵۰۰ درجه ای قرار دهیم، کدامیک علّت تامّه برای حرارت ۱۰۰ درجه ای آب است؟ به عبارت دیگر حرارت ۱۰۰ درجه آب معلول کدام شعله است؟ پاسخ این است که هر دو علّت تامّه هستند (در حالیکه اگر آب بر روی یکی از شعله ها به تنهای باشد هم به حرارت ۱۰۰ درجه ای می رسد، یعنی هر یک به تنهایی نیز می توانند علّت تامّه شوند).

با توجه به این نکته، در مثال محلّ بحث یعنی «ان جاء زید فتصدق»، هم فهمیده می شود مجیء زید علّت تامّه است. همینطور در مثال «ان جاء عمرو فتصدّق» هم مجیء عمرو علت تامّه است. امّا این دو جمله دلالت ندارند که اگر هر دو شرط هم محقّق شوند، هر یک علّت تامّه مستقلّ است. زیرا ممکن است در این حالت ممکن است هر دو علّت ناقصه باشند. به عبارت دیگر از این جمله بیش از این فهمیده نمی شود که هر یک به تنهایی بیایند، وجوب تصدّق هم هست. امّا اینکه وقتی هر دو محقّق شوند هم هر یک علّت مستقلّ هستند، فهمیده نمی‌شود. در نتیجه از این ظهور در علّیت تامّه، نمی شود نتیجه گرفت که دو وجوب وجود دارد.

ج۷۶ ۹۴/۱۱/۱۹

اشکال دوم: ظهور در انحلال، تطبیق بر بحث ما نمی شود

اشکال دوم در مقدمه دوم و ظهور در انحلال حکم به تعداد افراد موضوع است. با قبول انحلال حکم به افراد موضوع، این مطلب در بحث تداخل اسباب تطبیق نمی شود. زیرا در این بحث دو فرد از یک موضوع وجود ندارد بلکه دو موضوع مستقلّ وجود دارد.

اگر گفته شود تعدّد موضوع هم مانند تعدّد افراد موضوع، موجب تعدّد حکم خواهد شد؛ پاسخ این است که این همان مدّعی است. به عبارت دیگر این مقدمه برای اثبات تعدّد وجوب نیست، بلکه همان تعدّد وجوب هنگام تعدّد موضوع است!

پس اشکال این است که اگر مراد تعدّد حکم به تعداد افراد موضوع است، تطبیق به بحث ما نمی شود؛ و اگر مراد تعدّد حکم به تعداد موضوعات آن حکم است، مصادره خواهد بود.

تحقیق در مسأله: عدم تداخل اسباب

نظر ما عدم تداخل اسباب می باشد، لذا قائل به تعدّد وجوب هستیم. قبل از توضیح استدلال نیاز است چند مقدمه ای بیان شود:

مقدمه اول: این بحث، ثبوتی است

مقدمه این است که این بحث کاملاً ثبوتی است. یعنی بحث در اثبات و مقام دلالت نیست. مرحوم میرزای نائینی فرموده اند هر حکم اعمّ وضعی و تکلیفی دو مرحله دارد:

الف. مرحله جعل: که همان حکم کلی در نتیجه تشریع و عملیة الجعل است. به عنوان مثال «الدم نجس»، نتیجه تشریع است. مرحوم میرزا این حکم کلی را امری اعتباری می دانند. امّا در نظر ما این حکم کلی، امری واقعی است.

ب. مرحله مجعول: که همان حکم جزئی در نتیجه جعل است. بعد از مرحله جعل، نوبت به مرحله مجعول می رسد، که موضوع آن دائماً شخص است. به عنوان مثال «نجاسة هذا الدم»، مجعول است. مرحوم میرزا و محقق خوئی این حکم جزئی را امری اعتباری می دانند، و شهید صدر آن را امری وهمی می دانند. در نظر ما حکم جزئی، در احکام تکلیفی امری واقعی و در احکام وضعی امری اعتباری است. یعنی «طهارة هذا الماء» امری اعتباری است، و «وجوب الحجّ علی زید» امری واقعی است.

در نتیجه جعل همان حکم کلی است که امری انتزاعی و واقعی است. و در مقابل مجعول همان حکم جزئی است که امری واقعی یا اعتباری است.

مقدمه دوم: تبیین محلّ نزاع

در این بحث مفروض است که دو جعل وجود دارد. یعنی یک جعل و وجوب تصدّق در هنگام مجیء زید وجود دارد، و یک جعل و وجوب تصدّق در هنگام مجیء عمرو وجود دارد. پس دو تشریع و دو جعل وجود دارد. امّا بحث در این است که آیا در نتیجه این دو جعل، دو مجعول هم محقّق می شود؟ گاهی فقط یک شرط محقّق شده است، که اختلافی نیست که یک مجعول وجود دارد. گاهی هم بعد تحقّق یک شرط، امتثال رخ داده و بعد شرط دیگر محقّق شود، که در این صورت هم اختلافی نیست که مجعول جدید محقّق شده است. پس در این دو صورت مشکلی نیست. امّا در دو صورت بحث پیش می آید: اول در جایی که یک شرط محقّق شود و قبل از امتثال حکم، شرط دیگر هم محقّق شود. در این صورت آیا دو مجعول وجود دارد یا همان مجعول اول باقی است؟ و مورد دوم در جایی که دو شرط معاً محقّق شوند. در این صورت آیا یک مجعول محقّق می شود یا دو مجعول؟

در نتیجه این بحث کاملاً ثبوتی است، و در مورد وحدت و تعدّد مجعول است. البته شهید صدر فرموده اند بحث در تعدّد جعل است[1]، که همانطور که اشاره شد در متعدّد بودن جعل اختلافی نیست.

ادلّه استحالة عدم تداخل اسباب

بعد از روشن شدن محلّ بحث، به بررسی ادلّه می پردازیم. برای استحالة تعدّد مجعول (عدم تداخل اسباب) دو وجه ذکر شده است:

الف. اجتماع مثلین: گفته شده است اگر دو وجوب تصدّق محقّق شود، لازمه این کلام این است که دو وجوب به طبیعی تصدّق، تعلّق گیرد. این اجتماع مثلین است که محال می باشد. زیرا یک طبیعت نمی تواند متعلّق به دو طلب شود.

ب. عدم تکرّر در صرف الوجود: گفته شده است وقتی مطلوب همان صرف الوجود است، نمی شود دو مجعول محقّق شود. زیرا صرف الوجود (مطلوب) قابل تعدّد نیست. صرف الوجود همان وجود ناقض عدم است، و وقتی وجود وجوب تصدّق یک بار ناقض عدم شد، برای بار دوم ممکن نیست وجود ناقض عدم باشد (زیرا عدمی نیست با این وجود نقض شود). پس مکلف قدرت بر تکرار صرف الوجود ندارد، و فقط یک بار می تواند صرف الوجود را ایجاد کند. لذا این تکلیف محال است.

اگر این دو شبهه حلّ شود، اشکالی نیست و دو وجوب خواهد بود. یعنی نتیجه، عدم تداخل اسباب می‌شود. زیرا فعلیت مجعول دائماً دائر مدار فعلیت موضوع است. یعنی جعل تابع تشریع است و مجعول تابع موضوع است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۹۳:«*و المقصود من التداخل فی الأسباب اقتضاء الشرطین معاً لحکم واحد لا حکمین فلا تکون إلّا سببیة واحدة لمجموعهما، و یمکن أنْ نصطلح علیه بالتداخل فی عالم الجعل*».

مجعول به ید شارع نیست بلکه عقلی است، یعنی مولی می تواند هر گونه بخواهد جعل نماید امّا نمی تواند مجعول خود را بر خلاف جعل قرار دهد.

اجتماع مثلین پیش نمی آید

محذور اول یعنی اجتماع مثلین، تمام نیست. توضیح اینکه طلب همان «سعی نحو المقصود» است که تقسیم به انشائی و تکوینی می شود. به عنوان مثال «إذهب»، طلب انشائی است. در جمله «إذهب غداً» تلفظ به انشاء شده است، امّا حین طلب، طلب انشائی محقّق نشده است. اتّصاف به طلب انشائی برای این جمله، هنگام تحقّق شرط یعنی تحقّق فردا، حاصل می شود. یعنی هر چند نفس طلب همان انشاء دیروز است، امّا طلب دیروز، امروز متّصف به طلب انشائی بودن می شود.

در بحث ما هم دو انشاء وجود دارد، انشاء تصدّق هنگام مجیء زید و انشاء تصدّق هنگام مجیء عمرو، که این دو انشاء اجتماع مثلین نیستند. مطلوب همان صدقه دادن است (مطلوب در مقام طلب باید معدوم باشد). وقتی دو شرط محقّق شوند، همان دو انشاء متّصف به طلب انشائی می شوند. یعنی هر انشاء با تحقّق موضوعش در خارج، متّصف به طلب انشائی می شود. این اجتماع مثلین نیست بلکه دو طلب انشائی مستقلّ وجود دارد. به عبارت دیگر مجیء زید و عمرو، انشاء را به طلب انشائی، متّصف می کنند. و این اجتماع مثلین نیست. زیرا یک مطلوب منه وجود دارد و چندین طلب، که ممکن است صدها طلب از یک مطلوب منه شود. به عنوان مثال یک مولی ده ها طلب از یک عبد خود نماید. پس محذور اجتماع مثلین پیش نمی آید.

ج۷۷ ۹۴/۱۱/۲۰

صرف الوجود متعدّد طلب نشده است

در مقصد اوامر بحثی وجود دارد که امر به طبیعی تعلّق می گیرد یا به فرد، و اگر به فرد تعلّق می گیرد به مراد از آن صرف الوجود است یا فرد است. در آن بحث گفته شد که مطلوب، صرف الوجود یا طبیعت یا فرد نیست.، بلکه مطلوب همان ایجاد طبیعی در خارج است. با توجه به این نکته، ایجاد طبیعی گاهی به صورت یک ایجاد در خارج محقّق می شود، و گاهی به صورت ایجاد بعد از ایجاد محقّق می شود. یعنی گاهی ایجاد قابل تکرار است مانند ایجاد صدقه، و گاهی ایجاد در خارج قابل تکرار نیست مانند ایجاد قتل در خارج. امّا در هر دو صورت فقط یک ایجاد مطلوب مولی است. زیرا از اینکه گفته نشده است مرّتین یا مرّات، استفاده می شود که مطلوب فقط یک ایجاد است. این همان اطلاق مقامی است.

در ما نحن فیه نیز دو وجوب تصدّق جعل شده است، و مولی دو طلب دارد. یک طلب به ایجاد تصدّق هنگام مجیء زید تعلّق گرفته است، و یک طلب به ایجاد تصدّق هنگام مجیء عمرو تعلّق گرفته است. امّا صرف الوجود طلب نشده است، بلکه ایجاد طبیعی در خارج خواسته شده است. با توجه به این نکته وقتی هم زید آمد، و هم عمرو آمد، باید دو تصدّق ایجاد شود. این مطلب محذور لغویت هم ندارد که در بحث تداخل در مسبّبات مطرح خواهد شد.

جمع بندی مسأله اولی: عدم تداخل اسباب

در نتیجه در بحث تداخل اسباب قائل به عدم تداخل هستیم، یعنی دو تکلیف وجود دارد. زیرا هر چند دلیل و برهان بر عدم تداخل نداریم امّا وقتی محذورات عدم تداخل اسباب جواب داده شوند، بالوجدان عدم تداخل ثابت می شود. زیرا هر حکم با فعلیت موضوعش فعلی می شود، و وقتی دو شرط محقّق شود باید دو حکم هم فعلی شود.

مسأله ثانیه: تداخل مسبّبات

در مسأله دوم پیش فرض این است که در بحث تداخل اسباب قائل به عدم تداخل شویم. یعنی دو وجوب و تکلیف وجود دارد، آیا با یک امتثال هر دو امتثال می شوند؟ یعنی بحث در این است که وقتی دو وجوب هست، آیا در مرحله امتثال هم باید دو تصدّق محقّق شود؟ و یا با یک تصدّق هر دو وجوب امتثال می شوند؟ اگر زید پولی را به وکیل دو فقیر دهد که به هر دو بدهد، این یک ایجاد است، امّا دو تصدّق است. پس بحث در این است که در مقام امتثال آیا باید یک تصدّق شود یا دو تصدّق (اعمّ از اینکه در یک ایجاد باشد یا در دو ایجاد باشد)؟ مقتضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل؟ مشهور بین متأخّرین قائل به عدم تداخل در مسبّبات هستند.

کسی که قائل به تداخل است مشکلی نیست مانند اینکه در دو دلیل «اکرم الفقیر» و «اکرم الهاشمی»، با اکرام فقیر هاشمی هر دو تکلیف امتثال شده است. در این موارد اختلافی نیست، امّا در محلّ بحث اختلاف هست.

ج۷۸ ۹۴/۱۱/۲۱

گذشت که موارد بسیاری در فقه وجود دارد که با یک ایجاد، دو تکلیف امتثال می شوند. به عنوان مثال شخصی نذر می کند روز جمعه ای روزه بگیرد، و روزه قضاء نیز بر عهده اش می باشد. اگر در روز جمعه به قصد امتثال نذر و قضاء روزه بگیرد، هر دو تکلیف از وی ساقط می شود.

در بحث تداخل مسبّبات نیز مشهور متأخّرین قائل به عدم تداخل در مسبّبات هستند. وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اکتفاء می شود:

وجه اول برای عدم تداخل: قاعده اشتغال

محقّق خوئی فرموده اند قاعده اشتغال مقتضی عدم تداخل مسبّبات است. یعنی وقتی دو تکلیف هست، و یک تصدّق داده شده است یقین به سقوط یک تکلیف هست. امّا تکلیف دوم احتمال دارد ساقط شده باشد یا نشده باشد. لذا قاعده اشتغال که یک قاعده عقلی است، حکم می کند تصدّق دوم هم باید انجام شود[۱].

اشکال اول: قاعده در جایی است که احراز امتثال نشود

قاعده اشتغال در جایی است که امتثال احراز نشود، امّا در این موارد احراز وجدانی داریم. امتثال فقط اتیان مأمور به است. وقتی مصداق مأمور به اول و مصداق مأمور به دوم ایجاد شده است، احراز وجدانی شده است که هر دو ایجاد شده اند. البته قیدهای موضوع تفاوت دارند زیرا در یک تکلیف موضوع مقیّد به قید «عند مجیء زید» و در دیگری موضوع مقیّد به قید «عند مجیء عمرو» می باشد. امّا این دو قید از قیود موضوع هستند نه از قیود مأمور به، لذا مأمور به در هر دو تکلیف یکسان است.

برای تحقّق امتثال در توصلیات، موافقت کافی است. امّا برای تحقّق امتثال در تعبدیات، باید موافقت با قصد امتثال همراه شود. زیرا «موافقت» در اصطلاح همان ایجاد مأمور به است، و «امتثال» همان ایجاد مأمور به همراه قصد امتثال است.

اشکال دوم: این مورد مجرای برائت است

با فرض اینکه امتثال احراز نشده است و مشکوک است، این مورد مجرای قاعده اشتغال نیست، بلکه مجرای برائت است. زیرا در شک در بقاء تکلیف، اگر رفع شکّ وظیفه شارع نباشد، این مورد مجرای قاعده اشتغال است. یعنی قاعده اشتغال در اموری است که مولی بما هو شارع در آنها دخالت نمی کند. به عنوان مثال اگر یک ساعت از وقت نماز ظهر بگذرد، و شخص یادش نباشد که نماز ظهر خوانده یا نه، در این صورت وظیفه شارع نیست که در شبهات موضوعه دخالت کند. لذا این مورد مجرای قاعده اشتغال است.

---

۱. مصابیح الاصول، ج۲، ص۳۲.

امّا در مواردی از شکّ در بقاء تکلیف که وظیفه شارع است رفع شکّ نماید، برائت جاری می شود. به عنوان مثال اگر صبی ممیّز بر میّتی که در مقابل زید است نماز بخواند، شک پیش می آید که وجوب نماز میّت از زید ساقط شده یا باقی است. زیرا شک در کفایت نماز صبیّ ممیّز وجود دارد. به عبارت دیگر وجوب نماز میّت بر زید فعلی است امّا شک در سقوط آن وجود دارد، که در این مورد وظیفه شارع بیان حکم است (زیرا شبهه حکمیه است). این مورد مجرای برائت است. هر جا اصل مؤمن جاری شود وارد بر قاعده عقلی منجّز می باشد. یعنی موضوع قاعده اشتغال واقعاً برداشته می شود[۱].

وجه دوم برای عدم تداخل: استحالة تعلّق دو تکلیف به متعلّق واحد

شهید صدر فرموده اند دو تکلیف به متعلّق واحد تعلّق نمی گیرد زیرا اجتماع مثلین لازم می آید. به همین دلیل ایشان در بحث ما قائل است دو متعلّق مختلف وجود دارد. یعنی در دو جمله «إن جاء زید فتصدّق» و «إن جاء عمرو فتصدّق»، دو جزای مختلف وجود دارد. در دلیل اول «تصدّق» و در دلیل دوم «تصدّق مرّةً ثانیة» متعلّق تکلیف است. وقتی دو متعلّق مختلف باشند، واضح است که نیاز به دو امتثال هم هست. البته ایشان قبول دارند اگر متعلّق دو تکلیف عموم من وجه باشد، اشکالی نیست، مانند «اکرم عالماً» و «اکرم هاشمیاً» که با اکرام عالم هاشمی هر دو تکلیف امتثال می شوند. لذا ایشان با توجه به این مبنی قائل به عدم تداخل شده است[۲].

اشکال مبنایی: تعلّق دو تکلیف به متعلّق واحد، محذوری ندارد

اگر مبنای ایشان قبول شود، کلام ایشان صحیح است. امّا ما قائل هستیم ممکن است دو تکلیف به یک متعلّق تعلّق گیرد، مانند «صلّ عند الزوال» و «صلّ عند مجیء زید» و اجتماع مثلین پیش نمی آید. اگر هر دو

---

۱. محقّق خوئی به استصحاب بقاء تکلیف تمسّک ننموده اند، زیرا در نظر ایشان استصحاب وجودی در شبهه حکمیه جاری نمی شود. اگر این استصحاب جاری شود، نوبت به برائت نمی رسد. حتی در نظر محقّق خوئی اصل موافق هم جاری نمی شود، یعنی اگر استصحاب جاری بود، قاعده اشتغال هم جاری نخواهد بود. در نظر ما اصول شرعیه فقط بر اصل منجّز عقلی که مخالف باشد، وارد است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۹۸:«*و هذا انما یعقل بعد الفراغ فی المسألة السابقة عن تعدد الحکم و قد عرفت ان مبنی ذلک افتراض وجود تکلیفین قد تعلق کل منهما بعنوان غیر عنوان الآخر و الإلزام اما اجتماع المثلین المحال أو تقیید کل منهما بفرد آخر الّذی یعنی عدم التداخل فی المسبب، و علی هذا الأساس یکون من الواضح ان مقتضی القاعدة فی الشرطیتین المتحدتین جزاءً عدم التداخل فی المسببات إذ حمل عنوان الإکرام مثلًا علی إرادة عنوان آخر منطبق علیه خلاف الظاهر*».

شرط محقّق شود و یک نماز با قصد امتثال هر دو بخواند با یک نماز هر دو ساقط می شود. البته این در جایی است که هر دو نیاز به قصد امتثال داشته باشند[۱].

ممکن است اشکال شود تکلیف دوم لغو خواهد شد. زیرا چه یک تکلیف باشد و چه دو تکلیف باشد، یک بار امتثال کافی است. پس جعل دوم لغو است.

جواب این است که این نحوه جعل در جایی که امتثال بین تحقّق دو شرط فاصله شود، ثمره دارد. زیرا اگر یک شرط محقّق شود و نماز خوانده شود، بعد از تحقّق شرط نیز تکلیف دوم فعلی می شود، و در این صورت باید نماز دیگری نیز خوانده شود.

جمع بندی مسأله ثانیه: تداخل مسبّبات

در نتیجه در این بحث قائل به تداخل مسبّبات هستیم. مگر جایی که هر دو تکلیف تعبّدی بوده و قصد امتثال نیاز داشته باشند، امّا فقط قصد امتثال یک تکلیف شود. در این صورت باید امتثال دیگری به قصد تکلیف دیگر انجام شود.

ج۷۹ ۹۴/۱۱/۲۴

الفصل الثانی: مفهوم الوصف

مفاد جمله «اکرم العالم العادل»، وجوب اکرام عالم عادل است. امّا آیا از این جمله فهمیده می شود عالم غیر عادل وجوب اکرام ندارد؟ اگر جمله مذکور بر این مطلب هم دلالت کند، جمله وصفیه دارای مفهوم است؛ و اگر دلالت نکند، جمله وصفیه فاقد مفهوم است. البته اینکه از این جمله استفاده شود اکرام غیر عالم واجب نیست، یا استفاده نشود، این ربطی به مفهوم وصف ندارد. به عبارت دیگر اگر هم چنین مطلبی استفاده شود، این مفهوم لقب است.

مقدمه: تبیین محلّ نزاع

جمله وصفیه ای که در نظر اصولیون است، همان نعت در علم نحو نیست بلکه وصف اصولی اعمّ از وصف نحوی است. در مثال «سلّم علی العالم ماشیاً»، از نظر نحوی ماشی حال است. امّا در اصطلاح اصولیون ماشی هم

۲. ممکن است در تعبدیات قائل شویم نیازی به قصد امتثال نیست بلکه قربی بودن عمل کافی است، که در این صورت بدون قصد امتثال هر دو تکلیف هم دو تکلیف امتثال می شوند.

وصف است. یعنی بحث مفهوم وصف در این مثال هم می آید که آیا این جمله دلالت دارد که اگر عالم ماشی نباشد، سلام کردن واجب نیست؟ حال که وصف در علم اصول اعمّ از وصف در علم نحو می باشد، باید تعریف دیگری از آن ارائه شود. گفته شده است مراد وصف در علم اصول همان «قیود موضوع» است. پس بحث در این است که آیا از انتفاء قید موضوع انتفاء حکم فهمیده می شود یا نه؟

توضیح اینکه موضوع چیزی است که فرض وجودش شده است. حکم اعمّ از تکلیفی و وضعی، بدون موضوع نخواهد بود. در احکام تکلیفی علاوه بر موضوع همیشه متعلّق هم هست. لذا در احکام تکلیفی سه چیز وجود دارد: حکم؛ موضوع؛ متعلّق؛ در مثال «اکرم العالم»، موضوع همان عالم، و متعلّق همان اکرام عالم، و حکم نیز وجوب است. به عبارت دقیق تر در این مثال، دو موضوع وجود دارد: اول مکلف؛ و دوم عالم. قیودی که در کلام به کار می رود نیز ممکن است قید حکم، یا قید موضوع، یا قید متعلّق باشند. مثال برای تقیید حکم «إن جاء زید فاکرمه» است که مجیء زید قید حکم است. و همینطور در «اکرام زید واجب عند مجیئه» نیز حکم مقیّد شده است. مثال برای تقیید متعلّق «اکرام زید عند الزوال واجب» است که زوال قید متعلّق است. و همینطور در «الحجّ عند الاستطاعة واجب» متعلّق مقیّد است (به خلاف «الحجّ واجب عند الاستطاعة» که حکم مقیّد است). و مثال برای تقیید موضوع «الحجّ واجب علی المکلف المستطیع» است که استطاعت قید موضوع است.

در نتیجه در بحث مفهوم وصف، مراد از وصف فقط قیود موضوع می باشند. یعنی قید «عند الاستطاعة» از بحث خارج است چه قید حکم باشد چه قید متعلّق باشد. امّا «المکلف المستطیع» داخل بحث است.

احکام وضعی نیز مانند احکام تکلیفی می باشند. در مثال «الخمر المتّخذ من العنب نجس» مفهوم این است که خمر غیر متّخذ از عنب، نجس نیست. همینطور در مثال «الخمر الاحمر نجس»، مفهوم این است که خمر غیر احمر، نجس نیست.

نکته اول: بحث در قیود موضوع از نظر لفظی می باشد

بنا بر نظر مختار در واجب مشروط، فقط موضوع یا متعلّق می توانند مقیّد شوند. یعنی قیود حکم ولو لفظاً قید حکم هستند، امّا لبّاً قید موضوع هستند. البته مراد ما این نیست که قیود حکم، به لحاظ لفظ نیز قید موضوع هستند.

به عبارت دیگر بین جمله «الحجّ واجب علی المکلف المستطیع»، و جمله «الحجّ واجب عند الاستطاعة»، تفاوتی وجود دارد. از نظر لفظی در جمله اول موضوع مقیّد است و در جمله دوم حکم مقیّد است، امّا از نظر لبّ معنی در هر دو جمله موضوع مقیّد است.

در نتیجه ما هم مانند مشهور قائل هستیم فقط قیودی که در لفظ قید موضوع هستند، داخل بحث می باشند. لذا قیودی که در لفظ قید متعلّق یا حکم می باشند، خارج از بحث می باشند. یعنی ولو در قیود حکم با مشهور اختلاف نظر داریم، امّا در این بحث موافق مشهور هستیم.

نکته دوم: قیود متعلّق و حکم، موجب شخصی شدن حکم می شوند

گفته شد بحث مفهوم وصف در مورد قیود موضوع است. چرا قیود حکم و متعلّق از بحث مفهوم وصف خارج هستند؟ پاسخ این است که نکته ای در قیود وجود دارد که موجب دلالت بر مفهوم می شود، و این نکته فقط در مورد قیود موضوع وجود دارد.

به عبارت روشن تر این شبهه هست که حکم ثابت برای ذات المقیّد، سنخ الحکم باشد نه شخص الحکم. این شبهه که سنخ حکم معلّق بر وصف شده باشد، فقط در قیود موضوع وجود دارد. امّا اگر متعلّق یا حکم مقیّد شوند، حکم هم شخصی خواهد شد. لذا بحث در قیود موضوع است، و مهمّ نیست از نظر علم نحو حال باشد، یا ظرف، یا مضاف الیه، یا نعت، یا جمله توصیفیه مانند «اکرم عالماً و لیکن العالم عادلاً» باشد.

اقوال در مورد دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

در بحث دلالت جمله وصفیه بر مفهوم، سه قول وجود دارد:

الف. مشهور قائلند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. یعنی جملاتی مانند «فی الغنم السائمة زکاةٌ» و یا «اکرم العالم العادل»، دلالت بر مفهوم ندارند. پس این جملات در مورد غنم غیر سائمة و عالم غیر عادل ساکت می باشند. در نتیجه نزد مشهور جمله وصفیه فقط یک مدلول دارد، که همان منطوق می باشد.

ب. قول دوم این است که جمله وصفیه دلالت بر مفهوم دارد. یعنی جمله فوق دلالت دارد عالم غیر عادل اکرامش واجب نیست. و یا «اعتق رقبة مومنة»، دلالت دارد عتق رقبه غیر مومنه واجب نیست. در نتیجه جمله وصفیه دو مدلول دارد، هم مدلول منطوقی و هم مدلول مفهومی دارد.

ج. محقّق خوئی و به تبع ایشان شهید صدر، فرموده اند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم به نحو موجبه جزئیه دارد. یعنی جمله «اکرم العالم العادل»، دلالت ندارد که اکرام عالم غیر عادل واجب نیست. زیرا ممکن است اکرم برخی علمای غیر عادل مانند «عالم هاشمی» و یا «عالم فقیر» نیز واجب باشد. امّا این جمله دلالت دارد که موضوع وجوب اکرام «عالم» نیست. یعنی یک موضوع برای وجوب اکرام همان «عالم عادل» است و ممکن است موضوع دیگری مانند «عالم کبیر» یا «عالم هاشمی» یا مانند نیز برای آن حکم وجود داشته باشد (در حالیکه

بنابر نظر مشهور ممکن است موضوع وجوب اکرام «عالم» باشد). در نتیجه بنابر این نظر نیز جمله وصفیه دو مدلول دارد، یکی مدلول منطوقی و دومی اینکه موضوع برای حکم موجود، ذات المقیّد نیست[1].

البته بنابر نظر سوم، جمله وصفیه در اصطلاح اصولی دلالت بر مفهوم ندارد. امّا جمله وصفیه مدلول دیگری غیر از مدلول منطوقی و مدلول مفهومی، دارد.

ج۸۰ ۹۴/۱۱/۲۵

قول اول: جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد

مشهور علماء قائل شده اند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. مثلاً اکرم الفقیر العادل، نسبت به فقیر غیر عادل ساکت است و دلالتی ندارد. تقریبات مختلفی برای عدم دلالت جمله وصفیه بر مفهوم بیان شده است که ناشی از نحوه دلالت جمله شرطیه بر مفهوم است. یعنی هر عالمی وجهی برای دلالت جمله شرطیه بر مفهوم ارائه نموده است، که آن وجه را در مورد جمله وصفیه منتفی می داند. به بیان شهید صدر اکتفاء می شود:

تقریب اول: در جمله وصفیه ربط خاصّ و نسبت توقفیه نیست

شهید صدر فرموده اند جمله شرطیه وقتی بر ربط و نسبت خاصّ بین جزاء و شرط دلالت کند، مفهوم ثابت است. این ربط در جمله شرطیه وجود دارد لذا اگر موقوف علیه (شرط) منتفی شود، موقوف (جزاء) هم منتفی می‌شود. امّا در جملات وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل» نسبت توقفیه وجود ندارد، تا موقوف و موقوف علیه وجود داشته و انتفاء موقوف عند انتفاء موقوف علیه فهمیده شود! زیرا در جمله وصفیه فقط دو نسبت ناقصه وجود دارد: نسبت ناقصه بین «اکرام» و «فقیر» و نسبت ناقصه بین «فقیر» و «عادل»، که هیچیک نمی تواند نسبت توقفیه باشد زیرا نسبت توقفیه باید نسبت تامّه باشد[2].

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۹:«*والحاصل: أنّ مثل قولنا: أکرم رجلًا عالماً وإن لم یدل علی نفی وجوب الاکرام عن حصة اخری من الرجل کالعادل أو نحوه ولو بملاک آخر، إلّاأ نّه لا شبهة فی دلالته علی أنّ وجوب الاکرام غیر ثابت لطبیعی الرجل علی نحو الاطلاق*».

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۲۲:«*و أمّا اذا لم نأخذ بمسلک المحقق العراقی، فبالامکان أن نضیف الی ذلک أیضا منع دلالة الجملة الوصفیة علی ذلک الربط المخصوص الذی یستدعی الانتفاء عند الانتفاء، و هو التوقف، فانّ ربط مفاد أکرم بالوصف، انما هو بتوسّط نسبتین ناقصتین تقییدیتین، لأنّ مفاد هیئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل، و هی مرتبطة بنسبة ناقصة تقییدیة بالفقیر، و هذا مرتبط بنسبة ناقصة تقییدیة بالعادل. و لا یوجد ما یدلّ علی التوقف و الالتصاق لا بنحو المعنی الاسمی و لا بنحو المعنی الحرفی، فالصحیح ان الجملة الوصفیة لیس لها مفهوم*».

صحّت این فرمایش مبتنی بر این است که کلام ایشان در جمله شرطیه قبول شود. یعنی این کلام با مبنای ایشان صحیح است، امّا در مبنای ایشان اشکال داریم.

تقریب دوم: فعلِ طلب یا مدلول کلام، دلالتی بر مفهوم ندارد

در نظر ما جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. با توجه به اینکه در نظر ما خطاب تقسیم به خطاب تشریع و تبلیغ می‌شود، باید در هر یک مستقلاً بحث شود:

خطاب تشریع

اگر در خطاب تشریع گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، این انشاء فعل مولی است. یعنی مولی اکرام فقیر عادل را طلب کرده است. برای واضح تر شدن بحث مثال را تغییر به «اکرم فقیرا عادلاً»، می دهیم تا انحلالی به تمام فقراء عادل نداشته باشد. آیا از این طلب، استفاده می شود مولی نسبت به باقی فقراء مانند «فقیر هاشمی» یا نسبت به خودِ «فقیر» طلبی نداشته است؟ واضح است که از این فعل مولی، چنین مطلبی استفاده نمی شود[1].

پس از فعل طلبی مولی استفاده مفهوم نمی شود، و از کلام مولی و مدلول آن نیز فقط وجوب اکرام فقیر عادل فهمیده می شود. از این کلام هم مفهوم استفاده نمی شود. این وجدان ماست که دلالت بر مفهوم ندارد.

خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ اگر گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً»، دو احتمال وجود دارد که با هیچیک از این دو احتمال مفهوم ثابت نمی شود:

الف. از این کلام استفاده می شود اکرام فقیر عادل واجب است. بیش از این حکم، از این کلام استفاده نمی‌شود. مثلاً فهمیده نمی شود فقیر هاشمی یا عالم اکرامش واجب نیست، یا هست.

ب. از این کلام استفاده می شود موضوع وجوب اکرام در شرع، «فقیر عادل» است. به عبارت دیگر فهمیده می شود «فقیر» موضوع وجوب اکرام نیست هر چند ممکن است وجوب اکرام موضوعاتی دیگر مانند فقیر هاشمی نیز داشته باشند.

---

۲. گفته شد هر کس به وجهی برای مفهوم شرط تمسّک جسته و آن وجه را در جمله وصفیه انکار نموده است. در نظر ما اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم نماید، مفهوم از فعلِ گفتاری مولی فهمیده می شود. یعنی لازمه این فعل گفتاری مولی، مفهوم است. امّا در جمله وصفیه این فعل گفتاری مولی چنین لازمه ای ندارد (همانطور که در جمله شرطیه این ملازمه را قبول ننمودیم).

به هر حال یکی از این دو احتمال از جملات وصفیه مانند جمله مذکور فهمیده می شود، امّا اینکه فقیر غیر عادل وجوب اکرامی ندارد، فهمیده نمی شود.

در نتیجه نه در خطاب تشریع و نه در خطاب تبلیغ، جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. البته این بیانات اشاره به وجدان بود، که با نقد سائر ادلّه مطلب روشن تر می شود.

قول دوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

برخی قائل شده اند جمله وصفیه دو مدلول دارد. در «اکرم فقیراً عادلاً» دو مطلب فهمیده می شود: اول وجوب اکرام فقیر عادل، و دوم عدم وجوب اکرام فقیر غیر عادل. برای اثبات این مطلب به وجوهی استدلال شده است، که عمده دو وجه است:

وجه اول: استشهاد به عمل فقهاء

محقّق عراقی به استشهاد تمسّک نموده اند، یعنی شاهدی قوی برای مدّعی خود آورده اند. ایشان فرموده‌اند با توجه به شاهد مذکور، در اذهان علماء جمله وصفیه دلالت بر مفهوم داشته است. شاهد این است که اگر دو خطاب باشد که یکی مطلق و دیگری مقیّد باشد، و علم به وحدت حکم باشد، فقهاء مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنند. به عنوان مثال در دو جمله «اعتق رقبةً» و «اعتق رقبةً مومنةً»، که علم وجود دارد یک تکلیف وجود دارد، مشی علماء این است که حکم به وجوب عتق رقبه مومنه نمایند. این شاهد است که در ارتکاز علماء قید دارای مفهوم بوده است. زیرا اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم نداشته باشد، نیاز به تقیید جمله دیگر نیست. یعنی وقتی تنافی وجود ندارد نیاز به جمع عرفی نیست. اگر مفهوم نباشد، جمله اول می گوید عتق یک رقبه واجب است و جمله دیگر می گوید عتق یک رقبه مومنه واجب است. به هر دو خطاب اخذ می شود زیرا تنافی بین این دو نیست و تنافی فقط ناشی از مفهوم است! پس اگر مفهوم نباشد، می شود یک رقبه مومنه یا غیر مومنه عتق شود، و ذکر مومنه نیز به دلیل فرد افضل بودن است. به عبارت دیگر جمع عرفی در جایی انجام می شود که تنافی وجود داشته باشد، و اگر بین این دو خطاب تنافی نباشد، نباید علماء بین آنها اینگونه جمع کنند.

امّا اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم داشته باشد، دلالت دارد عتق رقبه غیر مومنه واجب نیست. در این صورت با اطلاق خطاب اول تنافی پیدا می شود. وقتی تنافی پیدا شد، حمل مطلق بر مقیّد معنی پیدا می کند. پس همه علماء در ارتکاز خود مفهوم وصف فهمیده اند که به دنبال جمع عرفی رفته اند. یعنی فقهاء این جمع را در مشی عملی خود انجام می دهند، زیرا فتوا می دهند که عتق رقبه غیر مومنه کافی نیست.

البته باید دقّت شود این شاهد در جایی است که علم به وحدت طلب هست. برخی مانند محقق خوئی فرموده اند علم داریم که متعلّق طلب صرف الوجود است[۱]. برخی فرموده اند حکم باید بدلی باشد یا انحلالی نباشد[۲]. ما تعبیر نمودیم جعل یا طلب واحد است. به هر حال شرط این است که علم به وحدت طلب باشد، نه شروطی که گفته اند که با تأمّل تفاوت بین این سه معلوم خواهد شد.

مناقشه اولی: نقض به مفهوم لقب

در این استشهاد اشکالی نقضی وجود دارد. اگر به جای وصف از لقب استفاده شود، هم فقهاء این جمع را انجام می دهند، پس باید در ارتکاز آنها لقب هم مفهوم داشته باشد! به عنوان مثال در «اکرم عالماً» و «اکرم فقیهاً» اگر علم به وحدت جعل باشد، علماء مطلق را حمل بر مقیّد می کنند. یعنی در این مثال حکم به وجوب اکرام فقیه می کنند. لذا اگر این شاهد باشد برای اینکه مفهوم وصف در ارتکاز آنها بوده است، باید شاهد بر اینکه مفهوم لقب هم در ارتکاز آنها بوده است، باشد! این در حالی است که خود محقّق عراقی هم ملتزم به ارتکازیت مفهوم لقب در ذهن علماء نمی شوند. به عبارت دیگر ایشان که مفهوم وصف را قبول کرده و مفهوم لقب را منکرند، باید این شاهد را توجیه نمایند. یعنی این شاهد ذو لسانین است، و هم شهادت له ایشان می دهد و هم شهادت علیه ایشان می دهد.

مناقشه ثانیه: لازمه این شاهد، اثبات مفهوم نیست

اگر این شاهد هم قبول شود، اثبات قول دوم نمی کند! زیرا این شاهد با قول سوم هم سازگار است. قول سوم این است که از جمله وصفیه فهمیده می شود موضوع وجوب اکرام «رقبه» نیست. وقتی جمله وصفیه دلالت بر این مدلول هم نماید، با جمله دیگر یعنی در «اعتق رقبةً» تنافی پیدا می کند. لذا همین مدلول هم موجب تقیید خطاب دیگر می شود. پس با این شاهد، لزوماً قول دوم ثابت نمی شود، بلکه ممکن است این مدلول قول سوم در ارتکاز علماء بوده است.

---

۱. محاضرات فی علم الاصول، ج۴، ص۲۷۷:«*وأمّا حمل المطلق علی المقید فلا یتوقف علی تلک النکتة، فانّه علی ضوء نظریة المشهور یتوقف علی أن یکون التکلیف فی طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده*».

۲. شهید صدر نیز ملاک را «وحدت حکم» معرفی نموده اند:«*ذکر المحقق العراقی (قده)، فی المقام کلاما یمکن توضیحه ضمن ثلاث نقاط: النقطة الأولی ما تقدم منه فی بحث مفهوم الشرط من موافقة المشهور فی رکنیة استفادة العلّیة الانحصاریة للشرط و الوصف فی اقتناص المفهوم من الجملة إلّا انه یدعی ثبوت هذه الدلالة و التسالم علیها حتی فی الجملة الوصفیة بشهادة التسالم علی حمل المطلق علی المقید فیما إذا أحرز وحدة الحکم حتی من المنکرین للمفهوم*».

مناقشه ثالثه: نکته دیگر برای جمع عرفی وجود دارد

اشکال سوم این است که بدون دلالت جمله وصفیه بر مفهوم، نیز بین دو خطاب تنافی وجود دارد. زیرا از «اعتق رقبةً» فهمیده می شود اگر رقبه غیر مومنه هم عتق شود، کافی است. امّا از «اعتق رقبةً مومنةً» فهمیده می‌شود که تکلیف باقی است. در شک در مسقطیت تکلیف، تمسّک به اطلاق خطاب می شود. یعنی وقتی می‌دانیم یک تکلیف وجود دارد، پس باید در یکی از این دو ظهور تصرّف شود. یعنی یا باید در اطلاق «اعتق رقبةً» تصرّف کرده و گفته شود اطلاق اراده نشده است؛ و یا باید قید مومن بودن، حمل بر افضل افراد شود.

در این موارد باید تصرّف اول انجام شود زیرا در محاورات عرفی، حمل بر افضل افراد رائج و متعارف نیست. بلکه متداول این است که ابتدا مطلق گفته شود و سپس مقیّد بیان شود. در نتیجه می شود گفت منشأ این تصرّف همان علم خارجی به وحدت تکلیف است.

لذا این تصرّف و حمل مطلق بر مقیّد، به دلیل وجود مفهوم نیست بلکه به دلیل تداول این نحوه تصرّف در محاورات عرفی است.

ج۸۱ ۹۴/۱۱/۲۶

وجه دوم: طبیعی حکم با اطلاق ثابت می شود

شهید صدر بیانی از محقّق عراقی نقل نموده است که در آن با دو مقدمه جمله وصفیه دلالت بر مفهوم می‌کند:

الف. جمله وصفیه دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف می کند، و در این مطلب هیچ اختلافی وجود ندارد. اختلاف در این است که حکم منتفی همان شخص حکم است یا طبیعی حکم است، که در صورت دوم دلالت بر مفهوم دارد.

ب. مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، این است که طبیعی حکم در خطاب آمده است. یعنی وقتی شرط یا قیدی ذکر نشده است، طبیعی حکم مراد است[1].

---

۱. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۲۲:«*و الجواب: انه علی مسلک المحقق العراقی رحمه اللّه فی إثبات المفهوم، یفترض انّ دلالة الجملة المذکورة علی الربط المخصوص المستدعی لانتفاء الحکم بانتفاء الوصف مسلّمة. و إنّما یّتجه البحث الی أنّ المربوط بالوصف، و الذی ینتفی بانتفائه، هل یمکن أن نثبت کونه طبیعی الحکم بالاطلاق و قرینة الحکمة، أو لا؟*». و راجع البحوث، ج۳، ۲۰۳.

مناقشه اولی: دلالت جمله وصفیه بر انتفاء عند الانتفاء، مسلّم نیست

دلالت جمله وصفیه بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف، مسلّم نیست. بلکه آنچه اتّفاقی است انتفاء شخص حکم عند انتفاء وصف است. البته این انتفاء شخص حکم، مدلول نیست بلکه مدلول جمله وصفیه فقط ثبوت حکم عند ثبوت وصف است. زیرا انتفاء شخص حکم هنگام انتفاء وصف، به حکم عقل است.

مناقشه ثانیه: اطلاق اثبات طبیعی حکم نمی کند

در بحث مطلق و مقیّد خواهد آمد که اطلاق در مدلول هیئت و ماده و موضوع، به سه معنی مختلف به کار می رود. یعنی اطلاق در هیئت غیر از اطلاق در ماده و موضوع، و اطلاق در موضوع غیر از اطلاق در ماده است. کلام ایشان اطلاق در ماده را بیان نموده است نه اطلاق هیئت، که تعبیر ایشان دقیق نیست. زیرا معنای هئیت یک معنای حرفی است که اطلاق بردار نیست. یعنی قیود در معانی اسمی به کار می روند. لذا اگر حکم مدلول اسمی شود قابل تقیید می شود مانند «الصوم واجب فی شهر رمضان»، که برای وجوب به حسب ظاهر لفظ، قید آمده است. اطلاق در ماده ثابت می کند متعلّق تکلیف همان طبیعی است، و اطلاق هیئت ثابت می کند وجوب قیدی ندارد. ایشان کانّ اطلاق در هیئت را به معنای اطلاق ماده استفاده نموده است. لذا اگر قبول شود هیئت هم قید بردار است و اطلاق بردار است، باز این کلام ایشان اطلاق در ماده است.

با توجه به این نکته، معلوم می شود با بیان مذکور ثابت نمی شود طبیعی حکم معلّق بر وصف شده است. زیرا سوال می شود آنچه واجب شده است «اکرام» می باشد یا «اکرام فقیر» و یا «اکرام فقیر عادل»؟ واضح است واجب همان «اکرام فقیر عادل» است. یعنی وجوب به «اکرام فقیر عادل» تعلّق گرفته است و اینگونه نیست که وجوب به «اکرام فقیر» تعلّق گرفته و وجوب مقیّد به عدالت شده باشد[1]!

اگر گفته شود «إن کان الفقیر عادلاً فاکرمه»، در این خطاب مفاد جزاء همان «وجوب اکرام فقیر» است که این وجوب معلّق بر عدالت فقیر شده است، لذا طبیعی حکم مراد است. امّا در جمله وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل»، مفاد جمله مذکور همان «وجوب اکرام فقیر عادل» است که حکم وجوب حکمی شخصی می باشد.

قول سوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم فی الجمله

محقّق خوئی و به تبع ایشان شهید صدر فرموده اند از جمله «اکرم فقیراً عادلاً» استفاده نمی شود که سائر فقراء واجب الاکرام نیستند، بلکه ممکن است فقیر هاشمی یا فقیر کبیر هم واجب الاکرام باشد. امّا علاوه بر مدلول

۱. در این صورت طبیعی حکم معلّق بر وصف شده است و ممکن است گفته شود جمله وصفیه دلالت بر مفهوم دارد.

منطوقی، مدلول دیگری هم از این جمله فهمیده می شود که مفهوم اصطلاحی نیست. از جمله وصفیه فهمیده می‌شود موضوع وجوب اکرام، «فقیر» نیست. ممکن است وجوب اکرام، چند موضوع داشته باشد امّا طبیعی فقیر موضوع نیست. زیرا ظهور هر قید در احترازیت است. امّا اگر موضوع طبیعی فقیر باشد، این قید احترازی نخواهد بود. پس جمله وصفیه دلالت دارد طبیعی موصوف، موضوع حکم نیست، امّا نسبت به اینکه این حکم موضوع دیگری دارد یا ندارد، ساکت است.

در نتیجه از ظهور قید در احترازیت، استفاده می شود موضوع نمی تواند طبیعی باشد. پس جمله وصفیه دلالت بر مفهوم موجبه جزئیه دارد یعنی مفهوم فی الجمله دارد[۱].

مناقشه: احترازیت قید، دلالت بر نفی طبیعی ندارد

این فرمایش تمام نیست. ظهور در احترازیت به این معنی است که توضیحی نیست. پس معنای احترازی بودن این نیست که ایشان فرموده اند. به عبارت دیگر ما هم که به طور مطلق منکر مفهوم وصف هستیم، این قید را احترازی می دانیم. این مطلب نیاز به توضیح معنای احترازی بودن دارد.

معنای احترازیت قیود

گاهی چند برای بیان مطالب از ترکیب بین چند عنوان استفاده می شود. ترکیب دو عنوان ممکن است به نحو توصیف (انسان عالم) یا اضافه (کتاب تاریخ) یا تقیید (الانسان فی الصحراء) یا مانند آن باشد. با توجه به اینکه هر عنوانی دارای مصادیقی می باشد، بعد از ترکیب ممکن است تغییری در دائره مصادیق عنوان ایجاد شود. به عنوان مثال عنوان «انسان» را در نظر می گیریم. اگر این عنوان ترکیب شود با عنوان «متحیّز» تغییری در مصادیقش ایجاد نمی شود. امّا اگر با عنوان «عالم» ترکیب شود، مصادیقش کمتر می شوند.

---

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۷۹:«*ونکتة هذه الدلالة هی ظهور القید فی الاحتراز ودخله فی موضوع الحکم أو متعلقه إلّاأن تقوم قرینة علی عدم دخله فیه، ففی مثل قولنا: أکرم رجلًا عالماً، یدل علی أنّ وجوب الاکرام لم یثبت لطبیعی الرجل علی الاطلاق ولو کان جاهلًا، بل ثبت لخصوص حصة خاصة منه- وهی الرجل العالم- وکذا قولنا: أکرم رجلًا هاشمیاً، أو أکرم عالماً عادلًا وهکذا، والضابط أنّ کل قید اتی به فی الکلام فهو فی نفسه ظاهر فی الاحتراز ودخله فی الموضوع أو المتعلق، یعنی أنّ الحکم غیر ثابت له إلّامقیداً بهذا القید لا مطلقاً، وإلّا لکان القید لغواً، فالحمل علی التوضیح أو غیره خلاف الظاهر فیحتاج إلی قرینة. والحاصل: أنّ مثل قولنا: أکرم رجلًا عالماً وإن لم یدل علی نفی وجوب الاکرام عن حصة اخری من الرجل کالعادل أو نحوه ولو بملاک آخر، إلّا أنّه لا شبهة فی دلالته علی أنّ وجوب الاکرام غیر ثابت لطبیعی الرجل علی نحو الاطلاق*».

در بحث احترازیت قیود، بحث در این است که آیا این قید موجب تضییق دائره مصادیق شده است یا نشده است؟ اگر موجب تضییق دائره مصادیق شود، «قید احترازی» است؛ و اگر موجب تضییق نشود، «قید توضیحی» است. به عنوان مثال در «انسان ضاحک» ممکن است مراد از «ضاحک» همان «ضاحک بالقوة» باشد، و ممکن است «ضاحک بالفعل» باشد. در صورت اول، تضییقی در مصادیق انسان ایجاد نمی شود. امّا در صورت دوم مصادیق انسان تضییق می شوند. در این موارد گفته می شود ظهور قید در احترازیت است، پس باید مراد از این قید همان «ضاحک بالفعل» باشد، تا تضییق ایجاد شده و قید احترازی باشد.

نکته این ظهور در احترازیت، این است که اگر مراد از قید همان «ضاحک بالقوة» باشد این قید لغو است، زیرا تغییری در معنی ایجاد نکرده است. البته ممکن است گاهی حکمت اقتضاء کند که توضیحی در مورد یک عنوان داده شود، که در این صورت از قیود توضیحی استفاده می شود. امّا این موارد نیاز به قرینه دارند، و در جایی که قرینه بر نیاز به توضیح نباشد، حمل بر قید احترازی می شود.

این قید، نیز احترازی است

با توجه به توضیح فوق، حتی اگر مفهوم وصف به طور مطلق انکار شود هم این قید احترازی خواهد بود. یعنی منکر مفهوم وصف هم اصل احترازی بودن قیود را قبول دارد. زیرا در جمله وصفیه «اکرم فقیراً عادلاً» اگر قید «عادل» ذکر نشود مفاد جمله «وجوب اکرام فقیر» خواهد بود. امّا با وجود این قید، مفاد جمله «وجوب اکرام فقیر عادل» شده است. یعنی دائره مصادیق واجب، تضییق شده است پس این قید احترازی است. پس منکر مفهوم هم این اصل احترازی بودن قیود را که یک اصل عرفی در محاورات است، قبول دارد. یعنی قبول دارد که تا نکته‌ای خاصّ نباشد از قید توضیحی استفاده نمی شود. و همین برای احترازی بودن قید کافی است.

در نتیجه تمام نزاع در این است که مدلول این جمله وصفیه چیست؟ اینکه اکرام فقیر عادل واجب است، یا اینکه موضوع وجوب اکرام همان «فقیر عادل» است؟

ج۸۲ ۹۴/۱۱/۲۷

خطاب مشتمل بر حکم ممکن است خطاب تشریع یا تبلیغ باشد. کلمات شهید صدر و محقق خوئی گاهی ناظر به خطاب تبلیغ است و گاهی ناظر به خطاب تشریع است.

خطاب تشریع

در خطاب تشریع اگر گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً» واضح است موضوع حکم وجوب اکرام، «فقیر عادل» است. زیرا همین الآن تشریع انجام شده است که این موضوع را دارد. آیا از این جعل فهمیده می شود مولی طلب دومی که موضوع آن فقیر باشد، نداشته است و نخواهد داشت؟ معلوم است که چنین مطلبی استفاده نمی شود. پس وصف در خطاب تشریع، دلالت بر مفهوم ندارد.

خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ اگر گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، این کلام ارشاد به حکم شرعی است. آیا از این کلام استفاده می شود در شریعت اکرام فقیر عادل واجب است؟ یا علاوه بر این استفاده می شود موضوع وجوب اکرام در شرع هم «فقیر عادل» است؟ در صورت اول ممکن است در عالم تشریع موضوع حکم، «فقیر» باشد. امّا در صورت دوم موضوع حکم نمی تواند «فقیر» باشد.

از این کلام فقط استفاده می شود اکرام فقیر عادل واجب است. زیرا فرض این است که مولی در مقام تحدید موضوع نیست. لذا ممکن است موضوع در عالم تشریع، مطلق فقیر باشد امّا به دلیلی امام علیه السلام در خطاب تبلیغ موضوع را مقیّد نموده باشند. در نتیجه از این خطاب هم مفهوم وصف استفاده نمی شود. یعنی نه مفهوم بالجمله و نه مفهوم فی الجمله فهمیده نمی شود.

مناقشه اولی: لغویت

ممکن است گفته شود وقتی در عالم تشریع و واقع موضوع وجوب همان مطلق فقیر باشد، اگر امام علیه السلام موضوع را مقیّد نمایند، این کار لغو است و غیر واقع بیان شده است!

پاسخ این است که ممکن است نکته یا نکاتی وجود داشته باشد که به سبب آنها امام علیه السلام مقیّد بیان نموده اند. به عنوان مثال ممکن است افضل افراد را معرفی نموده باشند. به عبارت دیگر اگر احراز شود تقیید امام علیه السلام لغو است، باید جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله کند تا این محذور برطرف شود. امّا با احتمال عدم لغویت هم نیازی نیست جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله نماید.

مناقشه ثانیه: امتثال به اکرام فقیر غیر عادل

ممکن است گفته شود وقتی در واقع موضوع مطلق فقیر است و در خطاب تبلیغ مقیّد به عدالت شده است، پس باید بتوان در مقام امتثال اکتفاء به اکرام فقیر غیر عادل نمود. زیرا حکم واقعی شامل فقیر غیر عادل هم می‌شود!

پاسخ این است که در مقام امتثال نمی شود به اکرام فقیر غیر عادل اکتفاء کرد. زیرا در مورد فقیر عادل علم به تکلیف وجود دارد امّا در مورد غیر عادل احتمال تکلیف هست.

و اگر گفته شود اگر شک بین تکلیف به اکرام مطلق فقیر و بین اکرام فقیر عادل وجود دارد که با جریان برائت از کلفت زائده، ثابت می شود اکرام فقیر غیر عادل هم کافی باشد.

پاسخ این استکه در این مورد برائت شرعی جاری نمی شود. زیرا دائره برائت شرعی محدود است به مواردی که برائت عقلائی جریان دارد. یعنی وقتی در اذهان عقلاء در مواردی جریان برائت مرکوز است، ادلّه برائت شرعی نسبت سائر موارد اطلاق نخواهد داشت. در این مورد نیز برائت عقلائی جاری نیست، زیرا در خطاب اکرام فقیر عادل بیان شده است، پس ادلّه برائت شرعی شامل این مورد نیست.

مناقشه ثالثه: استهجان عرفی

ممکن است گفته شود وقتی در واقع موضوع حکم، مطلق فقیر است، مقیّد کردن موضوع در خطاب تبلیغ استهجان عرفی دارد. یعنی در نظر عرف تقیید موضوع در جایی که موضوع مطلق است، مستهجن است!

پاسخ این است که تقیید در این موارد استهجان عرفی هم ندارد. به عنوان مثال اگر شخصی به دیگری بگوید «بول الرجل نجس»، و در مقام تحدید هم نباشد، در این موارد استهجان عرفی نیست. زیرا عرف به این کلام اشکال نمی کند که بول مطلقاً نجس است! و این نحوه استعمالات بسیار رائج و عرفی است. زیرا نکات بسیاری مانند تناسبات حکم و تناسبات ذهنی مخاطب و متکلم و مانند آنها، موجب می شود قید ذکر شود در حالیکه موضوع حکم مطلق است.

جمع بندی فصل دوم: وصف دلالت بر مفهوم ندارد

در نتیجه جمله وصفیه فاقد مفهوم است مطلقاً، یعنی مفهوم فی الجمله هم ندارد[۱]. البته ممکن است از خارج استفاده مفهوم شود مانند اینکه متکلم در مقام تحدید باشد.

نکته اول: مفهوم فی الجمله، مدلول کلام نیست

اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله نماید، یعنی قول سوم تمام باشد، این مفهوم مدلول کلام نیست. زیرا این مدلول، از احترازیت قید و برای خروج از لغویت، به دست آمده است.

ذکر قید همان تقیید است که فعل گفتاری متکلم است. این فعل گفتاری دلالت بر این دارد که موضوع حکم در عالم تشریع، مطلق موصوف نیست. پس علاوه بر اینکه مفهوم فی الجمله همان مفهوم اصطلاحی نیست، حتی مدلول کلام هم نیست. حتی نیاز به یک ضمیمه هم دارد که متکلم از افرادی است که حرف لغو نمی زند.

نکته دوم: تفصیل در مفهوم فی الجمله

نکته دیگر اینکه با فرمایش محقق خوئی و شهید صدر در اینکه جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله دارد، مخالفت کردیم. امّا در یک مورد با ایشان موافق هستیم. یعنی مفهوم فی الجمله در عامّ بدلی ثابت است امّا در عامّ شمولی ثابت نیست.

توضیح اینکه اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً» مفهوم فی الجمله دارد، یعنی مطلق فقیر موضوع حکم نیست. زیرا در این موارد (عموم بدلی) امام علیه السلام ارشاد به این حکم نموده اند که اکرام یک فقیر عادل در شرع واجب است. در حالیکه اگر موضوع حکم وجوب اکرام در عالم تشریع مطلق فقیر باشد، این ارشاد به خلاف واقع خواهد بود! زیرا وقتی در شرع اکرم یک فقیر واجب است، اینکه گفته شود «اکرام یک فقیر عادل واجب است» کاذب است. شاهد اینکه با اکرام فقیر فاسق هم تکلیف امتثال شده است در حالیکه اگر جمله «اکرام یک فقیر عادل واجب است» صادق باشد، نباید امتثالی رخ داده باشد! در نتیجه از این ارشاد امام علیه السلام فهمیده می شود که مطلق فقیر، موضوع حکم وجوب اکرام در شرع نیست.

امّا اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، مفهوم فی الجمله هم ندارد. زیرا ممکن است در واقع مطلق فقیر موضوع حکم وجوب اکرام باشد. در این صورت ارشاد امام علیه السلام هم کاذب و مخالف واقع

---

۱. استاد در جلسه بعد از این مطلب استدراک نمودند. یعنی قائل به تفصیل بین عامّ بدلی و شمولی شدند. در عامّ بدلی، مفهوم فی الجمله ثابت است. امّا در عامّ شمولی، مفهوم فی الجمله هم ثابت نیست. این مطلب جلسه بعد به ادامه مطالب همین جلسه منتقل شده است.

نخواهد بود. زیرا اگر در عالم تشریع مطلق فقیر موضوع حکم وجوب اکرام باشد، این جمله «اکرام فقیر عادل واجب است»، نیز صادق است. زیرا در این صورت (موارد عامّ شمولی) حکم انحلالی است، پس وقتی اکرام همه فقراء واجب باشد، اکرام فقرای عدول هم واجب خواهد بود. در نتیجه از این جمله مفهوم فی الجمله هم به دست نمی آید.

پس استدلال ما برای اثبات مفهوم فی الجمله، با استدلال محقّق خوئی و شهید صدر (لغویت یا استهجان عرفی یا احترازیت قیود) متفاوت است. ملاکی که ما برای اثبات مفهوم فی الجمله ارائه می دهیم، این است که اگر مطلق بودن موضوع دارای محذور ارشاد به خلاف واقع شود، ناچاریم مفهوم فی الجمله را قبول کنیم تا این محذور برطرف شود. امّا اگر چنین محذوری از مطلق بودن موضوع، لازم نیاید، مفهوم فی الجمله هم اثبات نمی شود. شاید در ذهن محقق خوئی و شهید صدر هم این امثله عموم بدلی بوده است.

نکته سوم: برائت از کلفت زائده

اگر عموم بدلی وجود داشته باشد، ممکن است گفته شود برائت از کلفت زائده جاری شده ثابت می شود موضوع حکم همان مطلق فقیر است. زیرا پیدا کردن فقیر عادل، کلفت زائده دارد.

با بیان امروز واضح می شود که مدلول دیگر هم برای «اکرم فقیراً عادلاً» وجود دارد که مطلق فقیر موضوع وجوب اکرام نیست. با توجه به این نکته، جریان برائت بی معنی می شود. زیرا وقتی هنگام شکّ در اینکه موضوع تکلیف مطلق قفیر است یا نه، اماره وجود دارد که مطلق فقیر موضوع وجوب اکرام نیست، پس نوبت به اصل عملی نمی رسد.

الفصل الثالث: مفهوم الغاية

اگر جمله ای مشتمل بر غایت باشد، «جمله غائیه» نامیده می شود. به عنوان مثال «صم الی اللیل» جمله غائیه است. آیا این جمله دلالت دارد بعد از لیل، صیام واجب نیست؟ در این صورت دلالت بر مفهوم دارد.

مقدمه: انواع غایت

غایت چهار قسم دارد، که در مورد هر قسم باید مستقلاً بحث شود که دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد:

الف. غایت موضوع: گاهی غایت به موضوع برمی گردد، مانند مثالی که فقهاء ذکر نموده اند «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق». گفته شده است در این جمله قید «الی المرافق»، قید موضوع یعنی قید «ایدیکم» می باشد[1].

ب. غایت متعلّق: گاهی غایت به متعلّق برمی گردد، مانند «صم الی اللیل». در این مثال، «صیام» متعلّق وجوب است و دارای قید «الی اللیل» می باشد.

ج. غایت حکم مدلول به معنای حرفی: گاهی غایت به حکمی برمی گردد که از انشاء به دست آمده است، مانند «صم حتی تصبح شیخاً». در این مثال حکم وجوب صوم از انشاء به دست آمده است. واضح است که مراد این نیست که از الان تا زمان پیری چیزی نخور! بلکه مراد این است که وجوب صوم تا زمان پیری شما، وجود دارد. پس وجوب مقیّد به «حتی تصبح شیخاً» شده است.

د. غایت حکم مدلول به معنای اسمی: گاهی غایت به حکمی برمی گردد که دالّ اسمی دارد، مانند «الصوم واجب الی اللیل». در این مثال حکم وجوب از کلمه «واجب» که معنای اسمی دارد به دست آمده است. این وجوب مقیّد به «الی اللیل» شده است.

اقوال در دلالت جمله غائیه بر مفهوم

محقّق خوئی قسم سوم و چهارم را دارای مفهوم می دانند[2]. امّا شهید صدر هر چهار قسم را فاقد مفهوم می‌دانند. تفاصیل دیگری هم وجود دارد، که فقط دلیل این دو قول بررسی می شود.

محقّق خوئی همان بیان در وصف را در غایت هم دارند. زیرا غایت هم نوعی قید برای کلام محسوب می‌شود که می تواند قید موضوع یا متعلّق یا حکم باشد. لذا قید در غایت هم مانند مفهوم وصف، اگر قید متعلّق باشد خارج از بحث است زیرا حکم شخصی شده لذا جمله غائیه دلالت بر مفهوم نخواهد داشت. امّا اگر قید موضوع باشد، جمله غائیه دلالت بر مفهوم فی الجمله خواهد داشت، پس فاقد مفهوم اصطلاحی می شود.

ج۸۳ ۹۴/۱۱/۲۸

---

۱. استاد دام ظلّه: با تأمّل معلوم می شود این مثال برای غایت موضوع نیست. زیرا غایت موضوع باید ناظر به افراد موضوع باشد، یعنی دلالت کند این حکم برای افراد موضوع وجود دارد تا این افراد خاصّ که حکم را ندارند. امّا در مثال فوق این غایت ناظر به ابعاض موضوع است نه افراد موضوع. پس غایت موضوع، باید غایت برای افراد موضوع باشد، زیرا موضوع به لحاظ افراد انحلالی است نه به لحاظ ابعاض. به عبارت دیگر این قید داخل در موضوع است، یعنی با این قید موضوع تبیین شده است.

۲. مصابیح الاصول، ج۲، ص۴۲.

در مورد جمله وصفیه چند نکته باقی مانده است. یک نکته استدراک از مطالب قبل است که در عامّ بدلی مفهوم فی الجمله را قبول داریم. نکته دیگر اینکه این مدلول، علاوه بر اینکه مفهوم اصطلاحی نیست اصلاً مدلول کلام هم نیست[1].

ج۸۴ ۹۴/۱۲/۰۸

بحث در مفهوم غایت است. در جمله غائیه آیا انتفاء حکم عند تحقق غایت استفاده می شود؟ مثلاً در «صم الی اللیل» آیا بعد تحقق لیل وجوب امساکی نیست؟ گذشت که غایت چهار قسم است: الف. غایت موضوع مانند «واغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق»؛ ب. غایت متعلّق مانند «الصیام الی اللیل واجب»؛ ج. غایت حکمی که دالّ حرفی دارد مانند «صوموا حتّی تصبحوا شیخاً»؛ د. غایت حکمی که دالّ اسمی دارد مانند «الصوم واجب الی اللیل»؛ آیا جمله غائیه در این چهار قسم دارای مفهوم است، یا تفصیل باید داد؟ محقّق خوئی قائل به تفصیل شده اند، و شهید صدر هر چهار قسم را فاقد مفهوم می دانند.

قول اول: غایت حکم، دارای مفهوم است

محقّق خوئی دو قسم اول (غایت موضوع و غایت متعلّق) را فاقد را مفهوم می دانند، و در دو قسم اخیر (غایت حکم به نحو مفهوم حرفی یا اسمی) را واجد مفهوم می دانند[2]. در دو قسم اول مفهوم ندارد، زیرا در بحث مفهوم وصف گذشت که قید متعلّق موجب شخصی شدن حکم می شود، لذا فاقد مفهوم اصطلاحی می باشد. در قید موضوع هم حکم شخصی می شود فقط مفهوم فی الجمله دارد، لذا مفهوم اصطلاحی ندارد[3].

امّا در دو قسم اخیر دارای مفهوم است زیرا اگر حکم مغیّی به غایت باشد، لازمه عقلی آن انتفاء حکم عند انتفاء غایت است. اگر بعد تحقّق غایت هم حکمی باشد، تناقض است. یعنی لازمه اش این است که این غایت، در

---

۱. نکاتی که در این جلسه مطرح شد، به جلسه قبل انتقال داده شد. زیرا مرتبط با بحث مفهوم وصف بودند.

۲. مصابیح الاصول، ج۲، ص۴۲.

۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۳:«*وأمّا إذا کانت غایة للموضوع أو المتعلق فدلالتها علی المفهوم ترتکز علی دلالة الوصف علیه، حیث إنّ المراد من الوصف کما عرفت مطلق القید الراجع إلی الموضوع أو المتعلق، سواء أکان وصفاً اصطلاحیاً أو حالًا أو تمییزاً أو ظرفاً أو ما شاکل ذلک، وعلیه فالتقیید بالغایة من إحدی صغریات التقیید بالوصف*».

واقع غایت نباشد. لذا واضح است که در این موارد جمله غائیه دارای مفهوم است. تفاوتی هم نیست که دالّ بر حکم یک دالّ حرفی باشد یا دالّ اسمی باشد[۱].

قول دوم: عدم دلالت جمله غائیه بر مفهوم

بیان شهید صدر ناظر به مناقشه در کلام محقّق خوئی هم هست. یعنی علاوه بر اثبات مدّعا، ردّ استدلال محقّق خوئی هم می کند. شهید صدر جمله غائیه را در هر چهار قسم فاقد مفهوم می دانند. ایشان فرموده اند ضابطه مفهوم دو چیز است: استفاده علّیت منحصره؛ بازگشت علّیت منحصره به طبیعی حکم؛ وقتی گفته می شود علّت یعنی علّت تامّه مگر قید زده شود که علّت ناقصه مراد است.

در غایت فقط ضابط اول موجود است و ضابط دوم نیست. امّا ضابط اول وجود دارد زیرا در مثال «الصیام واجب الی اللیل»، از قید استفاده می شود که لیل غایتی برای وجوب است. غایت نسبت به مغیّی علّت منحصره عدم است (تفاوتی در علّت منحصره نیست که علّت برای وجود حکم باشد همانطور که در وصف و شرط بود، و یا علّت برای عدم حکم باشد همانطور که در غایت است). یعنی از غایت استفاده می شود که حکم وجود ندارد. امّا وجوبی که علّت عدم آن همان غایت است، شخص حکم است یا طبیعی حکم؟ تفاوتی بین علّت انحصاری وجود و عدم حکم نیست فقط در عدم باید علّت باشد و در وجود باید علّت مرتفع شود. شهید صدر فرموده اند ضابط اول وجود دارد، امّا وجوب مغیّی به لیل شخص حکم است. زیرا اگر مولی بگوید «وجوب الصوم مغیی باللیل» موضوع وجوب صیام و محمول مغیی به لیل بودن است. وقتی موضوع همان وجوب الصیام است که مغیّی به لیل شده است، پس مفهوم دارد. یعنی شخص حکم، وجوب صیام مغیّی به لیل است و طبیعی حکم، وجوب صیام است. محمول همان مغیّی است که موضوع نیز دومی است لذا دارای مفهوم است. امّا اگر گفته شود «جعل الشارع وجوب الصیام المغیّی باللیل» مجعول وجوب صیام است یا وجوب صیام مغیّی به لیل است؟ واضح است که مدلول دومی است، که شخص وجوب می شود. لذا این جمله فاقد مفهوم است. یعنی می شود وجوب دیگری برای صوم جعل شود که مغیّی به فجر باشد!

ایشان فرموده اند مفاد «صم الی اللیل»، جمله اول است یا جمله دوم است؟ مفاد آن جمله دومی است. زیرا نسبت بین «وجوب صوم» و «مغیّی» (یعنی نسبت بین وجوب و غایت) نسبت تامّه است یا ناقصه است؟ یعنی در جمله اول نسبت بین خبر و مبتدا کدام است؟ معلوم است که نسبت تامّه است. در حالیکه همیشه بین غایت و

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۲۸۳: «*وأمّا إذا کانت غایة للحکم .... فلا شبهة فی دلالة القضیة علی انتفاء الحکم عند تحقق الغایة، بل لا یبعد أن یقال إنّ دلالتها علی المفهوم أقوی من دلالة القضیة الشرطیة علیه، ضرورة أ نّه لو لم یدل علی المفهوم لزم من فرض وجود الغایة عدمه، یعنی ما فرض غایةً له لیس بغایة وهذا خلف، فاذن لا ریب فی الدلالة علی المفهوم فی هذا المقام*».

حکم در جمله غائیه مانند «صم الی اللیل» و یا «الصوم واجب الی اللیل»، نسبت ناقصه است. به عبارت دقیق تر بین غایت و وجوب در جمله اول نسبت تامّه است و در جمله دوم نسبت ناقصه است. در جمله «صم الی اللیل» نسبت بین غایت و وجوب نسبت ناقصه است لذا متطابق با جمله دوم می شود.

از این کلام اشکال کلام محقّق خوئی معلوم می شود که غایت همان غایت وجوب است امّا شخص وجوب، لذا نمی شود استفاده کرد شارع وجوب دیگری ندارد[1].

ج۸۵ ۹۴/۱۲/۰۹

این کلام شهید صدر صحیح است. یعنی جمله غائیه فاقد مفهوم است، و این جمله ارشاد است به یک وجوب مغیّی در شرع، نه اینکه ارشاد به غایتی برای وجوب های موجود در شرع باشد. لذا جمله غائیه دلالت بر مفهوم ندارد.

مناقشه: در حکمی که دالّ حرفی دارد، قید به متعلّق برمی گردد

امّا نسبت به کلام شهید صدر یک اشکال اثباتی و استظهاری وجود دارد. ایشان در هر دو حکمی که دالّ حرفی یا اسمی داشته باشند، قید را غایت حکم می دانند. امّا به نظر می رسد در حکمی که دالّ حرفی دارد مانند «صم الی اللیل»، قید به حکم برنمی گردد. بلکه در این موارد قید، غایت برای متعلّق می باشد. به عنوان مثال در «صوموا حتی تصبحوا شیوخاً»، غایت به متعلّق برمی گردد. البته هر چند قید به متعلّق برمی گردد، امّا مراد جدّی

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۱۲:«*و هذا الکلام کأنه بدائی إذ تقدم انَّ ثبوت المفهوم مرتبط برکنین: أحدهما استفادة العلّیة الانحصاریة من الجملة. الثانی إثبات انَّ المعلق سنخ الحکم لا شخصه. و الجملة المشتملة علی الغایة و إنْ کانت تدل علی الرکن الأول باعتبار مساوقة الغائیة للعلّیة الانحصاریة من طرف العدم لا الوجود، إلّا انَّ الرکن الثانی لا یمکن إثباته إلّا بالإطلاق و مقدمات الحکمة و هی لا تجری فی المقام کما لم تجرِ فی الوصف، و توضیحه و إنْ کان فیه نحو تکرار موقوف علی صغری و کبری. امّا الصغری: فهی انَّ النسبة المفادة بالغایة مدلول ناقص و هذا ما یمکن إثباته لمّا و إنّا. امّا لمّا: فبالرجوع إلی ما تقدم من بحث المعانی الحرفیة و الهیئات الناقصة من انَّ کل نسبة خارجیة تکون ناقصة فی الذهن و النسبة الغائیة تحکی عن ربط خارجی نفس الأمری بین المعنی و الغایة و هو الانتهاء الخارجی. و امّا إنّا: و بحسب النتائج فلوضوح نقصان جملة الغایة وحدها کقولنا الصوم إلی اللیل، کنقصان جملة الوصف أو الإضافة، فانَّ هذا یصلح أنْ یکون منبهاً فی المقام. و امّا الکبری: فلأنَّ النسبة الناقصة لا یمکن إجراء الإطلاق و مقدمات الحکمة فی طرفها ثم إیقاعها بل یجری الإطلاق فی طرف النسبة التامة فقط و هذا أیضاً یمکن إثباته لمّا تارة و إنّا أخری. امّا لمّا: فبالرجوع إلی میزان نقصان النسبة و تمامیتها فانَّ النسبة الناقصة عبارة أخری عن التحصیص و إرجاع المفهومین إلی مفهوم واحد و لا تتضمن ربطاً حقیقیاً بین مفهومین فی الذهن کما فی النسبة التامة، و الإطلاق عبارة عن تحدید کیفیة لحاظ المولی للمفهوم الواقع طرفا للنسبة الحقیقیة التامة فی ذهنه من حیث کونه مطلقاً أو مقیداً. و امّا إنّا: فلوضوح الفرق بین قولنا وجوب الصوم مغیا باللیل الّذی یمکن إجراء الإطلاق فی مفهوم الوجوب فیه الواقع طرفا للنسبة التامة و بالتالی إثبات المفهوم و بین قولنا وجوب الصوم المغیا باللیل ثابت الّذی وقع فیه الوجوب طرفاً للنسبة الناقصة مع غایته و لذلک لم یکن یدل علی المفهوم و انَّ کل وجوب صوم مغیا باللیل*».

غایتی برای متعلق نیست بلکه غایت موضوع است. به عبارت دیگر قید موجود در این جملات، به لحاظ واقع غایت موضوع است و به لحاظ دلالت غایت متعلّق است. در دالّ حرفی به لحاظ مناسبت حکم و موضوع فهمیده می شود که قید به صیام برمی گردد. زیرا حرف دارای مدلول نیست، لذا با توجه به تناسبات مختلف غایت برای متعلّق خواهد بود. پس در مراد جدّی، قید موضوع است. لذا بحث مفهوم منتفی است زیرا قید حکمی وجود ندارد تا بحث از دلالت این قید بر مفهوم شود.

امّا در جایی که حکم از دالّ اسمی فهمیده شود، کلام ایشان صحیح است. زیرا به لحاظ دلالت اگر حکم بخواهد دارای غایت باشد باید به نحو اسمی باشد. در نتیجه فرمایش شهید صدر در جایی که دالّ اسمی باشد صحیح است امّا در جایی که دالّ حکم یک دالّ حرفی باشد این کلام جایی ندارد. در غایت موضوع و متعلّق هم شهید صدر و هم محقّق خوئی قائل به عدم مفهوم هستند.

در جملاتی مانند «اکرم زیداً عند الزوال»، به لحاظ دلالت قید نمی تواند به هیئت بخورد زیرا هیئت فاقد مفهوم و مدلول است لذا قابل تقیید نیست؛ و به لحاظ ثبوت و واقع ممکن است قید متعلّق یا قید موضوع باشد. امّا در جملاتی مانند «یجب اکرام زید عند الزوال»، به لحاظ دلالت هم می تواند قید وجوب باشد، و ظاهراً قید وجوب هست.

جمع بندی مفهوم غایت: عدم دلالت بر مفهوم

در نتیجه در جمله غائیه قائل به مفهوم نیستیم، یعنی شخص حکم منتفی می شود امّا جمله غائیه دلالت بر مفهوم اصطلاحی ندارد.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

جمله ای که دارای حصر می باشد، دلالت بر مفهوم دارد؟ جمله حصریه بر دو قسم است که در هریک مستقلاً بحث خواهد شد: گاهی از ادات حصر مانند «انّما» استفاده می شود؛ و گاهی از ادات استثناء مانند «الّا» استفاده می شود.

المقام الاول: ادات الحصر

به لحاظ ادبی گفته شده است «انّما» دلالت بر حصر می کند. حصر گاهی حصر موصوف در وصف است مانند «انّما زید فقیهٌ»، که یعنی زید در علوم منحصراً فقه را می داند یعنی فیلسوف یا طبیب یا ادیب نیست. و

گاهی حصر وصف در موصوف است مانند «انّما الفقیه زیدٌ»، که یعنی فقیه منحصر در زید است. یعنی فقاهت فقط در زید وجود دارد. در بحث ما باید حصر وصف در موصوف شود مانند «انّما واجب الاکرام الفقیر»، که دو بحث وجود دارد: اول اینکه آیا این جمله دلالت بر عدم وجوب اکرام غیر فقیر دارد؟ و دوم اینکه اگر دلالت بر این مدلول دارد، این مدلول منطوقی است یا مفهومی؟

بحث اول: دلالت بر مدلول غیر مطابقی

اگر گفته شود «انّما واجب الاکرام الفقیر»، مفاد این جمله این است که فقیر واجب الاکرام است. آیا دلالت دارد که غیر فقیر واجب الاکرام نیست؟ منطوق این است که فقیر واجب الاکرام است. مفهوم این است که غیر فقیر واجب الاکرام نیست. آیا دلالت بر مفهوم هم دارد؟

در دلالت این جمله بر مفهوم اختلافی نیست، یعنی اکرام غیر فقیر واجب نیست. یعنی در فارسی هم کلمه «فقط» دارای مفهوم است مانند «فقط زید واجب الاکرام است»، که یعنی غیر زید، وجوب اکرام ندارد. پس اگر گفته شود «انّما واجب الاکرام الفقیر»، با «یجب اکرام الهاشمی» تعارض رخ می دهد. شهید صدر و محقّق خوئی و برخی فرموده اند در اینکه این جملات مفهوم دارد، اختلافی نیست. در اینکه این جمله دو زبان دارد، ظاهراً وجدان ما هم قبول دارد.

ج۸۶ ۹۴/۱۲/۱۰

شهید صدر فرموده اند خودِ حصر قرینه است که مراد طبیعی حکم است نه شخص الحکم، زیرا اگر مراد همان شخص الحکم باشد حصر بی معنی است زیرا هر حکم شخصی نسبت به موضوعش محصور است.

بحث دوم: مدلول منطوقی یا مفهومی

به هر حال از «انّما واجب الاکرام الفقیر»، دو مدلول فهمیده می شود. اول اینکه اکرام فقیر واجب است، و دوم اینکه اکرام غیر فقیر واجب نیست. آیا این مدلول دوم، منطوق است یا مفهوم؟

مقدمه اول: مدلول التزامی کلام

وقتی جمله ای گفته می شود مانند «زید عادل» که یک قضیه است و «اکرم زیداً» که یک جمله انشائیه است، نزد علماء سه قضیه هست. به عنوان مثال در قضیه «زید عادل»: یک قضیه محسوسه یا ملفوظه وجود دارد،

که متکلم در خارج ایجادش نموده است؛ دومین قضیه همان قضیه مسموعه است، که مخاطب آن را می شنود. این قضیه در نفس و ذهن است؛ سومین قضیه همان قضیه متصوره یا معقوله است که مخاطب بعد از شنیدن این قضیه، آن را در قوه عاقله خود تصوّر می کند. قضیه معقوله مرکب از سه جزء است: تصور زید و تصور عادل و نسبت بین آن دو. مجموعه این سه جزء همان قضیه معقوله است. این نسبت نه تصور است و نه تصدیق است؛

در بین این سه قضیه، قضیه مسموعه همان دالّ است و قضیه معقوله مدلول است. پس در قضیه «زید عادل»، قضیه معقوله مدلول است. این مدلول، در صدق با قضایایی تلازم عقلی دارد، مانند «زید لیس بفاسق». یعنی اگر «زید عادل» صادق است، «زید لیس بفاسق» هم صادق است. این دو قضیه در صدق تلازم عقلی دارند. این قضیه دوم (زید لیس بفاسق) در اصطلاح مدلول التزامی است. قضیه اول (زید عادل) هم مدلول مطابقی است. هر دو «مدلول منطوقی» برای قضیه مسموعه هستند. زیرا مدالیل منطوقی همان مدالیل مطابقی و التزامی را شامل است. و مدلول التزامی هم هر قضیه ای است که در صدق تلازم عقلی با مدلول مطابقی دارد. یعنی ربطی به تصور ندارد، بلکه امری واقعی است که تلازم در صدق داشته باشد.

مقدمه دوم: تفاوت مدلول التزامی و مدلول مفهومی

اصولیون فهمیده اند شقّ سومی از مدلول هم هست که نه مطابقی است و نه التزامی مانند «فی الغنم السائمة زکاة»، که اگر مفهوم داشته باشد دلالت می کند بر «لیس للغنم المعلوفة زکاةٌ»، که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی است. این سوال پیش می آید که فارق بین منطوق (مدلول مطابقی و التزامی) و مفهوم چیست؟ متأخّرین سعی نموده اند فارق بین این دو را بیان کنند.

شهید صدر فرموده اند مدلول التزامی مرتبط با مدلول مطابقی و محتوای کلام است، امّا مفهوم مرتبط با صیاغت کلام است. لذا اگر صیاغت عوض شود امّا محتوای کلام حفظ شود، دلالت بر مفهوم هم از بین می رود. به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، مفهوم همان «لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه» است. با تغییر صیاغت و حفظ محتوا، با توجه به مسلک شهید صدر می شود می توان به جای جمله شرطیه گفت «وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه»، زیرا در مسلک ایشان محتوای این جمله دقیقاً مانند جمله شرطیه مذکور است. در حالیکه در این جمله با صیاغت جدید، جمله «لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه» مدلول التزامی است، یعنی مفهوم نیست. پس با تغییر صیاغت و حفظ محتوا، مدلول مفهومی تبدیل به مدلول التزامی می شود. در نتیجه می توان گفت مدلول مفهومی بودن مربوط به صیاغت کلام است.

در نتیجه تفاوت بین مدلول مفهومی و مدلول التزامی در این است که مدلول مفهومی از صیاغت فهمیده می‌شود، امّا مدلول التزامی از محتوای کلام فهمیده می شود[۱].

نتیجه: ظاهراً مدلول دوم جمله حصریه، مدلول التزامی است

در جمله حصریه «انّما واجب الاکرام الفقیر»، مدلول اول یا منطوق همان وجوب اکرام فقیر است. مدلول دوم نیز «عدم وجوب اکرام غیر فقیر» است. به نظر می رسد کلمه «انّما» معادل کلمه «فقط» در زبان فارسی است. پس مدلول جمله «انّما واجب الاکرام الفقیر» در زبان فارسی «فقط فقیر اکرامش واجب است» می باشد.

با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می شود که مدلول دوم این جمله از محتوای کلام به دست می‌آید، نه از صیاغت کلام، پس داخل در مدالیل التزامی است نه مدالیل مفهومی! البته به صورت قطعی ادّعا نداریم این مدلول التزامی است زیرا اینکه «انّما» دقیقاً مانند «فقط» باشد، قطعی نیست. امّا ظنّ قوّی همین است که مدلول التزامی است.

به عبارت دیگر مفهوم جمله شرطیه (در صورت دلالت بر مفهوم)، مدلول فعل گفتاری متکلم است[۲]. در جمله حصریه نیز اگر مدلول دوم آن مدلول فعل گفتاری متکلم باشد، مدلول مفهومی خواهد بود. امّا اگر از کلام استفاده شود، مدلول التزامی خواهد بود. هر چند مقداری ابهام وجود دارد، امّا به نظر می رسد این مدلول از خودِ کلام استفاده می شود، پس مدلول التزامی است.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۱۳۷:«*لا إشکال فی إنَّ المفهوم یکون مدلولًا التزامیاً للکلام فی مقابل المدلول المطابقی، و لکنه من الواضح انه لیس کلّ مدلول التزامی مفهوماً فمثلًا حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامیة لدلیل الوجوب بناء علی انَّ الأمر بالشیء یقتضی النهی عن ضده مع انه لا إشکال فی انَّ دلالة الأمر علی حرمة الضد لا تکون من المفاهیم، و هکذا بطلان العبادة أو المعاملة یکون مدلولًا التزامیاً للنهی عنها- بناء علی الاعتراف به- مع انه لیس من المفاهیم، و أیضاً وجوب المقدمة یکون مدلولًا التزامیاً لدلیل وجوب ذی المقدمة- بناء علی القول بالملازمة بین الوجوبین- مع انَّ البحث عن وجوب المقدمة لا یدخل فی بحث المفاهیم. اذن لا بدَّ و أنْ تکون هناک نکتة أُخری إضافیة مع وجودها یصبح المدلول الالتزامی مفهوماً، فما هی تلک النکتة الإضافیة؟... الوجه الرابع ما هو الصحیح عندنا و حاصله: انَّ القضیة التی تربط بین جزءین لا محالة یکون اللازم لهما امّا لازماً لنفس هذین الجزءین بنحو لو بدلنا أحد الجزءین بشیء آخر فلا یثبت اللازم، أو لازماً للربط بین الجزءین بنحو یکون اللازم ثابتاً ما دام انَّ الربط الخاصّ ثابت و إنْ تغیر طرفاه، فالقسم الثانی من اللازم هو المفهوم دون الأول، مثال القسم الأول أنْ یُقال (صلِّ) فانه یدل بالملازمة علی وجوب مقدمة الصلاة إلّا أنَّ وجوب المقدمة یکون لازماً للحکم فی صلِّ بنحو لو غیرنا هذا الحکم و افترضنا أنّ الصلاة مباحة لا واجبة لا یثبت وجوبها. ...و مثال القسم الثانی الجمل الشرطیة، کأنْ یقال (إنْ جاءک زید فأکرمه) فانه یدل بالملازمة علی الانتفاء عند الانتفاء، لأنَّ اللازم لازم لنفس الربط الخاصّ بین الشرط و الجزاء و لا یکون لازماً لذات الشرط و لا لذات الجزاء، بدلیل إنّه لو غیر الشرط و الجزاء معاً أیضاً دلت الجملة علی الانتفاء عند الانتفاء لو کان نفس الربط السابق محفوظاً کما إذا قیل بدلًا عن المثال السابق (إنْ جاءک مظلوم فأعِنْهُ)، فانها أیضاً تدل علی الانتفاء عند الانتفاء، غایة الأمر مع تبدیل أطراف منطوق الجملة یتبدل أطراف المفهوم لا أصله*».

۲. تلفظ (ایجاد اللفظ) فعل گفتاری است، امّا کیفیت تلفظ فعلی رفتاری است. لذا تحدید، فعل رفتاری است.

البته اگر قائل شویم «تقدیم ما حقّه التأخیر» دلالت بر حصر دارد، از فعل رفتاری استفاده می شود[۱]. لذا دلالت بر مفهوم دارد یعنی مدلول فعل رفتاری متکلم خواهد بود. پس این مدلول دوم در این جملات، مدلول مفهومی خواهد شد[۲].

ج۸۷ ۹۴/۱۲/۱۱

المقام الثانی: ادات الاستثناء

در جمله استثنائیه مانند «یجب اکرام الفقیر الا الفاسق» اختلافی نیست که دو مدلول وجود دارد. مدلول اول همان وجوب اکرام فقیر غیر فاسق است؛ و مدلول دوم هم عدم وجوب اکرام فقیر فاسق است. امّا نزاع در این است که مدلول دوم نفی کدام وجوب است؟ اگر نفی همان وجوبی باشد که در مدلول اول ذکر شده است، مفهوم ندارد زیرا شخص حکم نفی شده است؛ امّا اگر نفی تمام وجوب اکرام های شارع است، مفهوم دارد زیرا طبیعی حکم نفی شده است. پس تمام نکته بحث در این است که در مدلول دوم، همان وجوب موجود در مدلول اول نفی می شود یا مطلق وجوب نفی می شود.

این جمله دو مدلول دارد زیرا صدق و کذب آن، تعدّد دارد. یعنی اگر شخصی بگوید «کل انسان اسود الا الزنجی»، دو دروغ گفته است. پس این جمله دارای دو مدلول است زیرا صدق و کذب تابع مدلول است.

قول اول: دلالت بر مفهوم

شهید صدر به نقل تقریرات درس ایشان، قائل به مفهوم شده اند. یعنی مدلول دوم را نافی طبیعی وجوب می‌دانند. ایشان به کمک دو مقدمه نتیجه گرفته اند با انتفاء قید، طبیعی حکم منتفی می شود. مقدمه اول اینکه اگر بین حکم و قیدی نسبت تامّه باشد، پس آن حکم طبیعی است و نمی تواند شخصی باشد. زیرا نسبت ناقصه دائماً قید به حکم وارد می کند. پس اگر نسبت تامّه باشد، حکم قید نخورده است.

---

۱. اگر تقدیم چیزی که باید مؤخّر باشد، یک هیئت در زبان باشد که دارای وضع است، تلفظ به آن فعل گفتاری متکلم خواهد بود. امّا اگر هیئت دارای وضع نباشد، فعل رفتاری متکلم خواهد بود.

۲. ممکن است گفته شود یک مدلول واحد در یک جمله (همراه «انّما») مدلول التزامی و در جمله دیگر (همراه تقدیم چیزی که باید مؤخّر باشد) مدلول مفهومی شد! جواب این است که مشکلی وجود ندارد زیرا یک مدلول ممکن است در برخی جملات از فعل گفتاری استفاده شود و در برخی جملات از محتوا استفاده شود، مانند «لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه» که در جمله شرطیه «ان جاء زید فاکرمه» در صورت دلالت بر مفهوم، از فعل گفتاری استفاده شده است؛ و در جمله اسمیه «وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه» از محتوای کلام استفاده شده است.

مقدمه دوم اینکه نسبت دو قسم است: نسبت ذهنی و نسبت خارجی. گاهی نسبت در خارج هم محقّق است، مانند «زید فی الدار» که در خارج هم بین زید و دار، نسبت ظرفیت برقرار است. و گاهی نسبت فقط در ذهن محقّق است، مانند «جاء القوم الّا زیداً» که نسبت استثنائیه است فقط در ذهن است و در خارج وجود ندارد. نسبت ذهنی همیشه تامّه است و نسبت خارجی ناقصه است.

با توجه به این دو مقدمه، این جمله دلالت می کند فقیر فاسق، وجوب اکرام ندارد. امّا آیا شخص حکم منتفی می شود یا طبیعی حکم؟ همان حکم قبلی منتفی می شود، که آن حکم طبیعی است زیرا در ناحیه مستثنی منه حکم وجوب طرف نسبت تامّه است، پس باید طبیعی باشد[1].

قول دوم: عدم دلالت بر مفهوم

شهید صدر در حلقات منکر مفهوم شده اند، یعنی فرموده اند استثناء مفهوم ندارد بلکه همان وجوب موجود در مدلول اول را نفی می کند. لذا نفی وجوب شخصی می شود که مفهوم اصطلاحی نیست. ظاهر این است که ایشان از مبنای خود در تقریرات، عدول نموده اند. زیرا اولاً حلقات را بعد از تقریرات خودشان نوشته اند، و ثانیاً در حلقات فرموده اند «هذا هو الاصحّ» که اشعار دارد به اینکه عدول نموده اند.

ایشان فرموده اند اگر مفاهیم حرفی را تبدیل به مفاهیم اسمی کنیم، معلوم می شود چه نسبتی دارند. در «یجب اکرام الفقیر الا الفاسق»، با دالّ اسمی دو احتمال است: اول اینکه مفاد این باشد که «وجوب اکرام الفقیر یستثنی منه (وجوب) الفاسق»؛ و احتمال دوم اینکه «جعل الشارع وجوب اکرام الفقیر مستثنی منه الفاسق»؛ جمله مذکور از استثنای شارع خبر می دهد یا از جعل شارع خبر می دهد؟ ایشان فرموده اند دومی اصحّ است لذا دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا فقط یک وجوب مقیّد وجود دارد[2].

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۲۱۳:«*و الوجه فی ذلک علی ضوء الموازین المتقدمة انَّ الاستثناء یعنی الاقتطاع و هو لا یکون إلّا من شئون النسب التامة الحقیقیة فی الذهن، و اما فی الخارج فلا اقتطاع و لا حکم فهی کالعطف و الإضراب و نحو ذلک نسب ثانویة ذهنیة و لیست أولیة خارجیة کی تکون ناقصة، و حینئذ یکون من المعقول إجراء الإطلاق فی طرفها و هو الحکم لإثبات انَّ طرفها السنخ لا الشخص و المفروض دلالته وضعاً علی الحصر فیتم بذلک کلا رکنی المفهوم*».

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۲۴:«*و نفس ما تقدم فی الغایة یصدق علی الاستثناء، فانّه لا شک فی دلالته علی نفی حکم المستثنی منه عن المستثنی، و لکن المهمّ تحقیق انّ المنفی عن المستثنی بدلالة أداة الاستثناء، هل هو طبیعی الحکم أو شخص ذلک الحکم؟ و هنا أیضا لو حوّلنا الاستثناء فی قولنا: یجب إکرام الفقراء الا الفساق، الی مفهوم اسمی، لوجدنا انّ بالامکان ان نقول تارة: وجوب اکرام الفقراء یستثنی منه الفساق. و ان نقول اخری: جعل الشارع وجوبا لاکرام الفقراء مستثنی منه الفساق. و القول الأوّل یدل علی الاستثناء من الطبیعی. و القول الثانی یدلّ علی الاستثناء من شخص الحکم، فان رجعت الجملة الاستثنائیة الی مفاد القول الأول، کان لها مفهوم، و ان رجعت الی مفاد القول الثانی، لم یکن لها مفهوم، و هذا هو الأصح، کما مرّ فی الغایة*».

قول مختار: عدم دلالت بر مفهوم

به نظر می رسد نفی شخص حکم می شود. شاهد این است که اگر مولی در مقام تشریع بگوید «اکرم الفقیر الا الفاسق» و دیروز یا فردا خطاب «اکرم الفقیر الفاسق» وجود داشته باشد، تنافی وجود ندارد. در حالیکه اگر مفهوم وجود داشته باشد باید تعارض کنند. عرف بین این دو خطاب تعارضی نمی بیند. همانطور که در وصف تنافی نیست مانند «اکرم الفقیر غیر الفاسق» و سپس بگوید «اکرم الفقیر الفاسق». اگر دو تشریع انجام شود، عرف تنافی نمی‌بیند. زیرا دو حکم وجود دارد.

امّا در خطاب تبلیغ، اگر عموم بدلی داشته باشیم مانند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله می کند. مانند «اکرم فقیراً الا الفاسق»؛ به خلاف بحث ما که «اکرم الفقیر الا الفاسق» است و عموم شمولی است.

ج۸۸ ۹۴/۱۲/۱۲

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد

در انتهای بحث مفاهیم به مفهوم عدد و لقب اشاره می شود. مشهور از دلالت همین شش امر بر مفهوم بحث نموده اند. یعنی از مفهوم شرط که اقوی المفاهیم است تا مفهوم لقب که اضعف المفاهیم است، بحث نموده اند.

بحث اول: مفهوم لقب

در هر جمله برای بیان حکم، از یک عنوان استفاده شده است. آیا با انتفاء عنوانی که در حکم استفاده شده است، حکم هم منتفی می شود؟ به عنوان مثال «اکرم العالم» دلالت بر وجوب اکرام عالم می کند، امّا آیا دلالت بر عدم وجوب اکرام در مورد غیر عالم هم می کند؟ واضح است که این جمله فقط یک مدلول دارد. پس لقب دلالت بر مفهوم ندارد.

لازم است توجه شود که ذکر صفت بدون موصوف، لقب خواهد بود.

بحث دوم: مفهوم عدد

گاهی در جمله از عدد استفاده می شود. آیا این عدد دلالت بر مفهوم دارد که در غیر آن عدد، حکم منتفی باشد؟ در جملاتی مانند «اکرم خمسةً من الفقراء» دو احتمال وجود دارد:

الف. ممکن است مراد این باشد که یک تکلیف هست، که تعلّق به اکرام پنج فقیر گرفته است. لذا اگر چهار فقیر اکرام شوند، اصلاً امتثالی رخ نداده است. یعنی مراد عامّ مجموعی است. در این صورت بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام مجموعه شش تایی از فقراء، واجب نیست؟ با توجه به این توضیح، این همان بحث از مفهوم لقب است. زیرا یک تکلیف وجود دارد. لذا در این صورت واضح است که دلالت بر مفهوم ندارد.

ب. ممکن است مراد این باشد که تکلیف متعدّد وجود دارد، که هر فقیر یک وجوب اکرام و یک تکلیف مستقلّ دارد. یعنی عموم به نحو استغراقی است. لذا اگر سه فقیر اکرام شوند، سه تکلیف امتثال شده است. در این صورت که تکلیف انحلالی است، بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام فقیر ششم واجب نیست؟ این داخل در بحث مفهوم عدد است.

با توجه به روشن شدن محلّ بحث، خودِ عدد فاقد مفهوم است. زیرا فقط دلالت بر موارد وجوب اکرام دارد، امّا نسبت به فقیر ششم ساکت است. البته در نظر عرف، ذکر عدد ظهور در مقام تحدید دارد[1]. وقتی نوعاً ظهور در تحدید دارد، این تحدید که فعل رفتاری یا گفتاری است، دلالت بر مفهوم دارد. امّا این مفهوم، مدلول کلام نیست تا مفهوم اصطلاحی باشد، بلکه مدلول تحدید است.

در نتیجه در عدد و لقب، هم قائل به مفهوم نیستیم. از متأخّرین هم کسی قائل به مفهوم نشده است.

خاتمه: کلام دلالت بر مفهوم ندارد، امّا تحدید دارد

در نتیجه خودِ کلام، مدلول مطابقی و التزامی دارد، امّا مدلول مفهومی ندارد. مدلول مطابقی کلام نفسِ جمله است مانند «اکرم العالم»، که مدلول مطابقی آن وجوب اکرام عالم است. در جمله های خبری این مدلول گاهی تلازم عقلی یا عرفی با قضایای دیگری دارد، که مدلول التزامی است. آنچه در اصطلاح مفهوم است، اولاً از قبیل تصدیق است نه قضیه و جمله، (مدلول مطابقی و التزامی دائماً قضیه است نه تصدیق، و مدلول مفهومی دائماً تصدیق است نه قضیه)؛ و ثانیاً همیشه مستفاد از یک فعل است نه مستفاد از کلام، یعنی به انضمام قرائن فهمیده می شود. پس این دو تفاوت بین مدلول التزامی و مدلول مفهومی وجود دارد[2].

---

۱. تلفظ فعل گفتاری است امّا سائر افعال فعل رفتاری می باشند. اگر تلفظ به عدد، مصداق تحدید باشد، مفهوم آن مدلول فعل گفتاری است (به دو اعتبار هم فعل رفتاری است هم فعل گفتاری است). امّا به هر حال هر فعلی باشد، ظهور دارد که حجّت است. به عنوان مثال در شرط هم مدلول مفهومی می تواند مدلول فعل رفتاری یا فعل گفتاری باشد. زیرا اشتراط در مقام تلفظ، فعل رفتاری است؛ و تلفظ به شرط، فعل گفتاری است. پس به دو اعتبار می تواند فعل رفتاری یا گفتاری باشد.

۲. جمله «زید عادل» مدلول تصدیق ندارد فقط مدلول تصوری دارد که یک قضیه است. امّا شهید صدر این را مدلول تصدیقی دانسته اند. تفکیک روشنی از قضیه نشده است، که یک تصور است. مفهوم شناسایی فعل است که دائماً شناسایی همان تصدیق است.

در نتیجه خودِ کلام دلالتی بر مفهوم ندارد، و ریشه تمام مدالیل مفهومی همان تحدید است. حتی اطلاق مقامی هم به تحدید برمی گردد.

المقصد الرابع: العامّ و الخاصّ

مباحث مهمّ و فنّی اصول از این بحث به بعد شروع می شود و تا آخر اصول ادامه دارد. در کفایه در سیزده بحث، مقصد عامّ و خاصّ بحث شده است. به همان ترتیب بحث را مطرح می کنیم:

الفصل الاول: تعریف العامّ و اقسامه

در این فصل ابتدا به تعریف لفظ «عامّ» در اصطلاح علم اصول می پردازیم؛ و سپس اقسام عامّ در علم اصول را ذکر می کنیم:

تعریف عامّ

در مورد معنای لغوی کلمه «عامّ» گفته شده است عموم به معنای شمول است، و «عامّ» نیز به معنی شامل است. بعد از معنای لغوی، باید معنای اصطلاحی یا همان تعریف ذکر شود.

لفظ «عامّ» در علم اصول به این صورت تعریف شده است:«**شمول الحکم لجمیع افراد مدخول اداة العموم**»[1].

این تعریف ممکن است دقیق نباشد، امّا با توضیح آن، مراد از تعریف معلوم می شود:

با توجه به تعریف مذکور اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم کلّ فقیر»، از این جمله وجوب اکرام استفاده می شود. یعنی این جمله دلالت دارد بر وجوب اکرام تمام افراد فقیر، لذا لفظ «کلّ» عامّ نیست؛ و «کلّ فقیر» عامّ نیست؛ بلکه در این مثال، لفظ «فقیر» عامّ است. این شمول از اداة عموم به دست می آید.

البته اینکه در تعریف از «مدخول اداة العموم» استفاده شد، از باب غلبه است. زیرا گاهی اداة عموم بعد از لفظ عامّ (فقیر در مثال ما) ذکر می شود مانند «اکرم الفقیر جمیعاً» و یا «اکرم الفقیر مجموعاً».

---

۱. به نظر می رسد این تعریف «عموم» است. امّا تعریف عامّ می تواند با توجه به تعریف عموم اینگونه باشد:«*مدخول اداة العموم الذی شمل الحکم جمیع افراده*». استاد دام ظلّه در جلسه بعد این تعریف را برای «عموم» قرار دادند.

تفاوت بین عامّ و مطلق

تفاوت بین «عامّ» و «مطلق» در این است که در «عامّ» عموم از وضع استفاده می شود یعنی از لفظی که برای عموم وضع شده است. امّا عموم در «مطلق» از مقدمات حکمت استفاده می شود. یعنی شمول حکم نسبت به تمام افراد فقیر در «اکرم الفقیر» از مقدمات حکمت فهمیده می شود.

امّا وقتی اداة عموم به کار برده شود نیازی به مقدمات حکمت نیست و همان لفظ برای بیان عمومیت و شمولیت حکم کافی است.

ج۸۹ ۹۴/۱۲/۱۵

عامّ وصف «عنوان» است

گذشت که عموم[1] تعریف شده است به «شمول الحکم لجمیع افراد مدخول اداة العموم». در مثال «اکرم کلّ فقیر»، اداة عموم «کلّ» و عامّ نیز «فقیر» است.

«عامّ» می تواند وصف برای «حکم» یا «عنوان» یا «خطاب» واقع شود. البته در حقیقت «عنوان» متّصف به عامّ بودن می شود، یعنی در مثال فوق عنوان «فقیر» عامّ است. در علم اصول نیز بحث از عامّ و خاصّ در مورد «عنوان عامّ» است.

اگر حکم متّصف به عامّ شود، در حقیقت متعلّق یا موضوع آن دارای عنوانی عامّ می باشد. به عنوان مثال در «اکرم کلّ فقیر» حکم وجوب اکرام فقیر، عامّ است؛ و در «یحرم کلّ کذب» حکم حرمت کذب، عامّ است. در حقیقت در مثال اول، متعلّق (یعنی فقیر) عنوانی عامّ است[2]؛ و در مثال دوم، موضوع (یعنی کذب) عنوانی عامّ است. پس هرگاه حکم متّصف به عامّ می شود به اعتبار عامّ بودن متعلّق یا موضوع است.

اگر هم خطاب متّصف به عامّ شود، مانند حکم به اعتبار موضوع یا متعلّق عامّی است که دارد. به عنوان مثال در «یجب اکرام کل فقیر» خطاب عامّ است به اعتبار اینکه موضوع عامّ دارد؛ و در «یحرم کل کذب» خطاب عامّ است به اعتبار اینکه متعلّق عامّ دارد.

در نتیجه «عامّ» صفت برای عنوان است، که این عنوان می تواند موضوع یا متعلّق واقع شود. تفاوتی هم نیست که اداة قبل یا بعد از عامّ ذکر شود. پس می توان عامّ را اینگونه تعریف نمود:«**اسم برای عنوانی که شامل جمیع افرادش می شود و منشأ این شمول یک دالّ وضعی است نه مقدمات حکمت**».

---

۱. در جلسه قبل استاد دام ظلّه این تعریف را برای «عامّ» قرار دادند، امّا در این جلسه تعریف «عموم» قرار دادند.

۲. موضوع فقیر است که فرض وجودش شده است، امّا متعلّق همان اکرام است که مطلق است نه عامّ.

اقسام عامّ: شمولی و بدلی و مجموعی

در علم اصول عامّ تقسیم به شمولی و بدلی و مجموعی شده است. گاهی نیز عموم به این سه قسم، تقسیم شده است. از عامّ شمولی تعبیر به «عامّ استغراقی» نیز می شود:

عامّ استغراقی یا شمولی

در جمله «اکرم کلّ فقیر» عامّ شمولی وجود دارد. عامّ شمولی به این معنی است که حکم به جمیع افراد عامّ سرایت کرده، و به عدد افراد عامّ تکلیف و حکم وجود دارد. به عنوان مثال اگر صد فقیر وجود داشته باشد، این حکم برای تمام افراد فقیر ثابت است و صد تکلیف وجود دارد. همینطور اگر گفته شود «یحرم کلّ کذب»، یک شخص به عدد دروغ هایی که می تواند بگوید حرمت فعلی دارد. عدد کذب ها بی نهایت، مثلاً اگر گفته شود «عدد یک از عدد دو بزرگتر است»؛ و «عدد یک از عدد سه بزرگتر است»؛ و «عدد یک از چهار بزرگتر است»؛ و همینطور تا بی نهایت، با توجه به اینکه سلسله اعداد بی نهایت است، بی نهایت کذب گفته است. این فقط در مورد عدد یک بود، که در مورد عددهای دیگر هم بی نهایت خواهد شود. حتی در غیر اعداد هم بی نهایت کذب می شود محقّق شود. امّا در هر زمانی به مقداری قدرت بر کذب، حرمت فعلی وجود دارد. در چند ثانیه یک قضیه کاذب می شود گفت امّا تا جایی که قدرت بر ساخت قضیه کاذب هست حرمت هم فعلی است. این عامّ شمولی یا استغراقی است.

انحلال حکم در عامّ شمولی

در عامّ شمولی گفته شده است حکم انحلال پیدا می کند. حکم در محرمات به عدد افراد موضوع و متعلّق (هر دو) منحلّ می شود. به عنوان مثال در حرمت نظر به مرأة اجنبیه، لازم نیست موضوعات مختلف یعنی زن‌های مختلف در نظر گرفته شود، بلکه به تعداد افراد «نظر» به یک مرأة هم حرمت فعلی وجود دارد.

البته بحث ما در شرع و حکم است، امّا قضایای که دارای عنوان عامّ می باشند به سه قسم تقسیم می شوند: قضایای مشتمل بر حکم اعتباری یا شرعی؛ قضایای عالم واقع؛ و قضایای عالم تکوین؛ به هر حال بحث ما در دسته اول یعنی قضایای شامل حکم شرعی یا اعتباری می باشد. به همین دلیل باید در احکام وضعی و احکام تکلیفی به طور مستقلّ، انحلال توضیح داده شود:

انحلال در احکام وضعی

گاهی در قضایای شامل حکم، حکم وضعی وجود دارد مانند «کلّ دم نجس»، و «کلّ ماء طاهر». در این موارد به عدد افراد موضوع، حکم اعتباری وجود دارد. یعنی این دم یک نجاست اعتباری دارد، و آن دم هم یک نجاست اعتباری دارد. پس معنای انحلال در احکام وضعی این است که به عدد افراد موضوع حکم جزئی یعنی مجعول داریم. این حکم اعتباری است. به نظر ما وزان احکام وضعی جزئی وزان اعراض است، یعنی هر فرد یک حکم خاصّ خودش را دارد. مثلاً ملکیت زید نسبت به کتابش، و ملکیت عمرو نسبت به کتابش، دو ملکیت هستند هر چند سنخ واحدی دارند. شارع به یک اعتبار، بی نهایت نجاست را اعتبار کرده است یعنی در عالم اعتبار ایجاد کرده است. مانند اینکه یک نفر بگوید «سمّیتُ من یولد فی هذا البلد فی هذا الیوم باسم علیّ» که یک نفر نام گذاری کرده است، و به یک تسمیة و عملیة الوضع نامگذاری کرده است. در حالیکه به عدد افراد مولود در آن روز، تسمیه رخ داده است.

در مقابل شهید صدر این احکام جزئی وضعی را وهمی می دانند. شیخ هم احکام وضعی را امور انتزاعی می داند، یعنی قائل به حکم اعتباری نیست. برخی هم انحلال را قبول نکرده و قائل به احکام قانونی شده اند.

انحلال در احکام تکلیفی

در احکام تکلیفی نیز چند مسلک وجود دارد. برخی مجعولات تکلیفی را اعتباری و برخی وهمی می دانند. برخی هم انحلال را قبول ندارند.

مدرسه میرزای نائینی قائلند به عدد افراد موضوع حکم تکلیفی، احکام تکلیفیه اعتباریه هست. یعنی این فقیر یک وجوب اکرام دارد، و آن فقیر یک وجوب اکرام دیگر دارد، و همینطور که به عدد افراد موضوع وجوب هست. این وجوب امری اعتباری است.

مسلک شهید صدر در احکام تکلیفی نیز مانند احکام وضعی است. یعنی در احکام تکلیفی هم وجوبات متعدّد هست امّا این مجعولات اموری وهمی هستند. صرف وهمی بودن وحدت ایجاد نمی کند، بلکه انحلال هست. البته ممکن است نظر ایشان فقط به احکام تکلیفی باشد، زیرا فقط در جواب به میرزا فرموده است مجعول امری وهمی است.

امّا به نظر می رسد در احکام تکلیفی، مجعولات اموری انتزاعی هستند. یعنی وجوب اکرام این فقیر بر زید، امری انتزاعی است یعنی واقعی است. وجوب و حرمت دو مفهوم واقعی هستند. با توجه به این نظر که مختار ماست، انحلال هم قابل توجیه است. زیرا هر طلب انشائی مقوم به سه امر است: طالب، و مطلوب، و مطلوب منه.

تکثّر هر یک از این سه امر، موجب تکثّر طلب می شود. یعنی به همان عددی که یکی از این سه امر متعدّد شده است، طلب هم واقعاً متکثر می شود. به عنوان مثال در «اکرم کلّ فقیر» مطلوب متعدّد است. زیرا مطلوب مولی اکرام زید، و اکرام عمرو، و اکرام بکر، و اکرام تمام فقراء می باشد. لذا به تعداد فقراء، مطلوب متعدّد است. زیرا انشاء مولی هم مصداق مفهوم کلی «طلب اکرام زید» و هم مصداق «وجوب اکرام عمرو» است و همینطور مصداق برای طلب وجوب اکرام هر فرد از فقیر است. در نتیجه انحلال به تعداد افراد فقیر رخ می دهد. لذا اگر صد فقیر وجود داشته باشد، صد طلب وجود دارد که صد امتثال و صد معصیت ممکن است. حتی ممکن است چهل امتثال و شصت معصیت رخ دهد.

در نتیجه طلب به تعداد مطلوب ها، و به تعداد طالب ها، و به تعداد مطلوب منه ها، متعدّد می شود. البته مراد از طلب اعمّ است زیرا طلب گاهی به داعی بعث است، و گاهی به داعی زجر است. طلب انشائی جامع بین بعث و ردع است. یعنی طلب (وجوب یا حرمت) از امور واقعی است که امور واقعی تکثّر را واقعاً قبول می کند.

ج۹۰ ۹۴/۱۲/۱۶

عامّ بدلی

برای عامّ بدلی مثال‌هایی زده شده است: مثال اول «اکرم ایّ فقیر»؛ مثال دوم «اکرم احد الفقراء»؛ و مثال سوم «اکرم فقیراً ایّ فقیر کان»؛ مثال اول محلّ تأمّل است، زیرا ممکن است دلالت بر عموم شمولی کند. مثال دوم نیز به نظر می‌رسد مثالی برای عامّ بدلی نباشد، زیرا «احد الفقراء» مطلق است. امّا مثالی که قدر متیقن برای عامّ بدلی است مثال سوم است. در مثال مذکور، عنوان عامّ «فقیراً» اول است؛ و اداة عموم مجموع «ایّ فقیر کان» روی هم است.

در عامّ بدلی، حکم منحلّ نمی شود

در عامّ بدلی گفته شده است حکم منحلّ نمی شود، بلکه یک حکم وجود دارد. این حکم واحد به تمام افراد سرایت می کند امّا نه به نحو شمولی بلکه به نحو علی البدل به تمام افراد سرایت می کند. به عبارت دیگر حکم شامل تمام افراد به نحو «لا علی التعیین» می باشد.

امّا به نظر می رسد اینکه حکم شامل تمام افراد به نحو علی البدل شود، معنای محصّلی ندارد. زیرا حکم وجوب اکرام در «اکرم کلّ فقیر»، شامل زید فقیر و شامل تمام فقراء است؛ پس در این موارد سرایت حکم به تمام افراد واضح است. امّا اگر از اداة عموم بدلی استفاده شود مانند «اکرم فقیراً ایّ فقیر کان»، این سوال پیش می آید

که آیا این حکم هم شامل زید فقیر هست؟ به عبارت دیگر آیا صحیح است که گفته شود زید «واجب الاکرام» است؟ معلوم است که این قضیه صادق نیست، زیرا خصوص زید واجب الاکرام نیست. پس سرایت حکم به تمام افراد به چه معنایی است؟ فرد این خطاب کدام است که بشود گفت آن فرد واجب الاکرام است؟

موضوع در حکمی که عنوانش عامّ بدلی است

به نظر ما، موضوع در اینگونه موارد فرد مردّد است. توضیح اینکه فرد معیّن مانند زید که فرد معیّن از انسان است. در مقابل آن فرد مردّد هم هست. فرد نامعیّن یا مردّد امری است موهوم که در ذهن یا خارج موجود نیست. امّا عرف برای آن واقعیت می بیند که بر اساس همان، در احکام و ارتباطات خود موضوع اثر قرار می دهد. پس عرف هم از فرد معیّن استفاده می کند هم از فرد مردّد استفاده می کند. به عنوان مثال اگر گفته شود «رأیتُ رجلاً» که مثلاً زید را دیده است، «رجلاً» ناظر به فرد معیّن است. امّا اگر گفته شود «اکرم رجلاً»، در این مورد «رجلاً» ناظر به فرد مردّد است.

فرد مردّد مصداقی ندارد بلکه تمامی افراد موضوع، مطابَق آن فرد هستند. پس زید مصداق «اکرم رجلاً» نیست زیرا به یک فرد معیّن یا جمیع افراد اشاره نشده است. بلکه زید مطابَق آن فرد مردّد است. اکرام فرد مردّد که مطلوب مولی است، محقّق نمی شود مگر یکی از مصادیق آن محقّق شود. لذا در مقام اکرام هر فرد را که اکرام کند، فرد مردّد اکرام شده است.

در مثال معروف که یک کیسه از ده کیسه فروخته می شود، مصداق مبیع کدام است؟ هیچ یک از ده کیسه مصداق مبیع نیست زیرا مبیع یک کیسه نامعیّن است و در عالم وهم موجود است. لذا در مقام ادای مبیع می شود هر کدام از این ده کیسه را پرداخت نماید[1].

۱. گاهی واقع معیّن است امّا علم ما به آن معلوم نیست، مانند دو اناء که یکی در واقع نجس و دیگری طاهر است، امّا ما نمی دانیم کدام طاهر و کدام نجس است. در این موارد علم کدر وجود دارد که آقا ضیاء مطرح نموده است. امّا گاهی واقع معیّن نیست مانند بحث فرد مردّد، که در این موارد علم کدر مطرح نیست. به عنوان مثال اگر به دو انسان اشاره شده و گفته شود «یکی از این دو نفر انسان هستند»، این قضیه صادق است. وقتی قضیه حملیه صادق باشد، نیاز به مصداق دارد. سوال این است که مصداق موضوع این قضیه چه کسی است؟ مصداقش فرد مردّد است و هیچکدام مصداق نیستند زیرا هر یک فرد معیّن هستند. البته هر دو مطابق این موضوع هستند.

جمع بندی عامّ بدلی

در نتیجه در عامّ بدلی یک حکم وجود دارد که مشهور حکم را شامل جمیع افراد علی البدل می دانند. امّا به نظر می رسد حکم فقط روی یک فرد مردّد رفته است، و تمام افراد موضوع در حکم اخذ نشده است. این فرد مردّد قابل تطبیق بر جمیع افراد است که این قابلیت از اداة عموم استفاده شده است.

عامّ مجموعی

در عامّ مجموعی گفته شده است (مانند عام بدلی)، حکم منحلّ نمی شود امّا حکم به مجموعه تعلّق می‌گیرد. به عنوان مثال مولایی که صد همسایه دارد، به نحو عامّ مجموعی طلب اکرام آن را می کند. در این صورت با اکرام ۹۹ همسایه هم امتثال رخ نمی دهد. پس یک حکم وجود دارد که یک امتثال هم دارد و با اتیان تمام افراد محقّق می شود. مثال شرعی عامّ مجموعی می تواند در باب کفّارة مطرح شود که «اطعام ستّین مسکیناً» عامّ مجموعی است و اگر ۵۹ مسکین هم اطعام شوند، امتثال نشده است.

این عامّ در حقیقت عامّ نیست زیرا اعضای این عامّ در واقع جزء هستند. فقیر وقتی فرد است که یک حکم به نحو استقلالی یا به نحو بدلیت داشته باشد. امّا در این موارد حکم به نحو تضمّنی است، که مانند جزء است. لذا عامّ مجموعی در واقع عامّ و دارای افراد نیست، بلکه دارای اجزاء می باشد.

ج۹۱ ۹۴/۱۲/۱۷

انقسام عامّ به لحاظ تعلّق حکم است

مرحوم آخوند در کفایه این بحث را مطرح نموده اند که در تقسیم عامّ، آیا این الفاظ ابتداءً عامّ بوده و سپس حکم به تمام افراد تعلّق می گیرد، یا بعد از تعلّق حکم این الفاظ عامّ می شوند؟ به عبارت توصیف عناوین به عامّ بودن، بعد از قرار گرفتن در کلام است یا قبل از آن همین مفردات هم واجد اتّصاف به عامّ هستند؟ و به عبارت سوم عامّ وصف یک عنوان است مطلقاً، یا وصف عنوان است بعد از قرار گرفتن در کلام؟

نظر اول: تقسیم عامّ بعد از تعلّق حکم به آن است

مرحوم آخوند فرموده اند این تقسیم عامّ بعد از تعلّق حکم است، یعنی بعد از قرار گرفتن لفظ عامّ در کلام متّصف به عامّ بودن، می‌شود؛ نه اینکه قبل از قرار گرفتن در کلام هم عامّ باشد. به عنوان مثال «الفقراء» که خارج از جمله است لفظ عامّ شمولی محسوب نمی شود، هر چند اداة عموم (یعنی مجموع هیئت جمع و «ال») بر آن

داخل شده است. امّا وقتی «الفقراء» در جمله «اکرم الفقراء» قرار گیرد، از الفاظ عامّ محسوب می شود. همینطور لفظ «فقیر» که در جمله «اکرم کلّ فقیر» قرار دارد، نیز از «عامّ» می باشد؛ هر چند «کلّ فقیر» به تنهایی عامّ نیست زیرا در جمله قرار ندارد[1].

نظر دوم: تقسیم عامّ قبل از تعلّق حکم است

در مقابل شهید صدر فرموده اند عامّ بودن یک لفظ ربطی به واقع شدن در کلام ندارد. زیرا بالوجدان بین سه لفظ «جمیع الفقراء» و «احد الفقراء» و «مجموع الفقراء» تفاوت وجود دارد، در حالیکه این سه مفهوم داخل کلام هم نیستند. در نتیجه قبل از تعلّق حکم هم عامّ تقسیم به این سه قسم می شود[2].

نظر مختار: تقسم عامّ به لحاظ تعلّق حکم است

به نظر می رسد کلام مرحوم آخوند صحیح است. یعنی در جمله است که یک عنوان متّصف به عامّ می‌شود[3]. برای اینکه این نظر معلوم شود به نقد کلام شهید صدر می پردازیم. در نقد کلام ایشان هر یک از مثال های ایشان را مستقلاً بررسی می کنیم:

عامّ شمولی «جمیع الفقراء»

در مثال اول ایشان که عامّ شمولی است یعنی «جمیع الفقراء»، یک مفهوم مرکب وجود دارد که در اصطلاح علم اصول حتی در داخل جمله هم عامّ محسوب نمی شود. زیرا در اصطلاح لفظی عامّ است که اداة عموم بر آن

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۱۶:«*ثم الظاهر أن ما ذکر له من الأقسام من الاستغراقی و المجموعی و البدلی إنما هو باختلاف کیفیة تعلق الأحکام به و إلا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه*».

۲. دروس فی علم الاصول، ج۲، ص۱۰۴:«*و قد یقال: إن انقسام العموم الی هذه الاقسام إنّما هو فی مرحلة تعلق الحکم به، لأنّ الحکم إن کان متکثرا بتکثّر الافراد، فهو استغراقی. و إن کان واحدا و یکتفی فی امتثاله بأی فرد من الأفراد، فهو بدلی. و إن کان یقتضی الجمع بین الافراد، فهو مجموعی. و لکن الصحیح انّ هذا الانقسام یمکن افتراضه بقطع النظر عن ورود الحکم، لوضوح الفرق بین التصورات التی تعطیها کلمات من قبیل (جمیع العلماء) و (أحد العلماء) و (مجموع العلماء) حتی لو لوحظت بما هی کلمات مفردة و بدون افتراض حکم، فالاستغراقیة و البدلیة و المجموعیة تعبّر عن ثلاث صور ذهنیة للعموم ینسجها ذهن المتکلم وفقا لغرضه، توطئة لجعل الحکم المناسب علیها*».

۳. مقرّر: در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است که این تقسیم به لحاظ حکم در جمله است؛ امّا در کلمات استاد دام ظلّه مطرح شد که اتّصاف به عموم داخل جمله است. این دو بیان تنافی ندارند زیرا مقسم که «عامّ» است، همیشه تحت یکی از اقسام به وجود می آید. یعنی عامّی که شمولی یا بدلی یا مجموعی نباشد، وجود ندارد. پس اصل بحث در این است که اتّصاف به عموم فقط داخل جمله است، یا در خارج جمله هم وجود دارد؟

داخل شده اند. در نتیجه در «جمیع الفقراء» باید گفت یک لفظ «فقیر» وجود دارد که دو اداة از ادوات عموم بر آن داخل شده اند: یکی کلمه «جمیع»؛ و دیگری هیئت جمع به همراه «ال»؛ به همین دلیل اگر مثال عموم شمولی «کلّ فقیر» باشد بهتر است. به هر حال مفهوم «جمیع الفقراء» عامّ شمولی نیست.

در نتیجه عامّ اصطلاحی در این مثال وجود ندارد، هرچند مفهوم «جمیع الفقراء» غیر از مفهوم «احد الفقراء» می باشد که این مطلب ربطی به بحث عامّ ندارد[1].

عامّ بدلی «احد الفقراء»

مثال دوم ایشان که عامّ بدلی است یعنی «احد الفقراء»، مثال صحیحی نیست. زیرا این مفهوم حتی در کلام هم عامّ نیست، بلکه در جمله «اکرم احد الفقراء»، لفظ مطلق وجود دارد. امّا مصداق همین مفهوم در جمله «اکرم احد الفقراء»، فرد نامعیّن است؛ یعنی زید و عمرو مصداق آن نیستند، بلکه مطابق آن هستند[2].

در نتیجه در این مثال اداة عموم وجود ندارد، لذا شمولش نسبت به افراد فقیر به واسطه مقدمات حکمت است، و شمول بالوضع ندارد.

عامّ مجموعی «مجموع الفقراء»

در مثال سوم ایشان یعنی «مجموع الفقراء»، نیز در حقیقت لفظ عامّ وجود ندارد. همانطور که گذشت موضوع در جمله «اکرم مجموع الفقراء» واحد است یعنی مجموعه فقراء، و تنها یک تکلیف وجود دارد. لذا عامّی در کار نیست، و یک مصداق دارد، که مجموعه صد فقیر موجود می باشند.

---

۱. توضیح بیشتر اینکه مشهور قائلند در «جمیع الفقراء»، دو مفهوم یا تصور وجود دارد که یک نسبت ناقصه نیز بین آنها وجود دارد، مانند «کتاب زید». مصداق این مفهوم به لحاظ «تصور اول» است، مثلاً مصادیق «کتاب زید»، این کتاب و آن کتاب است. امّا در مفهوم «جمیع الفقراء» اینگونه نیست که هر یک از افراد فقیر، مصداقی برای تصور اول باشند (البته می شود گفت تمام افراد فقیر یک مصداق برای این مفهوم هستند، امّا این خارج از بحث عامّ شمولی شده و تبدیل به عامّ مجموعی می شود). در مقابلِ مشهور، شهید صدر قائلند در «جمیع الفقراء» فقط یک تصور وجود دارد. یعنی نسبت ناقصه وجود ندارد، بلکه نسبت ناقصه تحلیل ذهن است. پس با توجه به این مبنای ایشان مفهوم «جمیع الفقراء» یک مفهوم است که از ترکیب بین دو مفهوم به وجود آمده است و تک تک افراد فقیر نیز مصداق آن نیستند.

به هر حال با هر مبنایی، ترکیب «جمیع الفقراء» فقط یک مفهوم است و ناظر به افراد نیست. یعنی فقط وقتی در جمله قرار می گیرد، دارای محکی شده و به لحاظ آن می تواند ناظر به افراد باشد. امّا مفهوم به تنهایی ناظر به افراد نبوده و نمی تواند عامّ باشد. به خلاف مفهوم «فقیر» در جمله «اکرم الفقراء» است که مدخول اداة عموم است، لذا عامّ بوده و تک تک افراد فقیر نیز مصداقی برای آن محسوب می شوند.

۲. توضیح بیشتر اینکه در این مثال هم یک مفهوم «احد الفقراء» وجود دارد که ناظر به افراد نیست و فقط در جمله می تواند محکی آن ناظر به افراد باشد. لذا در خارج این عنوان دلالت بر عموم بدلی ندارد.

جمع بندی: تفاوتی بین عامّ بدلی و شولی در خارج کلام نیست

با توجه به نقد کلام ایشان، اگر لفظ «فقیر» در جمله ای مدخول یکی از اداة عموم (مانند هیئت جمع همراه «ال»، و مانند لفظ «کل») قرار گیرد، در علم اصول «عامّ» محسوب می شود. امّا همین لفظ «فقیر» خارج از جمله لفظ عامّ محسوب نمی شود حتی اگر مدخول یکی از اداة عموم باشد[1]. در نتیجه «عامّ» در علم اصول، وصف عنوانی است که در کلام باشد. و لفظ عامّ همان «فقیر» است؛ پس لفظ «فقراء» و یا «الفقراء» و یا «جمیع الفقراء» و یا «احد الفقراء» روی هم لفظ عامّ نیستند.

ظهور یا مدلول بودن عموم

بحث دیگر اینکه عموم آیا ظهور است[2] یا مدلول است؟ به عبارت دیگر عمومیت مدلول است یا مراد است؟ برای کلام مدلول و مراد هست. مدلول کلام غیر از مراد است. مدلول کلام همان مدلول تصوری است که از الفاظ بالوضع فهمیده می شود. لفظ هیچگاه دلالت تصدیقیه ندارد. امّا مراد سه قسم است: مراد استعمالی؛ مراد تفهیمی؛ و مراد جدّی؛

عموم و اطلاق مرتبط با مراد هستند. یعنی از تصدیقات هستند.

ج۹۲ ۹۴/۱۲/۱۸

الفصل الثانی: صیغة العموم

این بحث در کفایه مطرح شده است لذا مطرح می شود، و اگر نه نیازی به طرح این بحث نیست زیرا بحث واضح است. برای عموم و خصوص صیغه هایی وجود دارد. برخی فقط صیغه خصوص هستند مانند «بعض»، که دلالت بر بعض افراد می کنند. و برخی صیغه‌ها مشترک بین عموم و خصوص هستند مانند هیئت جمع همراه «ال»

---

۱. مقرّر: توضیح اینکه در تقسیم عامّ فقط عامّ بدلی و شمولی مورد قبول واقع شدند. پس عامّ مجموعی خارج از کلام است. اگر قبل از تعلّق حکم این تقسیم صحیح باشد باید دو مثال زده شود که در یکی اداة عموم بدلی و در دیگری اداة عموم شمولی وجود داشته و تفاوت واضح باشد. امّا به نظر می رسد در خارج جمله، «فقیرٌ ایٌّ فقیر کان» و «کلّ فقیر» فقط دو مفهوم هستند که دلالتی بر افراد ندارند. پس اتّصاف عنوان به عموم یا تقسیم به بدلی و شمولی زمانی است که حکمی به این دو مفهوم تعلّق گیرد که بالوجدان بدلی بودن مثال اول، و شمولی بودن مثال دوم واضح است.

۲. ظهور از انقسامات مراد است. تفاوت بین ظهور و نصّ این است که در ظهور احتمال خلاف وجود دارد، همین نشانه تصدیقی بودن ظهور و نصّ می باشد زیرا احتمال خلاف در تصور بی معنی است. اینکه گفته می شود صیغه امر ظهور در وجوب دارد، یعنی دلالت ظنّیه دارد که لفظ نمی تواند دلالت ظنّی داشته باشد بلکه مراد می تواند ظنّی باشد.

که اگر «ال» عهد باشد صیغه خصوص است و دلالت بر برخی افراد معیّن از عالم می کند (مانند «اکرم العلماء» که اشاره به تعداد خاصّی از علمای دارد)؛ و اگر عهد نباشد صیغه عموم است و دلالت بر تمام افراد عالم می کند (مانند «اکرم العلماء»). و برخی نیز فقط صیغه عموم هستند مانند «کل» و «جمیع»، که دلالت بر تمام افراد دارند.

اشکال در صیغه‌های عموم

در مورد اینکه برای عموم هم صیغه خاصّی وجود داشته باشد، اشکالاتی مطرح شده است. یعنی با توجه به وجود برخی اشکالات، گفته شده است صیغه‌ای که دلالت بر عموم کند، وجود ندارد. دو اشکال مطرح شده است:

اشکال اول: وجود قدر متیقّن

در هر عامّ یک قدر متیقّن که حکم قطعاً شامل آن شود، وجود دارد. لذا باید به قدر متیقّن اخذ شود، و موضوع حکم را همان قدر متیقّن قرار داد. به عنوان مثال در جمله «اکرم کلّ فقیر»، قدر متیقنی که حکم وجوب اکرام شامل آن می شود، فقرای عدول هستند. زیرا ممکن است مراد مولی فقط فقراء عدول باشند؛ و ممکن است مراد مولی تمام فقراء باشند؛ امّا احتمال وجود ندارد مراد مولی فقط فقرای فاسق باشند. در تمام مواردی که قدر متیقّن هست، به آن اخذ می شود (مراد از قدر متیقّن افرادی است که یقیناً تحت حکم داخل هستند).

جواب این بیان واضح است. در عناوین مجمله به قدر متیقّن اخذ می شود، امّا در عناوین ظاهره به ظاهر کلام اخذ می شود. به عنوان مثال در «یحرم اکرام الفاسق» که نمی دانیم «فاسق» همان عاصی است یا فاجر است، در این صورت قدر متیقّن حکم حرمت در مورد فاجر است. در این موارد به قدر متیقّن اخذ می شود (امّا اگر گفته شود «یحرم شرب الخمر»، که خمر عنوانی ظاهر است ، حکم حرمت برای تمام افراد خمر ثابت است).

اشکال دوم: تخصیص تمام عامّها

قاعده «ما من عامّ الّا و قد خصّ» دلالت دارد تمام عامّها تخصیص خورده اند که البته خودِ این عامّ را شامل نیست. وقتی در اکثر استعمالات، عامّ خصوص خورده است، لذا هر عامّی تبدیل به مجاز مشهور می شود. مجاز مشهور مجمل بین معنای حقیقی و معنای مجازی می باشد. در این موارد اصالة الحقیقة جاری نمی شود. در نتیجه تمام عامّ ها مجمل شده و صیغه دالّ بر عموم نداریم.

این اشکال هم وارد نیست، زیرا تخصیص گاهی متّصل و گاهی منفصل می باشد. در تخصیص متّصل مانند «اکرم کل فقیر الا الفاسق»، در حقیقت تخصیص بر عامّ وارد نشده است زیرا این تخصیص محدوده عموم را معلوم می کند. یعنی عامّ، دلالت بر تمام فقیرهای غیر فاسق دارد. و در تخصیص منفصل مانند «اکرم کل فقیر»، که تخصیص «لاتکرم فسّاق الفقراء» بر آن وارد شده است، در این مورد هم مدلول استعمالی عامّ، تمام افراد می باشد. یعنی عامّ در عموم استعمال شده است تنها بقاءً از حجّیت می افتد.

الفصل الثالث: ادوات العموم

بر خلاف اطلاق در عموم دالّ لفظی و وضعی وجود دارد. ادوات عموم در سه قرار می گیرند: اسماء عموم (مانند «کل» و «جمیع» و «تمام» و «مجموع»)؛ هیئت جمع همراه «ال»؛ و نکره در سیاق نفی یا نهی؛ البته ادوات دیگری هم ذکر شده است، امّا عمده همین سه می باشند که بررسی خواهند شد:

الاول: اسماء العموم

برخی الفاظ مانند «کل» و «جمیع» و «تمام» و «مجموع»، اسمایی (مراد اسم نحوی است نه اسم اصولی) هستند که دلالت بر استیعاب و شمول می کنند. در دلالت بر استیعاب این الفاظ بحث و اختلافی نیست. بحث در کیفیت و چگونگی دلالت این الفاظ بر عموم است.

اقوال در مسأله

در نحوه دلالت این اسماء بر عموم، دو قول مطرح شده است:

الف. قول اول این است که این اسماء دلالت بر استیعاب «جمیع ما ینطبق علیه المدخول» دارند. یعنی در «اکرم کلّ فقیر»، لفظ «کلّ» دلالت دارد بر جمیع افرادی که عنوان «فقیر» بر آنها منطبق است.

ب. قول دوم اینکه این اسماء دلالت بر استیعاب «جمیع ما یراد من المدخول» دارند.

تفاوت در این است که در قول اول نیازی به اجرای مقدمات حکمت نیست، زیرا انطباق عنوان فقیر بر افراد نیازی به مقدمات حکمت ندارد و واضح است. امّا در قول دوم برای معلوم شدن مراد باید مقدمات حکمت جاری شود، زیرا لفظ «کلّ» دلالتی ندارد که متکلم چه اراده کرده است. بلکه باید مراد متکلم را با مقدمات حکمت به دست آورد.

این نزاع از زمان مرحوم آخوند مطرح شده است، که آیا در مدخول ادات عموم نیاز به اجرای مقدمات حکمت هست یا نیست؟ مشهور اصولیون مانند محقّق خوئی و شهید صدر قول اول را پذیرفته اند، که نیاز به مقدمات حکمت نیست. برخی هم مانند میرزای نائینی قول دوم را پذیرفته اند، که باید در مدخول عموم هم مقدمات حکمت جاری شود.

نظر مختار: عدم جریان مقدمات حکمت در مدخول اداة عموم

در این نزاع دو قول مطرح شده است که هر گروه ادله ای مطرح نموده اند. هر گروه یک دسته دلیل برای ابطال قول دیگر، و یک دسته دلیل برای اثبات مدّعای خود دارند. پس با چهار دسته دلیل مواجه هستیم. نیازی به بررسی این چهار دسته دلیل نیست و با هیچیک از این ادله موافق نیستیم. یعنی تمام ادله نافی و اثباتی این دو قول ناتمام است. از بیان قول مختار و وجه آن، مناقشه در آن ادله نیز معلوم می شود:

ما تابع نظر مشهور هستیم، یعنی در مدخول اداة عموم نیازی به مقدمات حکمت نیست. مشهور هم به ارتکاز خود دریافته‌اند که «اکرم کل فقیر» دلالت دارد بر «کل من یکون فرداً من الفقیر» و یا «کل فرد من افراد الفقیر» و یا «کل ما ینطبق علیه الفقیر» و یا «کل مصداق من مصادیق الفقیر»[1]. به عبارت دیگر این اداة دلالت بر افرادی که از مدخول اراده شده است، ندارند تا نیاز به مقدمات حکمت باشد.

ج۹۳ ۹۴/۱۲/۱۹

مقدمه: حقیقت الفاظ عموم

به عنوان مقدمه برخی مباحث مطرح می شوند که ممکن است در مباحث مختلف مطرح شده باشند. با توجه به این مقدمات، حقیقت الفاظ عموم معلوم می شوند. سپس معلوم می شود که آیا نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول اسماء عموم هست یا نیست:

۱. سه اصطلاح فرد و مصداق و مطابق، دلالت بر امری واحد دارند که به اعتبارهای مختلف این نام‌های مختلف را دارند. اگر نسبت به مفهوم سنجیده شود از «مصداق» استفاده می شود؛ اگر با معنی سنجیده شود از «فرد» استفاده می شود؛ اگر با عنوان سنجیده شود از «ما ینطبق علیه» استفاده می شود.

نکته اول: وجود اسم و علامت در هر زبان

در هر زبانی دو دسته لفظ وجود دارد: اسماء؛ و علائم؛ این تقسیم حصر عقلی دارد زیرا اگر لفظ نام برای یک شیء باشد، اسم است؛ و اگر نام نباشد، علامت است.

در زبان عربی کلماتی مانند انسان، حجر، شجر، شُرب، مَشی، ضاحک، اسم هستند؛ و کلماتی مانند حروف، هیئات، اشارات، ضمایر، موصولات، علامت هستند؛ البته برخی الفاظ نیز مرکب از اسم و علامت هستند مانند افعال که ماده آنها (یعنی مصدر) اسم و هیئت آنها علامت است. در محاوره امکان ندارد تمام الفاظ اسم باشند یا تمام الفاظ علامت باشند، زیرا محاوره تنها با وجود هر دو محقّق می شود. عامّ دائماً لفظی است که اسم است.

نکته دوم: «معنی» و «مفهوم» و «محکیّ» در هر اسم

در بحث عامّ، در مورد اسماء بحث وجود دارد نه در مورد علائم، لذا در مورد علامت بحث نمی کنیم. در مورد اسماء سه اصطلاح وجود دارد که به توضیح آنها می پردازیم:

الف. «معنی»: هر اسم دارای مسمّی و معنی و موضوع‌له می باشد (به سه اعتبار این سه اصطلاح به کار می‌روند). معنی دو قسم دارد: اول معنای خاصّ مانند «زید» و «عمرو» و «مکّة» و «حجاز»؛ و دوم معنای عامّ مانند «انسان» و «فقیر» و «عالم» و «حجر» و «ضرب»؛

ادوات عموم مانند «کلّ» و «جمیع» و مانند آنها، بر اسمائی داخل می شوند که معنای عامّ دارند. یعنی بر «زید» و مانند آن داخل نمی شوند، بلکه بر «انسان» و مانند آن داخل می شوند.

ب. «مفهوم»: در نظر مشهور «صورة معنی عند العقل» مفهوم نام دارد. امّا در نظر ما «صورة معنی عند الذهن» مفهوم است (یعنی مفهوم همان دریافت ذهنی ما از معنی است). مفهوم نیز دو قسم دارد: اول مفهوم کلی که همان صورة معنای عامّ در ذهن است؛ و دوم مفهوم جزئی که همان صورة معنای خاصّ در ذهن است.

ج. «محکیّ»: هرگاه اسم در جمله ای به کار رود، علاوه بر معنی و مفهوم امر سومی هست که همیشه در کلام وجود دارد. این امر سوم همان محکیّ است که لافظ با عنوان لفظ به آن اشاره دارد. یعنی محکی همان مشار الیه و معنونی برای «عنوان لفظ» است. امکان ندارد لفظی بدون محکی به کار رود. اگر محکی نباشد محاوره ممکن نیست.

در قضایای مختلفی از عنوان «انسان» ممکن است استفاده شود، که موضوع در آنها همان انسان است. امّا محکیّ‌های مختلفی وجود دارند. به عنوان مثال در جمله «الانسان نوع»، موضوع این قضیه انسان است، که با این عنوان به «معنی» اشاره می شود. یعنی آن طبیعت انسان، نوع می باشد. در «الانسان کلی»، موضوع قضیه همان

انسان است، و مشار الیه و محکی همان «مفهوم» است. زیرا معنی اقسام کلی و جزئی ندارد، بلکه مفهوم اقسام کلی و جزئی دارد. در «الانسان فانٍ»، مشار الیه «جمیع افراد انسان» است. در «رایتُ انساناً صباح الیوم»، مشار الیه آن «فرد معیّن» است. و در «اکرم انساناً» مشار الیه «فرد مردّد» است. محکی می تواند امری حقیقی یا واقعی یا موهوم یا اعتباری باشد.

نکته سوم: ادوات عموم به لحاظ محکیّ بر اسم داخل می شوند

اسمی که در کلام به کار می رود، دارای معنی و مفهوم و محکی است. سوال این است که وقتی الفاظ عموم بر عنوانی داخل شوند، با توجه به معنای اسم است یا مفهوم آن یا محکی آن؟ در نظر مشهور علماء ادوات عموم با توجه به معنای اسم به کار می روند. امّا به نظر می رسد در به کارگیری ادوات عموم، نظر به محکی است. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» و «اکرم الفقیر» متکلم ناظر به تمام افراد است. امّا در مثال اول این نظارت را با لفظ بیان می کند. به عبارت دیگر ادوات عموم تنها موجب می شوند محکی ابراز شود. یعنی در «اکرم الفقیر» هم متکلم ناظر به افراد است، امّا در «اکرم کل فقیر»، این نظارت خود را بیان می کند. حتی اگر ادوات عموم ناظر به مفهوم یا معنی باشند، جمله غلط می شود. یعنی «کل انسان نوع» غلط است، و «کل انسان کلی» هم غلط است. منطقیون متوجه شده بودند که در قضایا لفظ «کل» یا «بعض»[1]، جزء موضوع نیست. نقش آنها در قضیه این است که نظارت بر افراد را بیان می کنند[2].

جمع بندی: ادوات عموم، علامت هستند

از توضیحات فوق، معلوم شد که بیان جمله بدون محکی ممکن نیست. و محکی می تواند «معنی» یا «مفهوم» یا «فرد معیّن» یا «افراد معیّن» یا «فرد مردّد» یا «افراد مردّد» یا «تمام افراد» و مانند آن باشد.

ادوات عموم مانند «کل» نیز اسم نیستند بلکه علامت هستند. یعنی علامت هستند برای بیان اینکه محکی تمام مصادیق مفهوم، است. پس نیازی به مقدمات حکمت نیست. به عبارت دیگر مدلول قضیه توسط ادات عموم

---

۱. مقرّر: اگر گفته شود «الانسان شاعر» محکی «بعض افراد انسان» است، یعنی متکلم ناظر به برخی از افراد انسان است. در قضیه «بعض الانسان شاعر»، متکلم همان نظارت خود را بیان می کند. پس محکی در هر دو قضیه «بعض افراد انسان» است، و موضوع هم در هر دو قضیه همان «الانسان» است.

۲. «ال» که بر سر اسم می آید نیز همیشه عهد است، یعنی «ال» جنس وجود ندارد. اگر هنگام استعمال اسم متکلم ناظر به «معنی» باشد و محکی اسم همان معنی باشد، جنس فهمیده می شود. به عبارت دیگر عهد به معنی همان است که در اصطلاح به آن «ال» جنس گفته می شود.

معلوم می شود. حتی اگر این جمله از دیوار صادر شود، مدلول قضیه عامّ خواهد بود. هرچند در مورد دیوار نمی‌شود مقدمات حکمت را جاری نمود[۱].

پس تمام ادوات عموم فقط در جایی که مشار الیه تمام افراد است به این مطلب تصریح می کنند. حتی جمع همراه «ال» نیز برای بیان همین مطلب است. تنها تفاوت بین مثلاً «ال» و «کلّ» در این است که «ال» همیشه عهد است که می تواند عهد به تمام افراد باشد (در هیئت جمع همراه «ال») و می تواند عهد به معنی باشد؛ امّا «کلّ» علامت برای استیعاب افراد است و نمی تواند به لحاظ معنی بر اسم داخل شود[۲].

ج۹۴ ۹۵/۰۱/۱۴

الثانی: الجمع المحلّی باللام

در جمله «اکرم الفقراء» برخی قائل شده اند «الفقراء» دلالت بر عموم دارد که لعلّ مشهور است؛ و برخی قائلند که اطلاق دارد. فقط گفته شده است این «الفقراء» عامّ است امّا توجه تفصیلی نشده است که عامّ و اداة عموم تمییز داده شوند.

اقوال در مسأله

هر چند به تفصیل و وضوح در تمییز لفظ عامّ از اداة عموم، کلامی نیست امّا از کلماتی که در این بحث گفته شده، می شود پنج نظر را استفاده کرد:

الف. عامّ همان ماده لفظ، و هیئت جمع از اداة عموم است. یعنی «فقیر» عامّ است و هیئت جمع از اداة عموم است. این هیئت وقتی از اداة است که مقارن با «ال» باشد[۳].

ب. ماده (یا مفرد) همان عامّ، و «ال» از اداة عموم است.

---

۱. همین مطلب نشان می دهد که «کلّ» دلالت بر استیعاب «ما ینطبق علیه المدخول» دارد نه «ما یراد من المدخول»؛ زیرا با اینکه دیوار مرادی ندارد، از این کلام صادر از آن هم عموم فهمیده می شود.

۲. پس «کل» یک علامت است و مدخول آن نیز باید یک اسم باشد. باید توجه شود که مرکبات ناقصه تنها یک اسم هستند. مثلاً «کتاب زید» یک اسم است. یعنی در این اسم از هیئت اضافه استفاده شده است. برخی اسماء وضع لفظی دارند و برخی وضع زبانی (یعنی زبان این اجازه را می دهد که با ترکیب های خاصّ برای اشیایی که نام ندارند، نام ساخته شود). در «کتاب زید» لفظ «کتاب» و لفظ «زید» وضع لفظی دارند، امّا این ترکیب اضافی که اسم است وضع زبانی دارد. با توجه به این نکته در «کل انسان کذا» سه لفظ دارد که «کل» یک علامت است.

۳. دو نکته نیاز به توضیح دارد: اول اینکه مرحوم آخوند جمع محلّی به «ال» را در بحث ادوات عموم مطرح ننموده اند بلکه بعد از آن بحث آورده اند. دوم اینکه «ماده» دو اصطلاح دارد، در کلمه «ضارب» و «ضرب» یک ماده در مقابل هیئت هست که همان «ض‌رب» است. امّا مراد از ماده در این بحث حروف مقطعه متوالیه نیست، بلکه مراد همان مفرد است که «فقیر» می باشد.

ج. ماده (یا مفرد) همان عامّ، و مجموع هیئت جمع و «ال» از اداة عموم است.

د. هیئت جمع عامّ، و اداة عموم همان «ال» می باشد. این قول قوی ترین قول است، و در ذهن بیشتر همین بوده است.

ذ. در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است که در این موارد، لفظ عامّ وجود دارد امّا اداة عمومی وجود ندارد[1]. یعنی جمع محلّی برای دلالت بر عموم، وضع شده است[2].

ج۹۵ ۹۵/۰۱/۱۵

قول مختار

برای تحقیق در مسأله باید در سه جهت بحث شود: ابتدا در مدلول «ال»؛ و سپس در مدلول هیئت جمع؛ و سپس در مدلول جمع محلّی به لام؛

الجهة الاولی: مدلول «ال»

در کتب نحوی «ال» تقسیم به حرفی و اسمی شده است. «ال» حرفی تقسیم به زائد و غیر زائد شده است. «ال» زائده فاقد مدلول است که عمدتاً در شعر برای تنظیم وزن شعر، یا برای تحسین یک لفظ به کار برده می‌شود. «ال» غیر زائد نیز دو قسم شده است: جنس؛ عهد؛ این در کتب نحوی بیان شده است. بحث ما در علم اصول در مورد حرف غیر زائد است.

نقد نظر مشهور در مورد «ال»

در این اختلافی نیست که معنای «ال» معنایی حرفی است. در نظر مرحوم آخوند حرف دلالت بر یک تصور دارد، و در نظر مشهور حرف دلالت بر یک نسبت دارد. این دو نظر در مورد «ال» قابل تطبیق نیستند. زیرا اگر دلالت بر تصور داشته باشد، باید در «الکتاب» دو تصور وجود داشته باشد. در حالیکه وجدان حکم می کند یک تصور وجود دارد. پس با مبنای مرحوم آخوند، نمی توان مدلول «ال» را تحلیل کرد. همینطور نظر مشهور نیز بر «ال» تطبیق نمی شود، زیرا نسبت باید بین دو تصور باشد. درحالیکه در «الکتاب» فقط یک تصور وجود دارد.

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۴۵:«*و أما دلالة الجمع المعرف باللام علی العموم مع عدم دلالة المدخول علیه فلا دلالة فیها علی أنها تکون لأجل دلالة اللام علی التعین حیث لا تعین إلا للمرتبة المستغرقة لجمیع الأفراد و ذلک لتعین المرتبة الأخری و هی أقل مراتب الجمع کما لا یخفی. فلا بد أن یکون دلالته علیه مستندة إلی وضعه کذلک لذلک لا إلی دلالة اللام علی الإشارة إلی المعین لیکون به التعریف*».

۲. احتمال دارد این قول به همان قول سوم برگردد، زیرا کلام مرحوم آخوند دارای اجمال است.

نظر مختار در مورد مدلول «ال»

در مورد حروف قائل به وضع بالعلامیه هستیم. در مورد حرف «ال» غیر زائد به نظر می رسد که وضع برای اشاره شده است. «ال» که داخل عنوانی می شود، توسط داخل و مدخول (یعنی «ال» و مدخولش) اشاره به عنوانی می شود که نزد متکلم حاضر است.

البته مشار الیه گاهی امر واقعی است مانند العلیة؛ و گاهی امری حقیقی است مانند الکتاب و المفهوم؛ و گاهی وهمی است مانند الانسان که داخل بر جنس شده است (ذات از امور موهوم است)[1]. و گاهی امر اعتباری است مانند الملکیة؛ به هر حال «ال» برای اشاره وضع شده است، که موجب می‌شود در ذهن سامع تعیّن پیدا شود. پس گاهی اشاره به جنس، و گاهی به غیر جنس دارد. به عبارت دیگر «ال» علامت قرار داده شده است برای اشاره به چیزی که نزد سامع یا متکلم تعیّن دارد، ولو تعیّن به همین اشاره حاصل شود.

الجهة الثانیة: مدلول هیئة الجمع

دالّ جمع گاهی حرف است مانند «ون» در «مسلمون»، و گاهی هیئت است مانند «علماء». در اینکه هیئت جمع وضع دارد، اشکالی نیست. اگر این هیئت داخل بر کلمه شود، مفهوم آن تغییر می کند، حتی از نظر مصداقی مباین می‌شود. به عنوان مثال «فقیر» و «فقراء» از حیث مصداقی تباین دارند. زیرا زید مصداق مفهوم فقیر هست امّا مصداق مفهوم فقراء نیست. مجموعه زید و بکر و عمرو معاً مصداق مفهوم فقیر نیست، امّا یک مصداق برای مفهوم فقراء می باشد.

مقدمه اول: کلمه جمع یک مدلول دارد

قبل از توضیح مدلول هیئت جمع، باید به نزاعی که با مشهور داریم اشاره شود. در نظر اصولیون در کلماتی مانند «علماء» و «رجال» دو مدلول وجود دارد: یکی مدلول ماده (عالم، یا رجل)؛ و دیگری مدلول هیئت جمع؛ وقتی دو دالّ وجود دارد، دو مدلول هم هست. امّا به نظر ما این کلمات دارای یک مدلول هستند. البته دو وضع وجود دارد، امّا در عین حال یک مدلول هست. حال اگر این کلمات با «ال» همراه شوند یعنی «العلماء» و «الرجال»، در نظر مشهور سه مدلول وجود دارد، امّا به نظر ما یک مدلول وجود دارد. البته در نظر ما «العلماء»

۱. البته این مطلب ربطی به بحث اصالة الوجود ندارد. بلکه مراد این است که معنای «انسان» نه حقیقت خارجی دارد، و نه واقعیت دارد، و نه امری اعتباری است. بلکه امری وهمی است.

چهار وضع دارد: وضع «ال»؛ وضع مصدر «علم»؛ وضع هیئت فاعل «عالم»؛ و وضع هیئت جمع (به خلاف مشهور که به جای وضع برای مصدر علم، برای ماده عالم قائل به وضع هستند)؛ به عبارت دیگر طبق مبنای مشهور «العلماء» باید چهار وضع و چهار مدلول داشته باشد. و در نظر ما در عین حال که چهار وضع دارد، امّا یک مدلول دارد[1].

ج۹۶ ۹۵/۰۱/۱۶

مقدمه دوم: علائمِ اسم ساز

در هر زبانی مجموع الفاظ تقسیم به اسم و علامت می شوند. اسم یعنی لفظی که نام است برای یکی از اشیاء، و علامت لفظی است که نام برای شیء خاصّی نیست. هیچ زبان بدون این دو دسته از الفاظ محقّق نمی‌شود. لذا وضع تقسیم به وضع بالتسمیه و وضع بالعلامیه می شود. بدون این دو دسته از الفاظ تفکر و مفاهمه ممکن نیست. علائم در زبان‌ها نقش‌های متفاوتی دارند. یکی از نقش های علائم، اسم سازی است.

در یک زبان برای تمام اشیاء مورد نیاز اسم وجود ندارد زیرا عادةً این تعداد اسم، محال است. به عنوان مثال اگر سلسله اعداد از یک تا مرتبه یک میلیارد در نظر گرفته شوند، هر مرتبه یک اسم دارد (مثلاً مرتبه هزار و سیصد و نود و پنج). هیچ اسم مشترکی برای مراتب مختلف وجود ندارد. اگر هر مرتبه مانند از یک تا بیست، یک اسم مستقل داشته باشد، نیاز به یک میلیارد اسم است که تعلّم و حفظ آنها عادةً محال است. زیرا حافظه انسان به طور عادی این مقدار توانایی ندارد[2]. لذا در زبان نیاز است قواعد و دستوری باشد تا به کمک اسامی موجود، به شکل قاعده‌مند اسم جدید ساخته شود. در این صورت تعلّم و حفظ اسامی ممکن می‌شود. یعنی اگر حدود چهل اسم، تحت یک ضابطه ترکیب شوند می شود تا یک میلیارد عدد را نامگذاری کرد و حفظ نمود. اصطلاحاً به این اسماء، اسماء دستوری می گوییم که یعنی بر اساس یک دستور ساخته می شوند و در زبان وضع ندارند. این اسامی واقعاً اسم هستند امّا به کمک قواعد زبان ساخته می شوند[3].

در علامت تثنیه و جمع نیز، قائل به همین مطلب هستیم. یعنی این علائم برای ساخت اسم جدید در زبان هستند، و به کمک آنها اسم دستوری ساخته می شود. به عنوان مثال «رجل» اسمی برای یک ذات است. امّا یک مرد یا دو مرد یا چند مرد اسم لغوی ندارند. به کمک برخی علائم می‌توان برای این مفاهیم نیز اسم دستوری

---

۱. یعنی طبق مبنای مشهور که قائل به تصور در دلالت الفاظ هستند، در اینگونه کلمات یک تصور در ذهن می آید.

۲. اگر شخصی شروع به شمارش کند و روزی هشت ساعت بشمارد، ده سال طول می کشد تا یک میلیارد عدد را بشمرد.

۳. در برخی موارد مانند مشتقّات هم اینگونه است. زیرا مصدر «علم» و هیئت «فاعل» وضع لغوی دارند، امّا کلمه «عالم» وضع لغوی ندارد. این کلمه یک اسم دستوری است که به کمک ظرفیت موجود در قواعد زبان ساخته شده است.

ساخت. به عنوان مثال به کمک اعراب (تنوین اعرابی) اسم برای «یک رجل» ساخته می‌شود مانند «رجلاً» در یک جمله؛ و یا به کمک برخی حروف برای «دو مرد» اسم دستوری ساخته می‌شود مانند «رجلان» در جمله؛ و یا به کمک هیئت برای «چند مرد» اسم دستوری ساخته می‌شود مانند «رجال»، که حداقلّ تعداد افراد آن سه مرد بوده، و حداکثر هم ندارد.

جمع بندی: مدلول هیئت جمع

با توجه به توضیحات فوق، کلمه «رجال» اسم است برای تعدادی از افراد مرد که کمتر از سه نیست. پس هیئت جمع این امکان را می‌دهد که یک اسم دستوری ساخته شود[1]. مسمّی در این اسم سازی توسط هیئت جمع، عامّ است. البته گاهی هم برای جمع در لغت یک اسم وضع شده است مانند «نساء»، که این اسم دستوری نیست. تفاوت اسم جمع، و جمع هم همین است که جمع اسم دستوری است، امّا اسم جمع اسم لغوی است[2].

الجهة الثالثة: مدلول الجمع المحلّی باللام

در مثال «فقراء» گفته شد اسم است برای مجموعه افراد فقیر که کمتر از سه نیست. مفهوم «فقراء» چند مصداق دارد؟ برخی مفاهیم مصادیق متداخله دارند. این مفهوم نیز یک مصداق ندارد (یعنی اینگونه نیست که فقط مصداق تمام افراد فقیر، مصداق آن باشد) بلکه مصادیق مختلفی دارد: تمام افراد فقیر؛ مجموعه فقیر اول و دوم و سوم؛ مجموعه فقیر دوم و سوم و چهارم؛ مجموعه فقیرهای یک تا نُه؛ مجموعه فقیرهای دو تا ده؛ و همینطور. این در صورتی است که فرض شود فقط ده فقیر وجود دارد. با افزایش تعداد فقراء مصادیق مفهوم «فقراء» نیز به شدّت افزایش می‌یابد.

در مورد «ال» هم گفته شد که علامتی برای اشاره به امری می‌باشد. در جمله «اکرم الفقراء» اشاره به افراد معیّن فقیر است که بیش از سه نفر می‌باشند. با توجه به اینکه هیچ مصداقی از مصادیق این مفهوم تعیّن ندارد، اشاره به کدام مصداق از مفهوم «فقراء» شده است؟ تنها یک مصداق است که ویژگی خاصّی دارد. مصداق ده فقیر در مثال فوق، این خصوصیت را دارد که شامل تمام مصادیق دیگر هم هست، یعنی همه مصادیق را در خود دارد.

در نتیجه در «اکرم الفقراء» کلمه «الفقراء» دلالت بر تمام افراد فقیر دارد، امّا این شمولیت با کمک یک مقدمه عقلی است. پس کلمه «الفقراء» مطلق خواهد بود و عامّ نمی‌باشد. زیرا هیچ اداتی وجود ندارد که دلالت بر

---

۱. همانطور که بیان شد این امر اختصاص به هیئت جمع ندارد، بلکه گاهی از حروف استفاده می شود و گاهی هم از ترکیب و گاهی از اعراب برای اسم سازی استفاده می‌شود. مثلاً اعراب دلالت بر وحدت دارد یعنی «رجلاً» یک رجل است (تنوین خود یکی از افراد اعراب است).

۲. هیئت فعل برای اسم سازی نیست، امّا باقی هیئات که بر مفرد وارد می شوند، اسم سازی می کنند.

عمومی کند. به عبارت دیگر دالّ لفظی وجود ندارد. امّا به کمک این مقدمه عقلی که ترجیح بلامرجّح (بین مصادیق مختلف مفهوم «فقراء») عرفاً قبیح است، معلوم می‌شود تمام افراد اراده شده است. پس دالّ لفظی وجود ندارد بلکه از مناسبات عقلی استفاده شده است، لذا مطلق است.

ج۹۷ ۹۵/۰۱/۱۷

جمع بندی در مورد جمع محلّی به لام

جمع‌بندی بحث جمع محلّی به لام، این است که به کمک هیئت جمع، اسم سازی می‌شود. در نتیجه کلمه «رجال» یک مدلول دارد. این اسماء توسط لغت وضع نشده است، بلکه متکلم طبق قاعده زبان این اسم را می‌سازد. در مورد «ال» هم قائلیم که خودِ «ال» برای اشاره نیست، بلکه توسط «ال» و مدخولش معاً اشاره به امری می‌شود.

به مناسبت حکم و موضوع در «اکرم الفقراء»، توسط «الفقراء» اشاره به افراد فقیر شده است. مفهوم «فقراء» صدها مصداق در خارج دارد، امّا مجموعه افراد، مصداقی است که عرف آن را اشاره به همه مصادیق می‌داند. هیچ ترجیحی برای یکی از مصادیق نیست، امّا این خصوصیت عرفی برای مصداق جمیع افراد هست. با توجه به این نکته عقلی مشار الیه «الفقراء» در جمله مذکور، تمام افراد فقیر است.

پس این شمول دالّ لفظی ندارد، زیرا نقش هیئت جمع اسم‌سازی و نقش «ال» اشاره است. بله اگر «ال» وضع برای اشاره به جمیع افراد شده باشد، این لفظ عامّ می‌شود. در نتیجه وقتی دالّ لفظی نباشد، «الفقراء» مطلق است.

الثالث: النکرة فی سیاق النهی او النفی

اختلافی نیست که جمله «لاتکرم فاسقاً» دلالت بر حرمت اکرام تمام افراد فاسق دارد. اختلاف در این است که این شمولیت به عموم است یا به اطلاق است؟ برخی نکره در سیاق نهی را، عامّ و برخی هم مطلق دانسته‌اند.

قول اول: عامّ

برخی نکره در سیاق نهی را لفظ عامّ می‌دانند. برای این ادّعا نیز دلیل روشنی ارائه نموده‌اند. دلیل این است که انعدام طبیعی در خارج، به انعدام تمام افراد است. به برکت این قرینه عقلیه، از جمله «لاتکرم فاسقاً» استفاده می‌شود که هیچ فردی از افراد فاسق نباید اکرام شوند. زیرا با اکرام یک فرد هم، طبیعی اکرام فاسق محقّق شده است، و نهی امتثال نشده است.

اشکال اول: نکره، موضوع است نه متعلّق

این استدلال در صورتی صحیح است که متعلّق تکلیف همان طبیعی باشد. به عنوان مثال در «لاتغتب»، طبیعی غیبت متعلّق تکلیف است. شارع از ایجاد این طبیعی در خارج، نهی نموده است. وقتی در خارج طبیعی منعدم می‌شود که هیچ فردی از افراد غیبت موجود نشوند.

این در حالی است که در بحث ادوات عموم، نکره متعلّق تکلیف نیست بلکه موضوع تکلیف (متعلّق المتعلّق) است. زیرا در «لاتکرم فاسقاً» متعلّق تکلیف اکرام است. وقتی نکره، موضوع تکلیف باشد، دیگر طبیعی فاسق مراد نیست بلکه افراد فاسق مراد است.

اشکال دوم: با این استدلال نکره، مطلق می‌شود

با صرف نظر از اشکال اول، این بیان اثبات اطلاق می کند. زیرا در عامّ نیاز به دالّ لفظی هست، در حالیکه در این استدلال از مقدمه عقلی استفاده شده است.

قول دوم: مطلق

به نظر می‌رسد عرف از «لاتکرم فاسقاً»، شمول و استیعاب را می‌فهمد. امّا این شمول و استیعاب از لفظ به دست آمده است یا از مقدمات عقلیه؟ اگر شمولیت از هیئت نکره در سیاق نهی استفاده شده باشد، دالّ لفظی وجود دارد لذا عامّ می‌شود؛ و اگر شمولیت از نکته عقلی استفاده شود، دالّ لفظی نداشته و مطلق می‌شود.

به نظر می‌رسد این شمول از هیئت به دست نمی‌آید. زیرا قطعاً لفظ «فاسق» که اسم است، دارای محکی می‌باشد. محکی فاسق در جمله «لاتکرم فاسقاً»، چهار احتمال عرفی دارد: اول اینکه طبیعت باشد؛ دوم اینکه افراد باشد؛ سوم اینکه فرد معیّن باشد؛ چهارم اینکه فرد نامعیّن (فرد مردّد) باشد؛

احتمال اول و دوم را «تنوین» نفی می‌کند زیرا تنوین دلالت بر وحدت دارد. احتمال سوم را نیز فرض ما نفی می‌کند زیرا پیش فرض این است که هیچ عهدی بین متکلم و مخاطب نیست. لذا احتمال فرد نامعیّن باقی می‌ماند. هر فردی از افراد فاسق که اکرام شود، منطبق بر فرد مردّد می‌شود. پس به این نکته عقلی است که شمولیت فهمیده می‌شود، لذا این لفظ هم مطلق است.

تتمه: استغراق یا بدلیت

تنها این نکته باقی می‌ماند که آیا این حکم انحلالی است یا نیست؟ یعنی آیا اکرام تمام افراد فاسق حرام است یا یک نفر حرمت دارد که علی البدلی است؟ اگر حکم انحلالی باشد بعد اکرام اولین فرد، باز هم حکم باقی است؛ امّا اگر بدلی باشد، بعد اکرام اولین فرد، دیگر حرمتی نیست.

این انحلالی بودن یا به عبارت دیگر استغراقی یا بدلی بودن حکم، از مناسبات حکم و موضوع به دست می‌آید. به عنوان مثال در «اکرم عالماً» محکی همان فرد مردّد است امّا حکم بدلی است و استغراقی نیست. لذا این شمولیت از محکی (فرد نامعیّن) استفاده می شود. امّا انحلالی بودن از قرائن و تناسب حکم و موضوع استفاده می شود (مثلاً اگر اکرام فاسق مفسده دارد، در نظر عرف تمام افراد آن دارای مفسده است).

ج۹۸ ۹۵/۰۱/۱۸

الفصل الرابع: حجّیة العامّ فی غیر مورد التخصیص

اگر خطاب عامّ «اکرم کلّ فقیر»، و خطاب خاصّ «لاتکرم زیداً» باشد[۱]، خطاب اول دلالت بر وجوب اکرام زید داشته، و خطاب دوم دلالت دارد بر اینکه اکرام زید واجب نیست. در این موارد، ظهور خاصّ مقدّم بر ظهور عامّ است، پس باید به خطاب دوم تمسّک شود. مخصّص موجب می‌شود عامّ از حجّیت ساقط شود، که دلیل آن در بحث تعارض ادله خواهد آمد.

بحث در این است که آیا خطاب عامّ بعد از تخصیص دلالت بر وجوب اکرام بکر فقیر دارد؟ قبل از ورود مخصّص، خطاب عامّ شامل بکر هم می شود؛ امّا بعد از ورود مخصّص، اگر عامّ حجّت باشد یعنی منجّز بر وجوب اکرام بکر وجود دارد، و اگر حجّت نباشد یعنی منجّز نیست.

در بین علمای شیعه، قائل به عدم حجّیت عامّ نسبت به بکر وجود ندارد. امّا در مورد شمول عامّ نسبت به بکر، دو شبهه وجود دارد. این دو شبهه موجب طرح این بحث شده است. جواب دادن از این دو شبهه بسیار دشوار است. در کلمات قدماء این دو شبهه از هم تفکیک نشده بود، امّا در کلمات شهید صدر به هر دو اشاره شده است. البته در کلمات ایشان هم که نسبت به کلام دیگران روشن تر است، یک شبهه مطرح و در دل آن شبهه دیگر مطرح شده است.

---

۱. بحث فعلی فقط در مورد مخصّص منفصل است.

شبهه اول: ظهور در عموم به سبب مخصّص ساقط می‌شود

اگر خطاب عامّ «اکرم کلّ فقیر» در نظر گرفته شود، و فرض شود که فقط دو فقیر در خارج وجود دارند، این خطاب سه ظهور خواهد داشت: ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء؛ ظهور در وجوب اکرام زید؛ و ظهور در وجوب اکرام بکر؛ نسبت بین این سه ظهور چیست؟ ظهور اول استقلالی است، امّا ظهور دوم و سوم تحلیلی و ذهنی هستند. به عبارت دیگر این خطاب دارای سه ظهور نیست، بلکه فقط یک ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء دارد که عقلاً تحلیل به دو ظهور دیگر می‌شود. یعنی عقل این ظهور استقلالی را به تعداد افراد فقیر تحلیل می‌کند، لذا اگر ده فقیر در خارج باشند عقل این ظهور را به ده ظهور تحلیل می کند.

با توجه به سه ظهور موجود در خطاب عامّ، وقتی مخصّص «لاتکرم زیداً» وارد شود، موجب سقوط حجّیت ظهور عامّ می‌شود امّا ظهور عامّ ساقط نمی‌شود. یعنی فقط ظهور عامّ بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود. سوال این است که کدامیک از ظهورهای خطاب عامّ از حجّیت ساقط می‌شود؟ واضح است که ظهورهای تحلیلی ساقط نمی‌شوند زیرا این ظهورها در واقع تحلیل عقل هستند، و اصلاً ظهور نیستند. پس اینگونه نیست که فقط ظهور در وجوب اکرام زید از حجّیت ساقط شود. لذا باید ظهور استقلالی از حجیّت ساقط شود.

همین موجب شبهه اصلی خواهد شد که عامّ بعد از تخصیص، نسبت به سائر افراد هم حجّت نیست. این شبهه از یک جهت عامّ نیز می‌باشد زیرا علاوه بر اینکه در موردی که احتمال تخصیص آن هست، عامّ حجّت نخواهد بود، حتی در موردی که می دانیم فرد دیگر تخصیص نخورده است، نیز عامّ نسبت به آن مورد حجّت نخواهد بود.

شبهه دوم: اجمال عامّ

اشکال دوم ساده تر است و از زمان مرحوم شیخ انصاری نیز مطرح بوده است. اشکال این است که بعد از ورود مخصّص، لفظ عامّ مجمل می‌شود. زیرا اگر گفته شود نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول اداة عموم نیست، مخصّص دلالت دارد متکلم جمیع افراد را اراده نکرده است بلکه لفظ عامّ در بعض استعمال شده است. در نتیجه (چون نمی‌دانیم در کدام بعض به کار رفته است) لفظ عامّ مجمل می‌شود یعنی اگر در وجوب اکرام بکر شک شود، به قدر متیقّن اخذ خواهد شد (پس فقط در مورد عمرو فقیر که می‌دانیم مخصّصی نیست، تمسّک به عامّ می‌شود). و اگر گفته شود در مدخول اداة عموم باید مقدمات حکمت جاری شود، «کلّ» به معنای جمیع افراد فقیر خواهد بود. امّا می‌دانیم از «کلّ فقیر» اراده مطلق افراد نشده است، و اگر نه خطاب مخصّص نسخ خطاب عامّ

خواهد بود! در نتیجه باز هم (چون نمی‌دانیم کدام بعض اراده شده است) خطاب عامّ نسبت به بکر مجمل شده، و در مورد بکر نمی‌شود به عامّ تمسّک کرد. بلکه باید به قدر متیقّن آن اخذ شود[1].

جواب شبهه اول: انحلالیت حجّیت

با توجه به کلمات اصولیون به نظر می‌رسد پاسخی به این اشکال داده نشده است. شهید صدر که متفطن این اشکال بوده است، به جای حلّ اشکال راهی دیگر پیموده و فرموده است برای اثبات حجّیت عامّ در باقی افراد، به سیره عقلاء تمسّک می‌شود. یعنی هرچند تفسیری برای این عمل عقلاء نتوان ارائه داد، امّا سیره عقلاء بر اخذ به عامّ است و همین برای اخذ به عامّ کافی است. امّا به نظر می‌رسد این شبهه قابل حلّ است. با ذکر یک مقدمه حلّ این اشکال را بیان می کنیم:

مقدمه اینکه در علم اصول حجّیت به معنای منجّزیت و معذّریت است. منجّز و معذّر فقط به دو شیء تعلّق می‌گیرد، و ثالثی ندارد: وجوب فعلی؛ و حرمت فعلی؛ به عبارت دیگر فقط مجعول و تکلیف فعلی جزئی است که منجّز یا معذّر می‌شود. وقتی ظهور استقلالی حجّت شد، به این معنی است که منجّز وجوب اکرام زید و منجّز وجوب اکرام بکر وجود دارد. و اگر ده فقیر باشند، منجّز وجوب اکرام ده نفر می‌باشد.

از سه ظهوری که در خطاب عامّ وجود دارد (یک ظهور استقلالی و دو ظهور تحلیلی)، فقط ظهور استقلالی حجّت است. زیرا ظهور تحلیلی اصلاً ظهوری نیست و تحلیل عقل است. در «اکرم کلّ فقیر» نیز (که بر حسب فرض تعداد فقراء دو نفر است)، یک ظهور حجّت و دو منجّز وجود دارد. به عبارت دیگر هرچند ظهور یک خطاب تحلیلی است (هر خطاب فقط یک ظهور دارد)، امّا حجّیت خطاب انحلالی است (یعنی به تعداد افراد موضوع، منجّز وجود دارد). به عدد افراد فقیر و به عدد افراد مکلف انحلال رخ داده و منجّز وجود دارد[2].

در نتیجه خطاب «اکرم کلّ فقیر»، دو حجیّت و تنجیز دارد که یکی نسبت به زید و دیگری نسبت به بکر می‌باشد. مخصّص موجب سقوط حجّیت عامّ نسبت به زید می‌شود (یعنی از بین این دو حجیّت انحلالی، فقط حجیّت خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید ساقط می‌شود). به عبارت دیگر تنجیز خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید، بقاءً ساقط می شود. پس «ظهور» امری تحلیلی است و ممکن نیست ظهور تحلیلی (بدون سقوط ظهور

---

۱. در اشکال اول، حتی به قدر متیقّن هم نمی‌شود اخذ کرد زیرا حجّتی وجود ندارد.

۲. توضیح اینکه عامّ یک ظهور استقلالی دارد که نسبت به وجوبات مختلف حجّت است، یعنی همین ظهور استقلالی عامّ حجّت است امّا نسبت به وجوبات مختلفی که وجود دارد. دلیل انحلالی بودن، حجّیت این است که معنای حجّیت همان منجّزیت است که در ناحیه مجعول مطرح است. لذا به تعداد مجعولات که انحلالی است منجّز وجود دارد. پس واقعاً حجّیت انحلال می‌یابد.

استقلالی) ساقط شود، امّا «حجیّت» امری انحلالی است و ممکن است یکی از دو حجیّت (بدون سقوط حجّیت دیگر) ساقط شود.

با توجه به مطلب فوق معلوم می‌شود که حجیّت خطاب عامّ نسبت به بکر باقی است، پس نسبت به وجوب اکرام بکر منجّز وجود دارد.

ج۹۹ ۹۵/۰۱/۲۱

جواب شبهه دوم: مخصّص منفصل، ظهور عامّ را ساقط نمی‌کند

در کلمات اخیر هم به این جواب اشاره شد. وقتی تخصیص یا تقیید منفصل وارد شود، ظهور خطاب عامّ یا مطلق از بین نمی‌رود. بلکه خطاب عامّ یا مطلق، بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود. در نتیجه لفظ عامّ در معنای اصلی خودش یعنی جمیع افراد استعمال شده است، امّا ظهورش در بقاء حجّت نیست. این امری وجدانی است که ظهور وقتی منعقد شود، از بین نمی‌رود. لذا این اشکال، هم وارد نیست.

در نتیجه عامّ در غیر مورد تخصیص هم حجّت است.

الفصل الخامس: حجّیة العامّ مع المخصّص المجمل

خطاب عامّی مانند «اکرم کلّ فقیر» وجود دارد، و سپس مخصّص مجملی وارد می‌شود. آیا در موارد اجمال مخصّص، عامّ حجّت است؟

مقدمه بحث

اصل بحث در دو مقام اجمال مفهومی و اجمال مصداقی، خواهد بود. امّا قبل از ورود به بحث مقدمه‌ای مشتمل بر چند نکته مطرح می‌شود:

نکته اول: انحاء اجمال

اجمال دارای انحائی است، که ابتدا انحاء اجمال توضیح داده می‌شود. اجمال در مجموع شش قسم دارد:

قسم اول: اجمال وضعی

قسم اول «اجمال وضعی» است. اجمال وضعی به این معنی است که موضوع له یک لفظ (اسم یا حرف یا هیئت) روشن نباشد.

در مورد موضوع له بسیاری از الفاظ اختلاف شده است. به عنوان مثال در موضوع‌له اسم «صعید» اختلاف شده است (تراب یا مطلق وجه الارض)؛ همینطور در موضوع‌له هیئت امر؛ و در موضوع‌له هیئت باب مفاعله؛ و در موضوع‌له حرف «الّا»؛ و در موضوع‌له اداة شرط مانند «إن» (نسبة استلزامیة یا نسبة توقفیّة)؛ حتی در موضوع‌له ماده «امر» نیز بین اصولیون اختلاف است. تمام این موارد اجمال وضعی دارند.

قسم دوم: اجمال معنوی

پنجم قسم دیگر اجمال در کلمات علماء مطرح شده است، امّا به نظر می‌رسد قسم دیگری هم برای اجمال وجود دارد. زیرا معانی بسیاری از الفاظ حاشیه مبهمی دارد. یعنی موضوع‌له معیّن است، امّا در ذات معنی ابهام وجود دارد. اگر گفته نشود اکثر الفاظ اینگونه می‌باشند، لااقلّ می‌شود گفت بسیاری از الفاظ اینگونه‌اند.

به عنوان مثال واضح نیست که معنای «شابّ» از چه سنّی شروع شده و به سنّی تمام می‌شود. ممکن است گفته شود از ۱۸ سالگی شروع می‌شود، امّا سوال این است که آیا اگر یک ساعت کمتر از ۱۸ سال باشد جوان نیست؟ معلوم است که حدّ دقیقی نخواهد داشت. همینطور کلمه «مکّة»، اینگونه نیست که خطّی وجود داشته باشد که خارج آن مکّة نبوده و داخل آن مکّة باشد! بله برخی مناطق یقیناً از مکّة خارج، و برخی مناطق قطعاً داخل است، امّا بسیاری از مناطق معلوم نیست (یعنی نمی‌شود خطّی کشید و گفت ریگ‌های خارج مکة نبوده، و ریگ‌های داخل مکّه هستند!). همینطور کلمه «عالم» یا «فقیه»، نیز اجمال دارند، زیرا معلوم نیست هر شخص چند قضیه باید مطلّع باشد تا فقیه شود. همینطور مثال‌هایی از تکوینیات مانند کلمه «آب» دارای اجمال است. زیرا معلوم است که اگر مقدار زیادی نمک (یا خاک) داخل آب ریخته شود، دیگر مفهوم آب بر آن صدق نمی‌کند. امّا معلوم نیست چه مقدار نمک (مثلاً ۱۰۰ گرم یا ۱۱۰ گرم) اضافه شود، از آب بودن خارج می‌شود.

به عبارت دیگر خودِ این معانی فی نفسه نامعیّن است نه اینکه ما ندانیم! این معانی وضع معیّن دارد، امّا واقع معیّن ندارد. این نحوه از اجمال را «اجمال معنوی» می‌نامیم.

ج۱۰۰ ۹۵/۰۱/۲۲

هرچند الفاظی که به صورت اصطلاح برای اندازه‌ها جعل شده است مانند «متر» و «کیلو» اجمال معنوی ندارند، امّا الفاظی مانند «فرسخ» و «صاع» و «ذراع» نیز اجمال مفهومی دارند. حتی در مورد برخی علائم مانند

اداة شرط نیز نوعی اجمال معنوی وجود دارد، زیرا هم در جمله خبریه و هم انشائیه به کار می‌روند. در حالیکه معنای جامع بین آنها، دشوار است.

قسم سوم: اجمال مفهومی

بین دو اصطلاح «معنی» و «مفهوم» تفاوت وجود دارد. ابتدا به تفاوت بین آنها اشاره کرده، و سپس اجمال مفهومی را توضیح می‌دهیم. در هر زبانی الفاظ به اسم و علامت تقسیم می‌شوند. موضوع له اسماء، «معنی» می‌باشد. در مقابل «مفهوم» صورت آن معنی در ذهن است. وجه تسمیه مفهوم این است که به این اعتبار اینکه از اسم یا لفظ فهمیده می‌شود، به آن مفهوم گفته می‌شود. تفکیک بین معنی و مفهوم آثار بسیاری در علم اصول و غیر آن دارد.

مفهوم و معنی، هم اصطلاح عرفی دارند و هم اصطلاح لغوی. «مفهوم عرفی» همان مفهومی است که عرف از این عنوان می‌فهمد. در ازای این مفهوم نیز «معنای عرفی» قرار دارد. علاوه بر آن هر اسم دارای مفهوم و معنای لغوی نیز می‌باشد. گاهی بین آنها تطابق وجود دارد، و گاهی هم وجود ندارد. به عنوان مثال در زبان فارسی کلمه «دکتر» وضع شده است برای شخصی که دارای مدرک دکتری در یک رشته علمی باشد. امّا معنای عرفی آن کسی است که در علم پزشکی مدرک دکتری دارد. همینطور در زبان عربی کلمه «بیّنة» در لغت وضع شده است برای «ما یبیّن الشیء»، امّا معنای اصطلاحی آن بین فقهاء «شهادة عدل» می‌باشد. در روایتی وارد شده است «انّما اقضی بینکم بالبیّنات و الایمان»[1]، که بین فقهاء بحث شده است که معنای عرفی بیّنه در آن زمان چه بوده است. همه قبول دارند که موضوع له لغوی همان «ما یبیّن الشیء» است و یکی از مصادیق آن «شهادة عدل» است، و این هم مورد قبول است که از زمان صادقین علیهما السلام به بعد به معنای اصطلاحی استفاده شده است. البته این دأب هم هست که هر لغت حمل بر عرف زمان و مکان صدور کلام می‌شود (مثلاً وصیت یا وقف را بر اساس الفاظ همان زمان و مکان صدور معنی می‌کنند).

در نتیجه کلام حمل بر معانی و مفاهیم عرفیه می‌شود. اجمال مفهومی وقتی است که شک در فهم عرف از عنوان یا خطابات داشته باشیم. به عنوان مثال شک داریم در زمان صدور روایت مذکور، عرف چه معنایی از کلمه «بیّنه» می‌فهمیده است. در این صورت این کلمه دارای اجمال مفهومی خواهد بود.

---

۱. الکافی (ط – الإسلامیة)، ج۷، ص۴۱۴.

قسم چهارم: اجمال استعمالی

گاهی مراد استعمالی[۱] متکلم از به کار بردن این کلمه در کلام، معلوم نیست. در این صورت کلمه دارای «اجمال استعمالی» می‌شود. اجمال استعمالی سه مورد دارد:

الف. مشترک لفظی: گاهی از لفظی استفاده شده است که مشترک لفظی است، و معلوم نیست متکلم در کدام معنی استعمال کرده است. به عنوان مثال «زید» مشترک بین «ابن عمرو» و «ابن بکر» است، در این صورت این کلمه دارای اجمال استعمالی است.

ب. حقیقت و مجاز: گاهی از لفظی استفاده شده است و مراد متکلم دوران بین معنای حقیقی و مجازی دارد. به عنوان مثال کلمه «اسد» مشترک بین معنای حقیقی حیوان مفترس، و معنای مجازی رجل شجاع است. گاهی به دلیل برخی قرائن مردد می‌شویم که متکلم این کلمه را در چه معنایی استعمال کرده است. در این صورت این کلمه دارای اجمال استعمالی خواهد بود.

ج. کنایه: گاهی یک ترکیب دارای معنای کنایی می‌باشد. به عنوان مثال جمله «زید کثیر الرماد»، دارای معنای کنایی است. گاهی به دلیل وجود برخی قرائن شک می‌شود که مراد متکلم، معنای کنایی (جواد بودن زید) است، و یا مرادش معنای حقیقی (زید خاکستر زیادی دارد) می‌باشد. در این صورت این کلام دارای اجمال استعمالی خواهد بود[۲].

قسم پنجم: اجمال اطلاقی

اطلاق در جایی است که مقدمات حکمت تمام باشد، امّا اگر مقدمات حکمت تمام نباشد، فقهاء تعبیر می‌کنند خطاب فاقد اطلاق است و اجمال دارد. مانند «احلّ الله البیع» که جماعتی از فقهاء فرموده‌اند اطلاق ندارد، لذا اجمال دارد و فاقد ظهور است. در این موارد اگر قدر متیقّن باشد به آن اخذ می‌شود و اگر نباشد ظهور کلام از حجّیت ساقط می‌شود.

---

۱. به دلیل اینکه در اصطلاح مشهور فقط مراد استعمالی ذکر شده است، از این عنوان استفاده شد، در حالیکه مراد اعمّ از مراد استعمالی و تفهیمی است.

۲. قرائنی که موجب فهم معنای کنایی می‌شوند، در مراد تفهیمی کلام تصرّف می‌کنند.

قسم ششم: اجمال مصداقی

گاهی شک پیش می‌آید که عنوانی در کلام شامل یک فرد خاصّ از افراد آن عنوان هم می‌شود یا نمی‌شود. و منشأ شک در این شمولیت، امور خارجی می‌باشد. به عنوان مثال شک وجود دارد که عنوان فقیر در «اکرم الفقیر» شامل زید می‌شود یا نه، زیرا در فقیر بودن زید شک وجود دارد. در این صورت این کلمه دارای اجمال مصداقی است.

پنج قسم اول از اقسام اجمال، تحت عنوان «اجمال مفهومی» بحث شده، و قسم ششم تحت عنوان «اجمال مصداقی» بحث خواهد شد.

نکته دوم: انحاء مخصّص

در نظر مشهور مخصّص تقسیم به منفصل و متّصل می‌شود. اگر خطاب عامّ «اکرم کل فقیر» وجود داشته باشد، و مدتی بعد خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شود، این مخصّص منفصل خواهد بود.

امّا مخصّص متّصل به سه قسم تقسیم می‌شود. آیا مخصّص متّصل به کلام هم وجود دارد؟ معیار و ضابطه تخصیص چیست؟ به این سوالات باید پاسخ داده شود.

ج۱۰۱ ۹۵/۰۱/۲۴

گفته شد مخصّص تقسیم به منفصل و متّصل شده است. مخصّص منفصل مانند «اکرم کل فقیر»، و در جلسه دیگر گفته شود «لاتکرم فساق الفقراء». در مخصص منفصل بحثی نیست.

مخصّص متّصل

مخصّص متّصل سه قسم است: اول تخصیص بالتقیید مانند «اکرم کل فقیر غیر فاسق»؛ و دومی تخصیص بالاستثناء مانند «اکرم کل فقیر الا زیداً» که زید هم یکی از فقراست؛ و سومی تخصیص بالانضمام مانند «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» که دو جمله به هم ضمیمه شده اند.

قسم اول: تخصیص بالتقیید

به نظر می‌رسد در قسم اول یعنی تخصیص بالتقیید، تخصیصی رخ نداده است. برای توضیح این مطلب باید حقیقت تخصیص معلوم شود. اگر ظهوری در عموم وجود داشته و از حجّیت ساقط شود، تخصیص محقّق می‌شود.

با توجه به این نکته، در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» ظهوری در عموم منعقد نشده است. زیرا لفظ عامّ همیشه همان مدخول «کل» است. در جمله مذکور نیز مدخول «کل»، همان «فقیر غیر فاسق» است نه «فقیر». لذا ظهوری در عموم فقراء منعقد نشده است، تا تخصیص به فاسق بخورد. در نتیجه در این موارد، تسامح است که گفته شود عامّ تخصیص خورده است. پس در این قسم حقیقةً تخصیصی وجود ندارد.

قسم دوم: تخصیص بالاستثناء

در قسم دوم یعنی تخصیص بالاستثناء، مانند «اکرم کل فقیر الا زیداً»، آیا تخصیصی رخ داده است؟ در این مورد آیا ظهور در عموم منعقد شده تا تخصیص بخورد، یا نشده است؟ مدخول «کل» در این جمله چیست؟ به نظر می‌رسد مدخول «کل» در این جمله همان «فقیر» است زیرا کلام اول تمام شده است. استثناء «الا زیداً» نقش ضمیمه و انضمام را دارد. یعنی استثناء، مانند «فقیر غیر فاسق» نیست. به عبارت دیگر «الا زیداً» استثناء از «فقیر» نیست بلکه از «کل فقیر» است. در نتیجه این قسم هم ملحق به قسم سوم است.

قسم سوم: تخصیص بالانضمام

مراد از مخصّص متّصل همین قسم سوم یعنی تخصیص بالانضمام مانند «اکرم کل فقیر، و لایجب اکرام زید» می‌باشد. زیرا شبهه تخصیص در همین قسم است. در این قسم اختلافی نیست که مدخول «کل» همان «فقیر» است. آیا در این مورد تخصیص رخ داده است یا مانند قسم اول تخصیصی در کار نیست؟ در این قسم اختلاف وجود دارد که آیا عمومی منعقد شده است یا نشده است. مشهور بین متأخّرین این است که عمومی منعقد نشده است، امّا وجه آن را تحلیل نکرده‌اند. زیرا این شبهه وجود دارد که وقتی جمله تمام شده است و عموم وجود دارد، پس چرا ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود؟ یعنی وقتی دو جمله حقیقةً وجود، دارد چرا عمومی نباشد؟ به نظر می‌رسد کلام و ارتکاز مشهور صحیح است، امّا تحلیل این مطلب را توضیح می دهیم:

مقدمه اول: دلالت و ظهور

به عنوان مقدمه باید «دلالت» و «ظهور» معنی شود. «دلالت» همان انتقال ذهنی از ادراکی به ادراک دیگر است. ادراک اول همان دالّ و ادراک دوم همان مدلول است. به عنوان مثال هر گاه لفظ انسان شنیده شود معنی آن تصور می‌شود. لفظ مسموع دالّ و معنای متصور مدلول است. این انتقال همان دلالت است که از امور واقعی است. دلالت یک تقسیم رائج دارد که تقسیم به تصوری و تصدیقی می‌شود. این تقسیم به لحاظ مدلول است. اگر مدلول یک تصور باشد دلالت تصوریه، و اگر یک تصدیق باشد دلالت تصدیقیه است.

«ظهور» نیز از افراد دلالت است. ظهور یک دلالت تصدیقی است. البته هر دلالت تصدیقی ظهور نیست، بلکه تصدیق نیز دارای دو قسم تصدیق قطعی و ظنّی است. امّا ظهور یک دلالت تصدیقیه ظنّیه است. پس ظهور اخصّ از دلالت است زیرا دلالتی است که دو قید دارد، یعنی اولاً باید دلالت تصدیقی باشد و ثانیاً باید ظنّی باشد.

مقدمه دوم: عموم در مدلول تفهیمی شکل می‌گیرد

با توجه به معنای این دو اصطلاح، در «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» دو کلام وجود دارد. کلام اول بدون انضمام کلام دوم، عامّ است. امّا بعد از انضمام کلام دوم آیا عامّ هست؟ وقتی گفته می‌شود دلالت بر عموم دارد یعنی ظاهرش عامّ است نه اینکه این کلام دالّ بر عموم باشد. به عبارت دیگر دالّ بر عموم یعنی دالّ بر معنای عموم، فقط کلمه «کل» است. و صحیح نیست که گفته شود «کلّ» ظهور در عموم دارد زیرا «کلّ» وضع برای عموم شده است. در حالیکه ظهور در عموم یک دلالت تصدیقیه ظنّیه است. بعد از مرحله تصور سه مرحله تصدیقی وجود دارد: مدلول استعمالی؛ مدلول تفهیمی؛ و مدلول جدّی؛ شکل گیری عموم در مرحله دوم است، یعنی تصدیق ظنّی به عمومیت در مرحله مدلول تفهیمی شکل می‌گیرد. به عنوان مثال در جمله «کل انسان فانٍ» متکلم قصد تفهیم این مطلب را دارد که تمام انسان ها فناپذیر هستند. امّا مشهور مانند شهید صدر قائلند در مرحله مدلول جدّی است که عمومیت فهمیده می شود. البته شهید صدر مدلول تفهیمی را داخل مدلول جدّی می داند.

جمع بندی: عمومیت بعد اتمام خطاب است

با توجه به این دو مقدمه، این سوال پدید می‌آید که ظهور تفهیمی بعد از اتمام کلام شکل می‌گیرد یا بعد از اتمام خطاب؟ به نظر می‌رسد بعد از اتمام خطاب، ظهور تفهیمی و جدّی شکل می‌گیرد. خطاب مجموعه‌ای است از کلام‌های مرتبط به هم که در یک مجلس گفته شده است[1]. شبیه قانون و تبصره‌های آن، که مجموع قانون و چهار تبصره یک قانون است، نه اینکه پنج قانون وجود داشته باشد. در نتیجه وقتی خطاب تمام شود، مدلول تفهیمی و جدّی شکل می‌گیرد. در «اکرم کل فقیر و لایجب اکرام زید» نیز هرچند کلام اول تمام شده است امّا مرتبط با کلام دوم است. تمام این دو کلام یک خطاب هستند زیرا در یک مجلس است. لذا ظهور تفهیمی در کلام اول منعقد نمی‌شود. بله در مرتبه مدلول تصوری که ظهور و تصدیقی در کار نیست به مجرد اتمام کلام اول هم مدلول تصوری شکل می‌گیرد. در نتیجه در تخصیص متّصل بالانضمام نیز حقیقةً تخصیص رخ نداده است، زیرا ظهوری در عموم وجود ندارد.

---

۱. حتی اگر مطلب را قطع کند و از مطلب دیگری صحبت نماید، و دوباره کلامی مرتبط کلام اول بگوید، در این صورت نیز تخصیص منفصل است. این عرف محاوره ای است که این تخصیص را منفصل می‌داند.

البته وقتی به تسامح مخصص متّصل گفته می‌شود، مراد همین قسم سوم است. و به نظر می‌رسد که قسم دوم نیز ملحق به آن می‌باشد.

ج۱۰۲ ۹۵/۰۱/۲۵

نکته سوم: مخصّص لبّی

گذشت که مخصّص تقسیم به منفصل و متّصل شده است. مخصّص متّصل نیز سه قسم دارد. مخصّص متّصل در هر سه قسم آن مانع انعقاد عموم می‌شود، لذا تخصیص حقیقی وجود ندارد.

به مناسبت تقسیم‌های مخصّص، تقسیم دیگری نیز مطرح می‌شود. مخصّص تقسیم به لفظی و لبّی نیز شده است. آنچه تا کنون بحث شده است، در مورد مخصّص لفظی بود. مخصّص لبّی مانند اجماع[1]، ارتکاز، سیره عقلاء، سیره متشرعه، و قضیه یا گزاره عقلی، می‌باشد که به برکت این امور از عموم رفع ید می‌شود.

مخصّص لبّی نیز تقسیم به منفصل و متّصل می‌شود. مخصّص لبّی منفصل مانع انعقاد ظهور نیست، بلکه بقاءً ظهور را از حجّیت ساقط می‌کند. مخصّص لبّی متّصل نیز گاهی مدخول را قید می‌زند مانند انصراف که قرینه لفظی وجود ندارد و در حدّ وضع هم نیست امّا مدخول را قید می‌زند؛ و گاهی در حدّ انضمام است یعنی نیاز به تأمّل زیادی ندارد امّا مانع انعقاد ظهور می‌شود.

بحث ما در مخصّص لفظی است که با این بیانات بحث در مخصّص لبّی هم معلوم می‌شود. پس تمام امثله ناظر به مخصّصات لفظی است.

مقام اول: اجمال مفهومی

مخصّص مجمل ممکن است متّصل یا منفصل باشد، و نیز ممکن است مردّد بین اقلّ و اکثر، یا متباینین باشد. در نتیجه چهار صورت وجود خواهد داشت:

صورت اول: مخصّص متّصل مردّد بین اقلّ و اکثر

مخصّص مجمل مردّد بین اقلّ و اکثر، مانند «اکرم کلّ فقیر، و لایجب اکرام الفاسق من الفقراء» در حالیکه فاسق مردّد بین عاصی و فاجر است. «عاصی» کسی است که با تکلیف منجّز مخالفت کند. تکلیف منجّز، وجوب یا حرمت است. معصیت را فقهاء تقسیم به صغیره و کبیره کرده‌اند، که در تحقّق عنوان عاصی تفاوتی ندارد، یعنی

۱. اجماع در آنِ وصول حجّت می‌شود لذا مانع انعقاد ظهور نیست بلکه حجّیت آن را بقاءً ساقط می‌کند.

مرتکب کبیره یا صغیره هر دو عاصی هستند (به عنوان مثال اخذ ربا کبیره است و نظر به اجنبیه صغیر است). «فاجر» کسی است که مرتکب معصیت کبیره شده است، چه صغیره مرتکب شود چه نشود. لذا عاصی اعمّ از فاجر است. زیرا تمام فاجر ها عاصی هستند امّا برخی عاصی ها (مرتکب صغیره) فاجر نیست.

فقراء سه دسته اند: فقراء غیر عاصی (عادل)؛ فقراء عاصی غیر فاجر (عاصی)؛ فقراء فاجر (فاجر)؛ در مثال فوق، عنوان «فقیر» شامل فقیر عادل هست، و شامل فقیر فاجر نیست. زیرا هر معنایی برای فاسق شود، شامل عادل نبوده و شامل فاجر هست. در مورد فقیر عاصی، نه تصدیق به شمول وجود دارد و نه تصدیق به عدم شمول وجود دارد. یعنی اگر فرض شود زید فقیر مرتکب صغیره است، نه تصدیق به شمول عنوان فقیر نسبت به زید وجود خواهد داشت، و نه تصدیق به عدم شمول آن عنوان نسبت به زید وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر احتمال وجوب اکرام زید هست زیرا ممکن است معنای فاسق همان فاجر باشد. امّا با وجود این احتمال، ظهوری نسبت به اکرام زید نیست، لذا حجّتی بر وجوب اکرام زید وجود ندارد.

نتیجه این بیان این است که اجمال مخصّص به عامّ نیز سرایت می‌کند. در نتیجه نوبت به اصل عملی می‌رسد که برائت است. لذا در این صورت اجمال مخصّص به عامّ یعنی عنوان فقیر نیز سرایت می‌کند.

خاتمه: اجمال مفهومی و معنوی

بین اجمال مفهومی و معنوی یک تفاوت وجود دارد. در مثال فوق، اجمال مفهومی وجود داشت. یعنی در معنای عرفی کلمه فاسق شک بود. امّا اگر اجمال معنوی وجود داشته باشد، یک تفاوت نظری وجود دارد. در اجمال مفهومی معلوم نیست ظهوری برای شخص وجود داشته باشد، لذا حجّتی بر وجوب اکرام زید برای شخص وجود ندارد. امّا در اجمال معنوی معلوم است خطاب ظهوری ندارد، لذا حجّت نیست. یعنی برای هیچ کس، ظهوری وجود ندارد. پس حجّت برای هیچ کسی وجود ندارد.

در نتیجه باز هم نتیجه این است که به اصل عملی برائت رجوع شود. اکثر موارد که جزء اجمال مفهومی آورده شده است، اجمال معنوی دارند. زیرا برای همه شک وجود دارد نه اینکه فقط شخص شک داشته باشد.

صورت دوم: مخصّص متّصل مردّد بین متباینین

مخصّص مجمل مردّد بین متباینین مانند «اکرم کل فقیر، و لایجب اکرام زید الفقیر» که دو زید فقیر وجود دارد زید بن عمرو، و زید بن بکر. این اجمال نیز مفهومی است، زیرا معلوم نیست لفظ «زید» در ابن بکر استعمال

شده است یا در ابن عمرو، که این اجمال استعمالی است و از افراد اجمال مفهومی است. نسبت بین ابن بکر و ابن عمرو هم تباین است یعنی مصداق مشترکی ندارند.

قطعاً عنوان عامّ فقیر شامل ابن بکر و ابن عمرو باهم نمی‌شود. زیرا متکلم هر یک را که اراده کرده باشد، شامل هر دو نیست. هر مجملی نسبت به متیقّن خود، ظاهر یا نصّ است. پس شامل هر دو باهم نیست. امّا شامل فرد معیّن نیز نمی‌شود یعنی ظهوری در شمول نسبت به ابن بکر ندارد، زیرا احتمال دارد مراد متکلم همان ابن عمرو باشد؛ مضافاً به اینکه ترجیح بلامرجّح است. حالت سومی هم هست که عنوان عامّ فقیر شامل فردی شود که متکلم از زید اراده نکرده است. بله عامّ شامل فرد مردّد می‌شود امّا نزد من نامعلوم است. نتیجه این است که حجّت اجمالی وجود داشته دارد که یکی از این دو اکرامش واجب است.

در بحث علم اجمالی خواهد آمد که گاهی بر یک تکلیف علم اجمالی وجود دارد، مانند اینکه علم دارد یکی از دو اناء نجس است. گاهی علم به تکلیف نیست امّا علم به حجّت اجمالی وجود دارد که دو فرض دارد: مثال اول اینکه ثقه ای بگوید یکی از دو اناء نجس است. و مثال دوم اینکه ثقه ای بگوید این اناء نجس است، بعد از مدّتی شخص فراموش کند کدامیک از اناء یمین یا یسار نجس است. این علم اجمالی به حجّت مانند علم اجمالی به تکلیف منجّز است. یعنی همانطور که نجس واقعی منجّز می‌شود علم به حجّت اجمالی در هر دو قسم نیز منجّز است.

در ما نحن فیه هم مانند فرض اول علم به حجّت اجمالی، علم اجمالی وجود دارد. لذا وجوب اکرام زیدی که متکلم اراده نکرده است، منجّز می‌شود. در نتیجه عقلاً باید احتیاط شده و هر دو اکرام شوند.

ج۱۰۳ ۹۵/۰۱/۲۸

صورت سوم: مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر

خطاب اول «اکرم کلّ فقیر» است، و در خطاب دیگر «لاتکرم الفقیر الفاسق» است که فاسق مردّد بین عاصی و فاجر است. شکّ وجود دارد که خطاب عامّ نسبت به زید فقیر مرتکب صغیره، حجّت باشد. البته خطاب عامّ شامل وی می‌باشد زیرا قرینه منفصل ظهور را منعدم نمی‌کند. این ظهور حجّت نیز می‌باشد، زیرا حجّت معارض آن وجود ندارد. یعنی دلیل مخصّص نسبت به زید ظهوری ندارد، و یا اگر ظهور دارد احراز نشده است، لذا حجّتی بر معارض وجود ندارد. در اجمال معنوی ظهور منعقد نمی‌شود، امّا در اجمال مفهومی ممکن است ظهور وجود داشته و احراز نشده باشد. به هر حال نسبت به حجّیت خطاب عامّ معارضی نیست لذا به آن اخذ می‌شود.

در باب حجّیت تا احراز نشود، واقعاً حجّت نیست. به عنوان مثال اگر کسی که واقعاً ثقه است امّا وثاقتش احراز نشده است، بگوید این آب نجس است، این قول واقعاً حجّت نیست. قاعده طهارت موجب طهارت این آب می‌شود.

صورت چهارم: مخصّص منفصل مردّد بین متباینین

خطاب اول «اکرم کلّ فقیر» و خطاب دوم «لاتکرم زیداً الفقیر» است در حالیکه در بین فقراء هم زید بن بکر و هم زید بن عمرو وجود دارند. خطاب اول شامل ابن عمرو و ابن بکر می‌شود و این ظهور باقی است، زیرا قرینه منفصل است.

واضح است که این ظهور نسبت به اکرام هر دو باهم حجّت نیست زیرا علم وجدانی وجود دارد که اکرام یکی واجب نیست. اماره با علم تفصیلی یا اجمالی به خلاف، حجّت نیست. نسبت به فرد معیّن (به عنوان مثال ابن عمرو) نیز حجّت نیست، زیرا اولاً ترجیح بلامرجّح است، و ثانیاً ممکن است فرد دیگر مراد متکلم باشد. امّا ظهور عامّ نسبت به فرد مردّد (احدهما غیر معیّن) حجّت است. زیرا حجّت اجمالی مانند علم اجمالی به تکلیف است که منجّز است و باید احتیاط شود[1].

در نتیجه این صورت نیز مانند صورت دوم است، و تنها یک تفاوت نظری وجود دارد که در صورت دوم ظهوری برای عامّ منعقد نمی‌شود (زیرا قرینه متّصل است) لذا رجوع به اصل عملی می‌شود. امّا در این صورت ظهور عامّ منعقد شده است (زیرا قرینه منفصل است) و یکی از دو ظهور حجّت است، امّا چون معیّن نیست به اصل عملی رجوع می‌شود.

مقام دوم: اجمال مصداقی

اجمال مصداقی در جایی است که عنوان مأخوذ در عامّ کاملاً واضح است، امّا فردی در خارج وجود دارد که معلوم نیست مصداق آن باشد. به عنوان مثال گفته شده است «لاتکرم الفقیر الفاسق» که معلوم است فاسق به

---

۱. به عنوان مثال فرض شود که دو اناء وجود دارد که عمرو شهادت داده اناء اول نجس است، و زید شهادت داده است که دومی نجس است. اگر علم اجمالی باشد که یکی از این دو نفر ثقه است، حجّت اجمالی بر نجاست یکی از این دو اناء وجود دارد. در این موارد باید احتیاط شود و از هر دو اناء اجتناب شود. در ما نحن فیه هم باید احتیاط شود، یعنی باید هر دو اکرام شوند.

کسی گفته می‌شود که مرتکب معصیت شود، امّا معلوم نیست زید مرتکب معصیت شده است یا نشده است. در اجمال مصداقی هم چهار صورت وجود دارد که به همان ترتیب ذکر می‌شود[1]:

صورت اول: مخصّص متّصل مردّد بین اقلّ و اکثر

خطابی وارد شده است «اکرم کلّ فقیر، و لایجب اکرام الفقیر الفاسق» که فاسق همان عاصی است. زید فقیری است که معلوم نیست عصیان کرده است (تا از حکم وجوب اکرام تخصیص خورده باشد)، یا عصیان نکرده است (تا تخصیص نخورده باشد). این مثال برای اقلّ و اکثر است زیرا در صورت تخصیص زید، تعداد افرادی که از تحت عامّ تخصیص خورده‌اند ده نفر شده، و در صورت عدم تخصیص زید، تعداد آنها نُه نفر خواهد شد.

در مثال فوق، شمول عنوان عامّ فقیر نسبت به زید اجمال دارد. یعنی معلوم نیست ظهور عامّ شامل زید شود، که در شبهه موضوعیه خودِ دلیل، نمی‌شود تمسّک به همان دلیل کرد. زیرا ظهور احراز نشده است. شرط حجّیت، وصول و احراز ظهور است. در نتیجه مرجع اصل عملی است که برائت جاری است زیرا شکّ در تکلیف وجود دارد.

صورت دوم: مخصّص متّصل مردّد بین متباینین

خطاب «اکرم کلّ فقیر، و لاتکرم زیداً الفقیر» وارد شده است در حالیکه بین فقراء فقط یک زید وجود دارد که ابن عمرو است. در خارج دو فقیر وجود دارند که معلوم نیست کدامیک زید است (در حالیکه قطعاً یکی از آن دو زید است). همان توضیحی که در صورت دوم شبهه مفهومیه مطرح شد، در این مورد هم هست. یعنی این خطاب عامّ شامل هر دو باهم نمی‌شود زیرا علم به تخصیص وجود دارد؛ شامل فرد معیّن هم نیست زیرا ترجیح بلامرجّح است و ثانیاً ممکن است مراد متکلم دیگری باشد؛ امّا ظهور عامّ شامل فرد مردّد هست لذا نسبت به فقیری که زید نیست، حجّت است. البته معلوم نیست کدام فقیر همان غیر زید است. در نتیجه در این مورد هم حجّت اجمالی وجود دارد که منجّز است، و باید احتیاط شده و هر دو اکرام شوند.

---

۱. با این تفاوت که جای صورت سوم و چهارم در شبهه مفهومیه عوض می‌شود زیرا بحث از صورت سوم مفصّل است پس سه صورت دیگر که بحث مختصری دارند ابتدا مطرح خواهند شد.

صورت سوم: مخصّص منفصل مردّد بین متباینین

در خطاب اول وارد شده است «اکرم کلّ فقیر» و در خطاب دیگر وارد شده است «لایجب اکرام زید الفقیر» در حالیکه یک فقیر به نام زید وجود دارد. دو فرد در خارج وجود دارند که معلوم نیست کدامیک زید است (و قطعاً یکی از آنها زید است). همان توضیحی که در صورت قبل (صورت دوم شبهه مصداقیه) مطرح شد، در این مورد هم وجود دارد. ظهور عامّ شامل هر دو فقیر می‌باشد امّا نسبت به هر دو باهم حجّت نیست؛ و نسبت به فرد معیّن هم حجّت نیست؛ امّا حجّت اجمالی بر وجوب اکرام احدهما وجود دارد. در این مورد عقل برای دفع ضرر محتمل، حکم به احتیاط می‌کند. زیرا اگر فقیر سمت راست اکرام نشود، ممکن است همان فقیر غیر زید باشد که واجب الاکرام است و وجوب اکرام وی منجّز شده است. پس باید هر دو اکرام شوند تا مخالفت با حجّت منجّز نشود.

ج۱۰۴ ۹۵/۰۱/۲۹

صورت چهارم: مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر

در خطابی وارد شده است «اکرم کلّ فقیر» و در خطاب منفصلی وارد شده است «لاتکرم الفقیر الفاسق» که فاسق به معنای عاصی (مرتکب معصیت خواه صغیره خواه کبیره) می‌باشد. در مورد زید، فقر وی معلوم و فسق وی نامعلوم است. سوال این است که آیا در این مورد می‌شود به خطاب عامّ تمسّک کرده و وجوب اکرام زید ثابت شود؟ یعنی خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید منجّز هست؟ به عبارت دیگر در شکّ در وجوب اکرام زید، مرجع خطاب عامّ است یا باید به مرجع دیگری رجوع شود؟ این مسأله در جهاتی بحث می‌شود:

الجهة الاولی: مرجعیّة العامّ

برخی بزرگان فرموده اند جماعتی از علماء به مشهور نسبت داده اند که در مورد بحث مرجع را عموم می‌دانند. یعنی مشهور در صورت عدم علم به فسق زید فقیر، به عموم «اکرم کلّ فقیر» تمسّک می‌کرده‌اند. البته این بحث با همین عنوان، در کلمات فقهاء نیامده است. شاید برخی با تتبع فتاوای فقهاء در فروع مختلف گمان کرده‌اند این فتوی دلیلی غیر از جواز تمسّک به عامّ ندارد. به مرحوم صاحب عروه نیز همین نسبت را داده‌اند که با توجه به برخی فروع، مبنای ایشان تمسّک به عامّ در این موارد است. در اینکه این فروع شاهد بر مبنای مرحوم

صاحب عروه باشد، اشکال شده است. یعنی گفته شده است این کلام ایشان دلیل دیگری دارد[۱]. به هر حال سوال این است که عامّ می تواند مرجع باشد؟

دلیل مرجعّیت عامّ

برای مرجعیّت عامّ تقریبی مطرح شده است. اگر بعد از خطاب عامّ «اکرم کلّ فقیر»، خطاب خاصّ منفصل وارد شود، ظهور خطاب عامّ نسبت به زید فقیر باقی است. زیرا قرینه منفصل هادم ظهور نخواهد بود. این مطلب مسلّم و غیر اختلافی است.

این سوال باقی است که آیا ظهور عامّ بعد از مخصّص منفصل هم بر حجّیت باقی است؟ سقوط این ظهور از حجّیت، نیاز به حجّتی معارض و اقوی دارد. تنها معارضی که ممکن است وجود داشته باشد، همان مخصّص است. در حالیکه معلوم است خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» نسبت به زید حجّت نیست. زیرا اگر زید واقعاً عادل باشد که معلوم است این خطاب شامل وی نیست؛ و اگر هم زید در واقع فاسق باشد هرچند خطاب در واقع شامل زید است، امّا وقتی واصل نشده است حجّت نخواهد بود. در نتیجه به هر حال این خطاب خاصّ نسبت به زید حجّیت ندارد. پس ظهور عامّ معارض و مزاحمی ندارد، لذا نسبت به زید فقیر مشکوک الفسق هم حجّت خواهد بود. یعنی وجوب اکرام زید را منجّز می‌کند.

نتیجه این است که هنگام شک در وجوب اکرام زید فقیر مشکوک الفسق، مرجع همان عموم است. به عبارت دیگر اجمال مخصّص به عامّ سرایت نکرده و باید به عامّ تمسّک شود.

مناقشه در وجه مرجعّیت عامّ

اگر تمام مقدمات صحیح باشد، نتیجه هم صحیح خواهد بود. امّا این مقدمه که حجّیت عامّ نسبت به زید معارضی ندارد، صحیح نیست. زیرا هرچند ظهور عامّ شامل زید است و با ورود قرینه منفصل این ظهور ساقط

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۳۶الی۳۴۱:«*وأمّا الثانی: وهو ما إذا کان المخصص منفصلًا، فقد قیل إنّ المشهور بین القدماء جواز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة، وربّما نسب هذا القول إلی السید (قدس سره) فی العروة .... ومن ناحیة اخری: أنّ هذه النسبة غیر مصرّح بها فی کلماتهم وإنّما هی استنبطت من بعض الفروع التی هم قد أفتوا بها، کما أنّ شیخنا العلّامة الأنصاری (قدس سره) قد استنبط حجیة الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التی هم قد التزموا بها وذکر (قدس سره) بعض هذه الفروع وقال: إنّها تبتنی علی القول بحجیة الأصل المثبت وبدون القول بها لا تتم. وعلی الجملة: فبما أنّ هذه المسألة لم تکن معنونةً فی کلماتهم لا فی الاصول ولا فی الفروع، ولکن مع ذلک نسب إلیهم فتاوی لا یمکن إتمامها بدلیل إلّاعلی القول بجواز التمسک بالعام فی الشبهات المصداقیة، فلأجل ذلک نسب إلیهم، هذا. وأمّا نسبة هذا القول إلی السید صاحب العروة (قدس سره) فهی أیضاً تبتنی علی الاستنباط من بعض الفروع التی ذکرها (قدس سره) فی العروة .... فالنتیجة فی نهایة الشوط هی أنّ النسبة غیر ثابتة*».

نخواهد شد، امّا حجّیت عامّ نسبت به زید محرز نیست. برای توضیح این مطلب فرض می‌شود صد فقیر وجود دارند که پنجاه نفر از آنها فاسق هستند. در این صورت به عدد افراد فقیر وجوب اکرام وجود دارد. یعنی یک ظهور واحد وجود دارد که نسبت به تک تک افراد فقیر حجّت است، و این حجّیت انحلالی است. پس به عدد وجوبات جزئی حجّیت وجود دارد[۱]. به عبارت دیگر این ظهور واحد عامّ، به لحاظ صد فقیر موجود، صد منجّز می‌سازد. با ورود خطاب خاصّ، صد ظهور تحلیلی موجود (مانند ظهور استقلالی) ساقط نخواهند شد. امّا از صد حجّیت انحلالی موجود، پنجاه حجّت بقاءً از حجّیت ساقط خواهند شد. زیرا قرینه منفصل موجب خواهد شد حجّیت بقاءً ساقط شود. در نتیجه فقط پنجاه حجّت باقی خواهد ماند.

در مورد زید فقیر مشکوک الفسق، هرچند ظهور عامّ بعد از ورود مخصّص هم شامل وی می‌باشد، امّا معلوم نیست این ظهور نسبت به وی حجّت باشد. زیرا اگر زید در واقع عادل باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت است، و اگر فاسق باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت نیست. وقتی شک در عدالت و فسق وی وجود دارد، پس شک در حجّیت ظهور عامّ نسبت به وی وجود خواهد داشت. شک در حجّیت هم مساوق با قطع به عدم حجّیت است[۲].

نظر مختار: عامّ مرجع نیست

در نتیجه هرچند اماره تعذیری بر وجوب اکرام زید نیست، امّا اماره تنجیزی هم وجود ندارد. پس هرچند احتمال وجوب اکرام زید وجود دارد، امّا باید به اصل عملی رجوع کرد. در این موارد ممکن است گفته شود اصل عملی برائت است[۳].

به هر حال این وجه برای اثبات مرجعیّت عامّ، تمام نیست. لذا اماره وجود ندارد و ممکن است مرجع اصلی عملی برائت باشد. البته ممکن است اصل دیگری (اصل منقّح) وجوب اکرام زید را ثابت کند، که بحث از آن خواهد آمد.

ج۱۰۵ ۹۵/۰۱/۳۰

۱. تنجیز، منجّز و منجّزیت از مفاهیم انتزاعی هستند. منجّز در جایی انتزاع می‌شود در مخالفت تکلیفی استحقاق عقوبت باشد.

۲. یعنی حتی اگر زید در واقع عادل هم باشد، ظهور عامّ نسبت به وی حجّت فعلی نیست. زیرا وصول همیشه شرط حجّیت است. به عنوان مثال اگر امام معصوم علیه السلام بفرمایند این آب نجس است، امّا ما وی را نمی‌شناسیم قول وی واقعاً حجّت نیست و در مخالفت و شرب آن آب استحقاق عقاب نیست.

۳. در این موارد استصحاب جاری نیست زیرا اولاً شبهه در مسأله حکمیه است؛ و ثانیاً اصل مثبت حجّت نیست. یعنی استصحاب بقاء حجّیت اصل مثبت است. لازمه عقلی حجّیت، وجوب است و آنچه اثر دارد همان وجوب است. حجّیت اثر شرعی ندارد.

الجهة الثانية: التفصيل بين المخصّص اللفظی و اللبّی

تفصیلی به مرحوم شیخ نسبت داده شده است که در شبهات مصداقیه اگر مخصّص لفظی باشد نمی‌شود تمسّک به عام کرد، و اگر مخصّص لبّی باشد می‌شود تمسّک به عام نمود. این کلام منسوب به شیخ است امّا ظاهراً نسبت تمام نیست. به هر حال صاحب کفایه این تفصیل را پذیرفته‌اند، و برای آن استدلالی آورده‌اند.

وجه تفصیل بین لفظی و لّبی

مرحوم آخوند فرموده‌اند اگر مولایی بگوید «اکرم جیرانی» (مثال خصوصیتی ندارد بلکه در «اکرم کل جیرانی» هم همین استدلال جریان دارد)، عبد بعد از تأمّل به این نتیجه می‌رسد که جاری که دشمن مولی است، نباید واجب الاکرام باشد. زید یکی از جیران است که عبد در دشمنی وی با مولی شک دارد.

در این صورت در سیره عقلاء و در نظر عرف، باید زید هم اکرام شود. زیرا خودِ مولی فرموده «اکرم جیرانی» که این خطاب شامل زید هم هست. یعنی اگر زید اکرام نشود، مولی حقّ دارد وی را مواخذه نماید. و این مؤاخذه در نزد عقلاء قبیح نیست (این جواب عبد که اکرام نشد زیرا احتمال دشمنی وی وجود داشت، صحیح نیست و نزد عقلاء عذر محسوب نمی‌شود. زیرا صرف احتمال کافی نیست). ایشان فرموده اند این سیره قطعیه عقلاء است. لذا تنها فردی که علم باشد عدوّ است اکرام واجب نیست. پس در نزد عقلاء در شبهه مصداقیه مخصّص لبّی به عموم تمسّک می‌شود[1].

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۲۲:«*و السر فی ذلک أن الکلام الملقی من السید حجة لیس إلا ما اشتمل علی العام الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم یقطع بخلافه مثلا إذا قال المولی أکرم جیرانی و قطع بأنه لا یرید إکرام من کان عدوا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجیة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته لعدم حجة أخری بدون ذلک علی خلافه بخلاف ما إذا کان المخصص لفظیا فإن قضیة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنه کان من رأس لا یعم الخاص کما کان کذلک حقیقة فیما کان الخاص متصلا و القطع بعدم إرادة العدو لا یوجب انقطاع حجیته إلا فیما قطع أنه عدوه لا فیما شک فیه کما یظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحدا من جیرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته علی مخالفته و عدم صحة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة و السیرة المستمرة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجیة أصالة الظهور. و بالجملة کان بناء العقلاء علی حجیتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلاف هناک و لعله لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجتین هناک تکون قضیتهما بعد تحکیم الخاص و تقدیمه علی العام کأنه لم یعمه حکما من رأس و کأنه لم یکن بعام بخلاف هاهنا فإن الحجة الملقاة لیست إلا واحدة و القطع بعدم إرادة إکرام العدو فی أکرم جیرانی مثلا لا یوجب رفع الید عن عمومه إلا فیما قطع بخروجه من تحته فإنه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجة أقوی علی خلافه*».

مناقشه در وجه تفصیل

بعد از مرحوم آخوند به ایشان اشکال شده است که تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبی نیست. یعنی همانطور که اگر بعد از خطاب عامّ، مولی بگوید «لاتکرم الاعداء من جیرانی» نمی‌شود به عامّ تمسّک کرد؛ همانطور هم در مخصّص لبّی نمی‌شود تمسّک به عامّ کرد. البته کسانی که اشکال کرده‌اند، به نکته مرحوم آخوند (وجدان عرفی) اشاره‌ای نکرده و جواب آن را نداده‌اند.

به نظر می‌رسد کلام استدلال مرحوم آخوند تمام نیست، و تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبّی وجود ندارد. البته این ادّعای مرحوم آخوند هم صحیح است که در مثال مذکور باید زید اکرام شود، و وجدان عرفی به آن حکم می‌کند. امّا منشأ این وجدان تفاوت بین مخصّص لفظی و لبّی نیست بلکه در این موارد قرینه لبی دلالت دارد که «اعداء معلوم» وجوب اکرام ندارند. وقتی قرینه لبّی فقط شامل اعداء معلوم شد، پس با این قرینه زید مشکوک العدواة از تحت عامّ خارج نخواهد شد. پس خطاب عامّ شامل زید است، امّا این خصوصیت مثال است. اگر قرینه لبّی این باشد که دشمن واقعی مولی نباید اکرام شود، در این صورت مانند مخصّص لفظی شده که نمی‌توان به عامّ تمسّک کرده و وجوب اکرام زید را ثابت نمود. در نتیجه هرچند کلام مشهور صحیح بوده و تفاوتی بین مخصّص لفظی و لبّی نیست، امّا وجدان عرفی مرحوم آخوند هم صحیح است. این وجدان ناشی از خصوصیتی در مثال مرحوم آخوند است.

به هر حال، تفاوتی بین مخصّص لبّی و لفظی نیست.

الجهة الثالثة: استصحاب العدم الازلی

بعد از اینکه گفته شد تمسّک به عامّ در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مردّد بین اقلّ و اکثر جائز نیست، این سوال مطرح می‌شود که آیا اصل منقّح موضوع وجود دارد که بعد از اجرای آن به عامّ تمسّک شود؟ به عنوان مثال خطاب «اکرم کلّ فقیر» در نظر گرفته شود که بعد از آن خطاب «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شده است. اگر با جریان استصحاب عدم ازلی، عدم فسق زید ثابت شود (فقر زید هم بالوجدان محرز است)، خطاب عامّ نسبت به وجوب اکرام زید هم حجّت خواهد شد. به عبارت دیگر با تعبّد استصحابی تمسّک به عامّ جائز می‌شود[1].

۱. البته استصحاب عدم فسق، ممکن است استصحاب عدم ازلی نبوده و استصحاب نعتی باشد. اگر یقین به عدالت زید وجود داشته و سپس شکّ در فسق وی شود، استصحاب نعتی جاری خواهد شد. امّا استصحاب عدم فسق قبل بلوغ نیز استصحاب عدم ازلی است. مثال دیگر اینکه بعد از خطاب «اکرم کلّ فقیر» خطاب «لاتکرم الفقیر الاموی» وارد شود، در این صورت استصحاب اینکه زید از بنی امیه نیست، استصحاب عدم ازلی است. در این موارد اگر استصحاب جاری باشد، ظهور «اکرم کل فقیر» شامل زید شده و حجّت می‌شود.

در ذیل این بحث به مناسبت مباحث دیگری نیز مطرح شده است. به عنوان مثال بحث از ترکیب موضوع در یک خطاب مانند خطاب عامّ؛ بحث از منقّح موضوع بودنِ استصحاب عدم ازلی؛ و بحث مهمّ اینکه استصحاب عدم ازلی واجد ارکان استصحاب می‌باشد[1].

مقدمات

ابتدا دو عنوان «موضوع و اقسام آن» و «استصحاب عدم ازلی» توضیح داده شده، و سپس این مسأله ضمن چند بحث بررسی خواهد شد:

الاول: الموضوع و اقسامه

احکامی که در طول تشریع یا انشاء پیدا می‌شود سه دسته اند: اول «حکم تکلیفی» مانند وجوب و حرمت؛ دوم «حکم وضعی» مانند سلطنت و زوجیت و ملکیت و ولایت و مانند آنها؛ و سوم «حکم انتزاعی» مانند جزئیت و شرطیت و مانعیت و صحّت و بطلان[2] و حجّیت.

بحث ما فقط در وجوب و حرمت است که همیشه به فعل اختیاری مکلف تعلّق می‌گیرند. این فعل اختیاری گاهی متعلَق ندارد مانند «صلّ» یا «صم»؛ و گاهی متعلّق دارد مانند «صلّ یوم الجمعه» یا «صلّ عند الزوال»، یا «صلّ متطهراً» یا «صل مع الوضوء»، یا «لاتغتب المومن».

متعلَق فعل اختیاری (مثلاً متعلّق نماز یا صوم یا غیبت) دو دسته است: گاهی ایجاد آن بر مکلف لازم نیست، مانند «اکرم مسافراً»[3] که لازم نیست مکلف مسافر را تحصیل کند؛ و گاهی تحصیل آن بر مکلف لازم است، مانند «صلّ مع الوضوء» که مکلف باید وضوء را ایجاد نماید. «موضوع» همان متعلَق فعل اختیاری است که تحصیل آن لازم نیست (گاهی از آن تعبیر می‌شود که فرض وجودش شده است). و دسته دوم که تحصیل آنها لازم نیست «متعلَق المتعلَق» می‌باشند، یعنی به این دسته موضوع گفته نمی‌شود. خصوصیت موضوع این است که اگر محقّق شود حکم هم فعلی می شود. قبل فعلی شدن موضوع حکمی هم نیست، به عنوان مثال قبل از زوال وجوبی نیست

۱. در بحث عامّ و خاصّ، اصل جریان استصحاب عدم ازلی مفروغ عنه گرفته شده است. تنها در این بحث شده است که آیا این استصحاب مجوّز تمسّک به عامّ هست یا نیست؟ امّا از تمامیّت ارکان استصحاب عدم ازلی بحث نشده است.

۲. به نظر می‌رسد صحت و بطلان به طور مطلق از احکام انتزاعی هستند؛ هرچند محقق خوئی فقط صحت و بطلان واقعی را احکام انتزاعی دانسته و صحّت و بطلان ظاهری را از احکام وضعی می‌دانند.

۳. اکرام فعل اختیاری است که متعلّق آن همان مسافر است. مکلف لازم نیست مسافر را تحصیل کند.

امّا بعد از زوال وجوب نماز ظهر فعلی می‌شود. و یا اگر در خارج خمری نباشد حرمت فعلی هم نیست، امّا اگر خمر محقّق باشد حرمت هم فعلی می‌شود. حدوث یا بقاء یا انعدام تکلیف، دائر مدار موضوع است.

اصولیون موضوع را تقسیم به بسیط و مرکّب و مقیّد نموده‌اند. موضوع بسیط مانند «اکرم فقیراً»، و موضوع مرکب مانند «اکرم من کان فقیراً و کان عادلاً»، و موضوع مقیّد مانند «اکرم فقیراً عادلاً». البته فارق بین موضوع مرکب و موضوع مقید نظری و ذهنی است، و تنها اثر بین مقیّد یا مرکب بودن موضوع، به لحاظ اصل عملی است. به عبارت دیگر با تحقق موضوع مرکب، موضوع مقیّد هم تحقق دارد. و یا هر یک از آنها مصداق داشته باشد، دیگری هم مصداق دارد.

ج۱۰۶ ۹۵/۰۱/۳۱

الثانی: استصحاب العدم الازلی

در هر استصحاب یک قضیه متیقّن و یک قضیه مشکوک وجود دارد که اجزای آنها (موضوع و محمول آنها) یکسان است. اختلاف این دو قضیه فقط در زمان است، یعنی قضیه یقینیه باید قبل از قضیه مشکوکه باشد. به عنوان مثال «زید عادل امس یقیناً» و «زید عادل الیوم احتمالاً»، دو قضیه متیقّنه و مشکوکه هستند.

گاهی این دو قضیه موجبه هستند که به آن «استصحاب وجودیّ» گفته می‌شود مانند مثال فوق، و گاهی سالبه هستند که به آن «استصحاب عدمیّ» گفته می‌شود مانند «زید لیس بعادل امس یقیناً» و «زید لیس بعادل الیوم احتمالاً». صدق قضیه سالبه به دو نحوه ممکن است: اول اینکه موضوع محقّق باشد امّا محمول را نداشته باشد مانند «زید لیس بعادل» که زید در خارج فاسق است؛ و دوم اینکه موضوع وجود نداشته باشد مانند «لیس ولد زید بعادل» که زید اصلاً فرزندی ندارد[1].

در استصحاب عدمیّ که دو قضیه متیقّنه و مشکوکه سالبه هستند، همیشه قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول است. امّا قضیه متیقّنه اگر سالبه به انتفاء محمول باشد «استصحاب عدم نعتی»، و اگر سالبه به انتفاء موضوع باشد «استصحاب عدم ازلی» خواهد بود. پس در «زید لیس بفاسق امس» و «زید لیس بفاسق الیوم احتمالاً» استصحاب نعتی جاری می‌شود، و در «زید لیس بفاسق قبل ولادته» و «زید لیس الیوم بفاسق احتمالاً» استصحاب عدم ازلی جاری می‌شود.

در نتیجه استصحاب عدم نعتی و عدم ازلی در قضیه مشکوکه تفاوتی ندارند، و در قضیه متیقّنه تفاوت دارند.

---

۱. در این موارد که مثلاً زید فرزندی ندارد، هم قضیه «ولد زید لیس بمتحرک» و هم قضیه «ولد زید لیس بساکن» صادق می‌باشند.

البحث الاول: موضوع العامّ بعد التخصیص

اگر خطاب عامّی وجود داشته باشد[۱]، با خطاب منفصلی تخصیص بخورد یعنی فرد یا افرادی از تحت آن خارج شود مانند «اکرم کلّ فقیر» و «لاتکرم الفقیر الفاسق»، موضوع وجوب اکرام چیست؟ واضح است که موضوع وجوب اکرام «فقیر» نیست، زیرا اکرام تمام فقراء واجب نیست. وقتی موضوع بسیط نباشد، مرکب یا مقیّد خواهد بود. در این موارد، در مورد موضوع چهار احتمال وجود دارد زیرا موضوع ممکن است مقیّد یا مرکّب باشد که در هر صورت ممکن است قید یا جزء آن وجودی یا عدمی باشند. پس چهار صورت وجود دارد: اول اینکه موضوع «فقیر مقیّد به عدالت» باشد؛ دوم اینکه موضوع «فقیر مقیّد به عدم فسق» باشد؛ سوم اینکه موضوع «فقر و عدالت» به نحو ترکیب باشد (مرکّب از دو امر وجودی یعنی موضوع «کونه فقیراً و کونه عادلاً» است)؛ چهارم اینکه موضوع «فقر و عدم فسق» باشد (مرکّب از یک امر وجودی و یک امر عدمی باشد یعنی موضوع «کونه فقیراً و عدم کونه فاسقاً» باشد).

تأثیر هر یک از این احتمالات در جایی معلوم می‌شود که در موضوع شک شود و اصل عملی استصحاب جاری شود. زیرا از آنجا که باید ارکان استصحاب تمام باشد، اگر موضوع «فقیر عادل» باشد، استصحاب عدم فسق کافی نیست و اصل مثبت است زیرا لازمه عقلی عدم فسق، عدالت است؛ و یا اگر موضوع «عدم فسق» باشد، و استصحاب عدالت کافی نیست.

نظر مشهور: ترکیب با امر وجودی یا عدمی

مشهور متأخّرین فرموده‌اند همانطور که موضوع بسیط نیست، مقیّد هم نیست. پس موضوع عامّ بعد از تخصیص را مرکب می‌دانند. زیرا ترکیب به معنای جمع شدن دو امر است و بیش از این نیاز نیست، امّا تقیید علاوه بر دو امر موجود باید نحوه ارتباط خاصّی نیز باهم داشته باشند و مؤنه زائده نیاز دارد، یعنی موضوع عنوان مأخوذ در عامّ نیست بلکه آن عنوان همراه قیدی خاصّ مراد است.

جزء دوم هم ممکن است وجودی یا عدمی باشد که این مطلب تابع دلیل خاصّ است. زیرا گاهی در دلیل خاصّ امری وجودی اخذ شده است مانند «ولیکن الفقیر عادلاً»، و گاهی امری عدمی اخذ شده است مانند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق». در محلّ بحث که شبیه مثال دوم است، مشهور موضوع عامّ را مرکب از امر وجودی و عدمی فهمیده‌اند. در مورد زید نیز فقرش معلوم است و شک در فسق وی وجود دارد. در این مورد اگر به تعبّد عدم فسق وی ثابت شود، موضوع احراز خواهد شد.

---

۱. در این بحث تفاوتی بین عامّ و تخصیص و یا مطلق و مقیّد وجود ندارد.

این مطلب مهمّ و دارای اثر است، زیرا اگر موضوع مقیّد باشد یا مردّد بین ترکیب و تقیید باشد، استصحاب جاری نخواهد شد.

نظر مختار: تفصیل بین خطاب تشریع و تبلیغ

این فرمایش به طور کامل صحیح نیست. توضیح اینکه همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شده خطاب حاوی تکلیف تقسیم به خطاب تشریع و تبلیغ می‌شود. کلام مشهور در خطاب تشریع صحیح است امّا در خطاب تبلیغ صحیح نیست:

خطاب تشریع: ترکیب موضوع با امری وجودی یا عدمی

اگر در خطاب تشریع[1] وارد شود «اکرم کل فقیر» و در تشریع دیگری وارد شود «لاتکرم الفقیر الفاسق»، در این صورت خطاب دوم تخصیص نیست بلکه نسخ خطاب اول خواهد بود. از مواردی که بین خطاب تبلیغ و تشریع تفاوت وجود دارد «نسخ» است، زیرا در خطاب تبلیغ نسخ وجود ندارد و در خطاب تشریع تخصیص وجود ندارد. خطاب دوم ناسخ وجوب اکرام افراد فقیر فاسق است. یعنی مولی می‌تواند «جعل» خود را، و یا «مجعولات» را، و یا «برخی از مجعولات» را نسخ نماید، که در این مورد پاره ای از مجعولات نسخ شده است. یعنی جعل به طور کامل نسخ نشده است. بعد از نسخ موضوع وجوب اکرام قطعاً «فقیر» نیست، و ممکن است مقیّد یا مرکّب باشد.

تحدید موضوع حکم به دست شارع نیست، یعنی موضوع از نظر سعه و ضیق به نحوه اخذ عنوان در خطاب تشریع بستگی دارد[2]. با توجه به این نکته، در مثال فوق موضوع مرکب خواهد شد. موضوع مرکّب از دو جزء است که فقیر باشد و فاسق نباشد. به عبارت دیگر مهمّ نیست چه در ذهن مولی است و چه چیزی ملاک دارد، زیرا موضوع احکام تابع نحوه اخذ عنوان است که در این مورد با کنار هم گذاشتن دو تشریع یک موضوع مرکب به دست می‌آید.

---

۱. خطاب تشریع، خطابی است که از مولی صادر شده و به نفس همین خطاب حکم جعل می‌شود، به نحوی که از قبل از این خطاب حکمی وجود ندارد.

۲. یعنی شارع نمی‌تواند عنوان را طوری در خطاب اخذ نموده، امّا چیز دیگری را به عنوان موضوع اراده نماید. به عبارت دیگر اغراض و حبّ و بغض مولی چیزی به عهده عبد نمی‌آورد، فقط در قبال طلب مولی است که عبد باید پاسخگو باشد. به عنوان مثال اگر مولی تنفر زیادی نسبت به زید دارد، امّا به اشتباه بگوید «اکرم زیداً» (در حالیکه این اشتباه به عبد واصل نشده است)، در این مورد عبد باید زید را اکرام کند و واقعاً وجوب اکرام زید منجّز است. البته مراد از طلب اعمّ از طلب فعلی و تقدیری است، یعنی در طلب تقدیری نیز عبد مسئول است. یعنی اگر مولی قادر نباشد یا ملتفت نباشد، و عبد بداند که در صورت قدرت و التفات طلب خواهد نمود، باز هم عبد باید طلب مولی را اتیان نماید.

در نتیجه در خطاب تشریع، اگر یک خطاب عام و دیگری خاصّ باشد، موضوع به دست آمده مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی (در دلیل خاصّ نظیر «لاتکرم الفقیر الفاسق») یا یک امر وجودی دیگر (در دلیل خاصّ نظیر «ولیکن الفقیر عادلاً») می‌باشد.

پس در خطاب تشریع با مشهور موافق هستیم، و به نظر می‌رسد نگاه مشهور هم در این بیان به خطاب تشریع بوده است که موضوع را مرکّب دانسته‌اند.

خطاب تبلیغ: احتمالات چهارگانه

اگر در خطاب تبلیغ وارد شود «اکرم کل فقیر» و در خطاب تبلیغی دیگری وارد شود «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، در این صورت در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام چیست؟ همان چهار احتمال (مقیّد یا مرکّب، با قید یا جزء وجودی یا عدمی) ممکن است. در عالم تشریع هر یک از چهار حالت که باشد، اگر امام علیه السلام در خطاب تبلیغ بفرمایند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، این بیان عرفی خواهد بود.

بعیدترین احتمال یعنی موضوع مقیّد به امر وجودی[1]، نیز عرفی است. یعنی فرض شود موضوع تشریع وجوب اکرام «فقیر مقیّد به عدالت» باشد. در این احتمال هم اگر امام علیه السلام بفرمایند «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، این بیان عرفی و حتی فنّی هم هست. زیرا در بیان احکام معمولاً این بیان به کار برده نمی‌شود که «ولیکن الفقیر عادلاً»، بلکه به طور معمول گفته می‌شود «لایجب اکرام الفقیر الفاسق»، و یا لااقلّ اینکه هر دو بیان عرفی است.

در نتیجه از خطاب تبلیغ به دست نمی‌آید که موضوع مرکب است یا مقیّد است. لذا در مورد زید که شک در فسق وی وجود دارد، استصحاب «عدم کونه فاسقاً» کارآمد نیست. زیرا ممکن است موضوع «فقیر عادل» باشد. پس هرچند استصحاب عدم فسق مورد استفاده واقع شده است برای اثبات وجوب اکرام زید، امّا به نظر می‌رسد با وجود این چهار احتمال این استصحاب جاری نخواهد بود زیرا اثری ندارد و اصل مثبت است.

بله اگر مجموعه‌ای از اصول باشند که منقّح موضوع در هر احتمال باشند، در این صورت تمسّک به عامّ ممکن خواهد بود.

ج۱۰۷ ۹۵/۰۲/۰۱

---

۱. این احتمال بعیدترین است زیرا اولاً تقیید مؤنه زائده نیاز دارد، و ثانیاً وقتی در خطاب خاصّ یعنی «لاتکرم الفقیر الفاسق» امری عدمی اخذ شده باشد، ظاهر این است که موضوع، قید یا جزء عدمی داشته باشد.

تنقیح موضوع در خطاب تبلیغ با جریان چند اصل

در خطاب تبلیغ موضوع تشخیص داده نخواهد شد. امّا از همین دو خطاب منفصل «اکرم کلّ فقیر» و «لایجب اکرام الفقیر الفاسق» استفاده می‌شود اگر اکرام فقیری که عادل باشد واجب است، و اکرام فقیری که فاسق باشد واجب نیست. اگر شکّ در فسق فقیری باشد، تنها اگر چهار استصحاب «کونه عادلاً» و «عدم کونه فاسقاً» و «کونه فقیراً عادلاً» و «عدم کونه فقیراً فاسقا» جاری شوند، اکرام وی واجب خواهد بود. امّا اگر ارکان استصحاب در یکی از آنها تمام نباشد هم وجوب اکرام ثابت نشده و نوبت به اصل طولی می‌رسد که برائت است. به عنوان مثال اگر یقین به عدالت زید در روز گذشته باشد، این چهار استصحاب جریان خواهند داشت و اکرام وی واجب خواهد بود.

در نتیجه بنابر مختار اگر در خطاب تبلیغ خطاب عامّ و خاصّ وارد شود، سه حالت وجود دارد: فقیر عادل که واجب الاکرام است؛ فقیر فاسق که وجوب اکرام ندارد؛ فقیر مشکوک الفسق که اگر ارکان چهار استصحاب تمام باشد، واجب الاکرام است، و اگر نه برائت جاری می‌شود.

البحث الثانی: حجّیة العامّ بعد جریان الاصل المنقّح

با توجه به بحث اول نتیجه این است که در خطاب تبلیغ موضوع عامّ مرکّب نیست. یعنی با استصحاب عدم ازلی عدم فسق، هم موضوع عامّ احراز نمی‌شود. در این بحث از این مطلب تنزّل می‌شود و موضوع عامّ بعد از تخصیص، مرکب از فقر و عدم فسق فرض می‌شود. در این صورت یک جزء بالوجدان محرز است که زید فقیر است، و جزء دوم یعنی عدم فسق مشکوک است که استصحاب عدمیّ جاری می‌شود.

بحث در این است که آیا بعد از جریان استصحاب می‌شود برای اثبات وجوب اکرام فقیر مشکوک الفسق به خطاب عامّ تمسّک کرد؟ آیا خطاب عامّ (که قبل از جریان اصل نسبت به فقیر مشکوک الفسق حجّت نبود)، بعد از جریان استصحاب نسبت به فقیر مشکوک الفسق حجّت می‌شود؟ اصولیون این بحث را به این صورت مطرح نموده‌اند «فی حجّیة العامّ بعد جریان الاصل الموضوعی»، و یا «فی جواز التمسّک بالعامّ بعده».

نظر مختار: عدم حجّیت عامّ بعد از جریان اصل

به نظر می‌رسد خطاب عامّ حتّی بعد از جریان استصحاب هم حجّت نخواهد بود. برای توضیح این مطلب نیاز است دو مقدمه بیان شود:

مقدمه اول اینکه هر خطابِ ناظر به افراد، فقط شامل افراد واقعی است و افراد تعبّدی را شامل نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم العالم» فقط شامل افراد واقعی عالم است، یعنی افراد وجدانی عالم که علم دارند. پس

شامل افراد تعبّدی نیست یعنی شامل افرادی نیست که واقعاً مصداق عالم نبوده و شارع فرموده این افراد نیز عالم هستند. بنابراین بعد از تعبّد شارع هم آن خطاب شامل این فرد تعبّدی عالم نخواهد بود. به عنوان مثال اگر مولی بعد از آن خطاب بگوید «زید عالمٌ» باز هم خطاب «اکرم العالم» شامل زید نخواهد شد (همانطور که قبل از خطاب «زید عالم» نیز خطاب «اکرم العالم» شامل زید نیست زیرا زید عالم نیست).

مقدمه دوم اینکه در بحث اطلاق گفته شده مثلاً برای تمسّک به اطلاق لفظ «عالم» نسبت به زید، باید ابتدا احراز شود که زید مصداق عالم هست. همانطور که اطلاق «اکرم العالم» شامل هاشمی عالم هم هست زیرا عالم هاشمی قطعاً مصداق عالم می‌باشد. در نتیجه اطلاق یا عدم اطلاق یک لفظ به ید شارع است، امّا مصداق یک مفهوم بودن به ید شارع نیست. به عبارت دیگر شخص فاقد علم، مصداق عالم نیست، و شارع بما هو شارع هم نمی‌تواند وی را مصداق عالم قرار دهد. بله شارع می‌تواند کلامش را مطلق گذاشته تا شامل تمام مصادیق بشود امّا برای یک مفهوم نمی‌تواند مصداق سازی نماید[۱].

با توجه به این دو مقدمه، اگر بعد از خطاب «اکرم کل فقیر» خطابِ منفصلِ «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شود، خطاب عامّ نسبت به زید حجّت است؟ اگر زید در واقع فاسق باشد، ظهور عامّ نسبت به وی حجّت نیست؛ و اگر عادل باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت است. امّا اگر شک در فسق زید باشد، حجّت فعلی بر وجوب اکرام زید وجود نخواهد داشت. با جریان استصحاب عدم فسق، تعبّد به «زید لیس بفاسق» ثابت می‌شود. اگر ظهور عامّ (که شامل زید فقیر هست) نسبت به وجوب اکرام ید حجّت باشد، باید گفت اکرام زید واقعاً واجب است چه زید فاسق باشد چه عادل باشد. در حالیکه این خلف فرض است، زیرا اگر زید فاسق باشد ظهور عامّ نسبت به وی حجّت نخواهد بود. به عبارت دیگر لازمه حجّیت عامّ نسبت به زید این است که موضوع وجوب اکرام مرکب از فقر و عدم فسق نباشد، و این خلاف فرض است.

در نتیجه عامّ فقط شامل افراد واقعی خواهد شد. بعد از جریان استصحاب فقط ایجاب احتیاط در اکرام زید ثابت می‌شود که ربطی به عامّ ندارد. لذا بعد از جریان اصل، حکم عامّ شامل زید است نه اینکه عامّ شامل زید باشد[۲].

---

۱. ممکن است گفته شود پس مراد شارع از «زید عالم» چیست؟ پاسخ این است این خطاب حاکم بر خطاب «اکرم العالم» است. اگر حکومت واقعی باشد، مراد شارع از «زید عالم» این است که اکرام زید واجب است. پس خطاب یک خطاب جدید است و حکم و تشریع جدیدی را بیان می‌کند. امّا ااگر حکومت ظاهری باشد، مراد شارع این است که «یجب علیک الاحتیاط فی اکرام زید» یعنی نسبت به وجوب اکرام زید احتیاط جعل نموده است.

۲. شهید صدر در کتاب بحوث از عبارت «حکم عامّ» استفاده نموده است امّا در کتاب حلقات از عبارت «عامّ» استفاده نموده است. ممکن است مراد اصولیون از عامّ همان حکم وجوب اکرام باشد. یعنی حکم عامّ به نحو ظاهری در مورد زید ثابت است، نه اینکه عامّ حقیقةً شامل زید باشد.

ج۱۰۸ ۹۵/۰۲/۰۵

البحث الثالث: اعتبار استصحاب العدم الازلی فی نفسه

بحث در تمامیّت ارکان استصحاب عدم ازلی است[۱]. استصحاب عدم ازلی استصحابی عدمی است که در آن قضیه متیقّنه سالبه به انتفاء موضوع، و قضیه مشکوکه سالبه به انتفاء محمول است. مثال معروف استصحاب عدم ازلیّ، مرأة قرشیّة است. در زمانی که زن نبود، قرشی هم نبود. اکنون که موجود شده است شک در قرشی بودن وی وجود دارد. پس استصحاب عدم قرشیّت جاری می‌شود یعنی «لم تکن قریشیا قطعاً، فالآن کذلک ایضاً»، در نتیجه احکام زن قرشی الان هم بار نخواهد شد. مثال دیگر استصحاب عدم هاشمیّت است، که این اثر را دارد که نباید سهم سادات به وی داده شود. یقیناً این شخص قبل از تکوّن هاشمی نبود، اکنون که در هاشمی بودن وی شک وجود دارد، استصحاب عدم هاشمیّت جاری است. یعنی «لم یکن هاشمیا قطعاً، فلآن کذلک ایضاً»، در نتیجه نباید سهم سادات به وی داده شود، زیرا شارع تعبّد به «عدم هاشمیّت» وی نموده است.

نظر مشهور: جریان استصحاب عدم ازلی

مشهور متأخّرین ارکان استصحاب عدم ازلی را تمام دانسته‌اند[۲]. ارکان استصحاب همان یقین و شک می‌باشند که زمان متیقّن باید قبل از زمان مشکوک باشد، هرچند یقین و شک فعلی‌اند (یعنی زمان یقین و شک واحد است). به عبارت دیگر باید یقین به یک شیء در سابق، و شک در همان شیء در لاحق وجود داشته باشد[۳].

در استصحاب عدم ازلی نیز این ارکان تمام است. زیرا یقین به عدم هاشمیت زید وجود داشته و اکنون شک در هاشمیت وجود دارد. یعنی اکنون یقین و شک وجود دارند، امّا متیقّن در گذشته و مشکوک بعد از آن است. پس با اشاره به زید گفته می‌شود یقین به عدم هاشیمت قبل از وجود وی، و شکّ در هاشمیت وی بعد وجود محقّق است. همانطور که اگر فرض شود زید سال گذشته عادل نبوده و اکنون شک در عدالت وی وجود دارد، به زید اشاره شده گفته می‌شود یقین به عدم عدالت زید در سال گذشته وجود دارد (در حالیکه سال گذشته، اکنون

---

۱. بحث از استصحاب عدم ازلیّ از فروع بحث استصحاب است. امّا اصولیون در بحث استصحاب از استصحاب عدم ازلی بحث نکرده‌اند. در همین بحث شبهه مصداقیه عامّ، اشاره‌ای به استصحاب عدم ازلی شده است که جریان آن را مفروغ عنه دانسته‌اند. به هر حال در همین بحث از استصحاب عدم ازلی هم بحث می‌کنیم.

۲. علمای اصولی نجف غالباً این استصحاب را جاری دانسته، و معمولاً علمای اصولی قم و ایران در جریان این استصحاب اشکال نموده‌اند.

۳. در قاعده یقین زمان شک و یقین مختلف و زمان متیقّن و مشکوک واحد است، به خلاف استصحاب که زمان متیقّن و مشکوک مختلف و زمان یقین و شک واحد است. این تفاوت بین استصحاب و قاعده یقین است.

موجود نیست)، و اکنون شک در عدالت وی هست، در نتیجه استصحاب جاری خواهد بود[۱]. با توجه به این توضیح، مشهور اصولیون قائل به جریان استصحاب عدم ازلی شده‌اند.

نظر مختار: عدم جریان استصحاب عدم ازلی

به نظر می‌رسد استصحاب عدم ازلی جاری نیست. زیرا در استصحاب باید متعلق یقین و شک، شیء واحدی در دو زمان مختلف باشد. در حالیکه در استصحاب عدم ازلی، متعلّق یقین و شک مختلف است. توضیح اینکه اگر فرض شود زید اکنون ۲۰ ساله است، و شک در لحیه داشتن وی وجود دارد. این احتمال وجود دارد که هنوز هم ریش نداشته باشد. در این صورت کسی استصحاب لحیه نداشتن در زمان کودکی زید را جاری نمی‌داند. زیرا هرچند در حقیقت زید کودک با زید ۲۰ ساله یک شخص هستند، امّا در نظر عرف موضوع عوض شده است.

در استصحاب عدم ازلی نیز هرچند ذات زید واحد است، امّا در نظر عرف موضوع عوض شده است. زیرا هرچند وجود در مسمّای زید اخذ نشده است، امّا گذشتِ زمان موجب می‌شود عرف این موضوع را مختلف ببیند. به عنوان مثال اگر از حوضی که به اندازه کر دارای آب است، ده سطل آب برداشته شود، استصحاب کریت جاری نخواهد بود. زیرا در نظر عرف موضوع تغییر کرده است. امّا اگر یک کاسه آب برداشته شود، استصحاب کریت جاری است زیرا در نظر عرف موضوع تغییر نکرده است.

اشکال: ملاک در بقاء موضوع، عرف دقّی است

مشهور از این شبهه که موضوع تغییر کرده است، پاسخی داده‌اند. جواب این است که ملاک برای تشخیص بقاء موضوع، عرف مسامح نیست بلکه عرف دقّی است. یعنی همین مقدار که در نظر عرف دقیق تطبیق بر استصحاب شود، کافی است. زیرا وحدت موضوع، به دلیل کلمه «نقض» در روایات استصحاب است. نقض در جایی صادق است که متعلق یقین و شک یکی باشد. در استصحاب عدم ازلی نیز در نظر عرف دقیق موضوع یکی است لذا این استصحاب جاری خواهد شد.

جواب: عرف با التفات هم قبول نمی‌کند

این جواب مورد قبول نیست، زیرا دقّت عرفی در جایی صحیح است که اگر عرف را التفات دهیم قبول نماید. به عنوان مثال اگر گفته شود یک «کیلو» هزار گرم است، و این پیمانه مقابل ۹۹۹ گرم است، در این صورت

---

۱. وقتی به ذات اشاره می‌شود وجود خارج از مسمّی است. حال اگر به ذات زید اشاره شود، قید (عدم هاشمیت) خارج است؛ و اگر به حصّه توأمه اشاره شود، هم قید و هم تقیّد خارج است.

اگر عرف را التفات دهیم، قبول می‌کند که این پیمانه یک کیلو نیست. لذا اگر شارع بگوید یک کیلو صدقه دهید، صدقه دادن این پیمانه ۹۹۹ گرمی کافی نخواهد بود.

امّا در مثال محلّ بحث، اگر عرف را توجه دهیم که مسمّی فقط ذات است و وجود خارج از مسمّی است، باز هم عرف حکم به تغییر موضوع خواهد کرد. پس در این مورد به معنای عرفی «نقض» صادق نیست، زیرا متعلّق یقین و شک متفاوت است. به عبارت دیگر شارع فرموده اگر شک داشتی به حالت سابقه عمل نما، امّا عرف در این مورد حالت سابقه را نمی‌شناسد زیرا از وقتی زن به دنیا آمده شک در قرشیت وی وجود داشته است. در نتیجه بر خلاف مشهور، به نظر می‌رسد استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نیست.

ج۱۰۹ ۹۵/۰۲/۰۶

البحث الرابع: جریان استصحاب العدم الازلیّ لاحراز حکم العامّ

با توجه به مباحث قبل، استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نخواهد بود، لذا اگر این بحث مطرح می‌شود با تسلّم جریان استصحاب عدم ازلی فی نفسه است.

بحث در این است که در جایی که موضوع حکم مرکّب از امر وجودی و عدمی است، آیا بعد از جریان استصحاب عدم ازلی (که جزء دیگر نیز بالوجدان احراز شده است)، حکم عامّ مترتّب خواهد شد؟ به عنوان مثال دلیل «اکرم کلّ فقیر» وارد شده و در خطاب منفصلی «لاتکرم الفقیر من بنی امیّة» وارد شده است. زید بالوجدان فقیر است، امّا شک وجود دارد که از بنی امیّة باشد. آیا با جریان استصحاب عدم ازلی که جزء بنی امیّة نیست (و جزء دیگر هم که بالوجدان محرز است)، حکم وجوب اکرام مترتّب است؟

به عبارت دیگر بحث در جایی است که عامّی وارد شده است که از تحت آن یک عنوان وجودی خارج شده است. در این صورت در نظر مشهور، موضوع عامّ در حقیقت مرکب از امر وجودی و امر عدمی خواهد شد. در مثال فوق موضوع عامّ در حقیقت «من کان فقیراً و لم یکن من بنی امیّة» است. آیا حکم عامّ مترتّب است؟

نظر اول: ترتّب حکم عامّ

مرحوم آخوند در کفایه فرموده‌اند استصحاب عدم ازلی جاری شده و حکم برای فرد مشکوک تعبداً ثابت می‌شود. اکثر اصولیون بعد از ایشان نیز با نظر مرحوم آخوند موافقت نموده‌اند.

بیان مرحوم آخوند واضح است. فقیر بودن زید بالوجدان محرز است، و از بنی امیّة نبودن هم با استصحاب عدم ازلی تعبداً احراز می‌شود. موضوع وجوب اکرام هم در حقیقت مرکب از فقیر بودن و از بنی امیّة نبودن است. در نتیجه حکم عامّ تعبداً ثابت خواهد شد[1].

نظر دوم: عدم ترتّب حکم عامّ

از بین متأخّرین مرحوم میرزای نائینی فرموده است بعد از جریان استصحاب عدم ازلی هم حکم عامّ جاری نمی‌شود، زیرا اصل مثبت است[2]. ایشان کلام خود را بسیار مبسوط همراه مقدماتی توضیح داده‌اند، که به دلیل وجود نکات مفید در مقدمات، کلام ایشان مفصّلاً بیان می‌شود. برای نقل کلام ایشان از بیان محقّق خوئی استفاده می‌شود، زیرا ایشان کلام استاد خود را به خوبی بیان نموده‌اند.

استدلال برای عدم ترتّب حکم عامّ

مرحوم میرزا برای توضیح اینکه استصحاب عدم ازلی جاری نیست، سه مقدمه دارند:

مقدمه اولی: لحاظ موضوع به نحو «لابشرط»، یا «بشرط لا»، یا «بشرط شیء» از خصوصیت

اول اینکه مولی در مقام جعل باید متعلّق تکلیف و موضوع را لحاظ نماید. این لحاظ ممکن است به نحو «لابشرط»، و یا «بشرط شیء»، و یا «بشرط لا» باشد. یعنی متعلّق حکم به لحاظ خصوصیتی خارج از عنوان، ممکن است یکی از این سه قسم باشد، و قسم چهارم محال است، زیرا فرض این است که مولی التفات دارد و

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۲۳:«*لا یخفی أن الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتصل لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاص کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلا ما شذ ممکنا فبذلک یحکم علیه بحکم العام و إن لم یجز التمسک به بلا کلام ضرورة أنه قلما لا یوجد عنوان یجری فیه أصل ینقح به أنه مما بقی تحته مثلا إذا شک أن امرأة تکون قرشیة او غیرها فهی و إن کانت وجدت إما قرشیة أو غیرها فلا أصل یحرز أنها قرشیة أو غیرها إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنها ممن لا تحیض إلا إلی خمسین لأن المرأة التی لا یکون بینها و بین قریش انتساب أیضا باقیة تحت ما دل علی أن المرأة إنما تری الحمرة إلی خمسین و الخارج عن تحته هی القرشیة فتأمل تعرف*».

۲. اجود التقریرات، ج۱، ص۴۶۵:«*و یرد علیه ان الباقی تحت العام بعد التخصیص إذا کان هی المرأة التی لا یکون الانتساب إلی قریش موجودا معها علی نحو مفاد لیس التامة فالتمسک بالأصل المذکور لإدراج الفرد المشتبه کونها من قریش فی الافراد الباقیة و ان کان صحیحا إلّا ان الواقع لیس کذلک لأن الباقی تحت العام حسب ظهور دلیله انما هی المرأة التی لا تکون قرشیة علی نحو مفاد لیس الناقصة و علیه فالتمسک بأصالة العدم لإثبات حکم العام للفرد المشکوک فیه غیر صحیح و ذلک لأن العدم النعتیّ الّذی هو موضوع الحکم لا حالة سابقة له علی الفرض لیجری فیه الأصل و اما العدم المحمولی الأزلی فهو و ان کان مجری للأصل فی نفسه إلّا انه لا یثبت به العدم النعتیّ الّذی هو المأخوذ فی الموضوع الأعلی القول بالأصل المثبت*».

غافل نیست (اگر مولای عرفی باشد، ممکن است غافل باشد و یکی از این سه حال را نداشته باشد). به عنوان مثال در «اکرم الفقیر» موضوع تکلیف یعنی فقیر به لحاظ خصوصیت عدالت، ممکن است «بشرط العدالة» و یا «لابشرط من العدالة» و یا «بشرط لا من العدالة» باشد. اهمال در مقام ثبوت محال است لذا مولای ملتفت باید یکی از این سه حال را داشته باشد. این کلام ناظر به خطاب تشریع بوده و بحثی ثبوتی است[1].

مقدمه ثانیه: عدم نعتی و عدم محمولی

مفاهیم وجود و عدم دارای دو قسم می‌باشند: وجود و عدم محمولی؛ وجود و عدم نعتی؛ اگر وجود یا عدم اضافه به ماهیت شود، «محمولی» است، مانند «وجود الانسان» و «وجود الشجر» و «عدم الانسان» و «عدم البیاض» و مانند آن. اگر به این ماهیت وجود اضافه شود می‌توان آن را محمول قرار داد، لذا به آن محمولی گفته می‌شود. در مقابل وجود و عدم «نعتی» قرار دارد که اولاً به عرض اضافه می‌شود نه به جوهر، و ثانیاً وجود یا عدم به لحاظ ذات همین عرض اضافه نمی‌شوند بلکه به لحاظ معروض اضافه می‌شوند. مانند «وجود البیاض للجسم»، یا «عدم البیاض للجسم»[2].

تفاوت بین عدم نعتی و محمولی در این است که در «عدم محمولی» وجود شیء لازم نیست بلکه بدون وجود شیء گفته می‌شود «الانسان معدوم» و بر شیء حمل می‌شود (بلکه اگر وجود داشته باشد عدم بر آن حمل نمی شود)؛ امّا در «عدم نعتی» وجود موضوع و معروض لازم است، یعنی اگر گفته شود «الجسم لیس بابیض»،

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۲:«*ولکن أنکر ذلک شیخنا الاستاذ (قدس سره) وقال بأنّ الاستصحاب لا یجری فی العدم الأزلی، واستدل علی ذلک بعدّة مقدّمات: الاولی أنّ التخصیص سواء أکان بالمتصل أو بالمنفصل وسواء أکان استثناءً أو غیره إنّما یوجب تقیید موضوع العام بغیر عنوان المخصص، فاذا کان المخصص أمراً وجودیاً کان الباقی تحت العام معنوناً بعنوان عدمی. وإن کان المخصص أمراً عدمیاً کان الباقی تحته معنوناً بعنوان وجودی، والوجه فیه هو ما تقدم من أنّ موضوع کل حکم أو متعلقه بالنسبة إلی کل خصوصیة یمکن أن ینقسم باعتبار وجودها وعدمها إلی قسمین مع قطع النظر عن ثبوت الحکم له، ولا بدّ من أن یؤخذ فی مقام الحکم علیه إمّا مطلقاً بالاضافة إلی وجودها وعدمها فیکون من الماهیة اللا بشرط القسمی، أو مقیداً بوجودها فیکون من الماهیة بشرط شیء، أو مقیداً بعدمها فیکون من الماهیة بشرط لا، لأنّ الاهمال فی الواقع فی موارد التقسیمات الأوّلیة مستحیل. مثلًا العالم فی نفسه ینقسم إلی العادل والفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحکم له، وعلیه فاذا جعل المولی الملتفت إلی ذلک وجوب الاکرام له فهو لا یخلو من أن یجعل له مطلقاً وغیر مقید بوجود العدالة أو بعدمها، أو یجعل له مقیداً باحدی الخصوصیتین، ضرورة أنّه لا یعقل جهل الحاکم بموضوع حکمه وأنّه غیر ملاحظ له لا علی نحو الاطلاق ولا علی نحو التقیید، ولا فرق فی ذلک بین أنواع الخصوصیات وأصنافها، وعلیه فاذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حکم العام فلا یخلو من أن یکون الباقی تحته بعد التخصیص مقیداً بنقیض الخارج فیکون دلیل المخصص مقیداً لاطلاقه ورافعاً له، أو یبقی علی إطلاقه بعد التخصیص أیضاً، ولا ثالث لهما، وبما أنّ الثانی باطل جزماً لاستلزامه التناقض والتهافت بین مدلولی دلیل العام ودلیل الخاص فیتعیّن الأوّل*».

۱. «عدم نعتی» یک اصطلاح است که معنای آن توضیح داده شد. امّا اصطلاح «استصحاب عدم نعتی» معنای دیگری دارد که در مقابل استصحاب عدم ازلی است و در مباحث قبل توضیح داده شد.

باید جسمی باشد و اتّصاف به عدم سفیدی داشته باشد. به عبارت دیگر عدم نعتی در حقیقت «اتّصاف به عدم» است نه اینکه «عدم اتّصاف» باشد[۱].

مقدمه ثالثه: اقسام ترکیب در موضوع مرکب

اگر در شریعت موضوع یک تکلیف مرکب از دو امر باشد، به حسب استقراء از این پنج حالت خارج نیست: دو جوهر؛ دو عرضِ یک معروض؛ دو عرض برای دو معروض مختلف؛ یک جوهر و عرضِ همان جوهر؛ یک جوهر و عرضِ معروض دیگری؛ هر یک از این اقسام را بررسی می‌نماییم:

الف. گاهی موضوع مرکّب از دو جوهر است، مانند وجود زید و وجود عمرو. مثال فرضی مانند اینکه «ان وجد زید و وجد عمرو، فعلیک التصدّق». در این قسم باید هر دو جزء احراز شود و تفاوتی ندارد هر دو احراز وجدانی یا تعبدی شده، و یا یکی احراز وجدانی و دیگری احراز تعبدی شود.

ب. گاهی موضوع مرکّب از دو عرض است که یک معروض دارند، مانند عدالت و اجتهاد برای یک نفر. مثال برای این قسم حکم جواز تقلید است که موضوع آن مرکب از عدالت و اجتهاد فرد واحد است. در این قسم نیز مانند قسم اول، باید هر دو جزء احراز شوند و احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد.

---

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۵: «*الثانية: أنّ الوجود والعدم مرةً يضافان إلى الماهية، يعنى أ نّها إمّا موجودة أو معدومة. وبكلمة اخرى: أنّ الماهية سواء أكانت من الماهيات المتأصلة كالجواهر والأعراض أو كانت من غيرها، فبطبيعة الحال لا تخلو من أن تكون موجودةً أو معدومةً ولا ثالث لهما، ضرورة أ نّه لا يعقل خلوّ الماهية عن أحدهما وإلّا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال إنّ الجسم الطبيعى إمّا موجود أو معدوم، فكذلک يقال: إنّ البياض إمّا موجود أو معدوم، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحموليين، نظراً إلى أ نّهما محمولان على الماهية وبمفادى كان وليس التامتين. واخرى يلاحظ وجود العرض بالاضافة إلى معروضه لا ماهيته، أو عدمه بالاضافة إليه، ويعبّر عن هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم النعتيين تارةً، وبمفاد كان الناقصة وليس الناقصة تارة اخرى، وهذا الوجود والعدم يحتاجان فى تحققهما إلى وجود موضوع محقق فى الخارج ويستحيل تحققهما بدونه، فهما من هذه الناحية كالعدم والملكة، يعنى أنّ التقابل بينهما يحتاج إلى وجود موضوع محقق فى الخارج، ويستحيل التقابل بدونه، أمّا احتياج الملكة إليه فظاهر حيث لا يعقل وجودها إلّافى موضوع موجود، وأمّا احتياج العدم فلأنّ المراد منه ليس العدم المطلق، بل المراد منه عدم خاص وهو العدم المضاف إلى محل قابل للاتصاف بالملكة. مثلًا العمى ليس عبارة عن عدم البصر على الاطلاق، ولذا لا يصح سلبه عمّا لا يكون قابلًا للاتصاف به فلا يقال للجدار مثلًا إنّه أعمى يعنى ليس ببصير، ومن هنا يصح ارتفاعهما معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فانّ زيداً غير الموجود لا بصير ولا أعمى. وقد تحصّل من ذلک: أنّ اتصاف شىء بكل منهما يحتاج إلى وجوده وتحققه فى الخارج، بداهة استحالة وجود الصفة بدون وجود موصوفها، لأنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، وما نحن فيه كذلک، فانّ الوجود والعدم النعتيين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منعوت وموصوف فى الخارج، ومن هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فانّ الفرد الخارجى من العالم إمّا أن يكون عادلًا أو فاسقاً، وأمّا المعدوم فلا يعقل اتصافه بشىء منهما، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحموليين حيث لا يمكن ارتفاعهما معاً، فانّه من ارتفاع النقيضين، لما عرفت من أنّ الماهية إذا قيست إلى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجودةً أو معدومةً ولا ثالث لهما*».

ج. گاهی موضوع مرکّب از دو عرض است که معروض های مختلف دارند، مانند اسلام وارث و موت مورّث (مورّث و وارث عنوان مشیرند مانند پدر و پسر). فرض شود زید مورّثی است که وارث وی پسرش عمرو است. اگر موت محقّق شده و در ظرف موت، اسلام وارث هم محقّق باشد، موضوع ارث محقّق می‌شود. در این قسم هم مانند قسم اول، هر جزء باید احراز شود که احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد. البته موت استصحاب ندارد امّا عدمش قابل استصحاب است.

د. گاهی موضوع مرکّب از یک جوهر و عرضِ معروض دیگری است، مانند این که فرض شود موضوع تکلیفی مرکب از وجود زید و عدالت عمرو باشد. در این قسم نیز مانند قسم اول است که هر دو جزء باید احراز شوند و احراز هر یک ممکن است وجدانی یا تعبدی باشد.

ی. گاهی موضوع مرکّب از جوهر و عرضِ همان جوهر است، مانند اینکه موضوع یک حکم مرکّب از فقیر و عدالت آن فقیر باشد. این قسم تفاوتی با چهار قسم دیگر دارد، زیرا دارای خصوصیتی است. اگر هر دو جزء احراز وجدانی یا تعبدی شوند اشکالی ندارد. امّا جزء دوم «وجود نعتی» دارد نه «وجود محمولی» زیرا عدالت زید و عدم فسق زید، وجود و عدم نعتی هستند. لذا حالت سابقه باید وجود یا عدم نعتی باشد و وجود و عدم محمولی کافی نیست[1].

ج۱۱۰ ۹۵/۰۲/۰۷

نتیجه: مثبتیت استصحاب عدم ازلی

باید مقدمات مذکوره، در اصل بحث که خطاب عامّ «اکرم کل فقیر»، و خطاب منفصل «لاتکرم الفقیر الفاسق» وارد شده است، تطبیق شود. توضیح اینکه طبق مقدمه اول، موضوع وجوب اکرام، از سه حال خارج نیست: «فقیر بشرط فسق»؛ و یا «فقیر لابشرط»؛ و یا «فقیر بشرط عدم فسق»؛ موضوع نمی‌تواند احتمال اول و دوم باشد، زیرا فرض این است که مخصّصی وارد شده است که فقیر فاسق نباید اکرام شود. پس موضوع در «فقیر بشرط عدم فسق» متعیّن خواهد شد. طبق مقدمه سوم نیز واضح است جزء دوم موضوع یعنی «عدم فسق»، عدمی نعتی می‌باشد، یعنی موضوع مرکب است از فقیر بودن، و اتّصاف به عدم فسق. زیرا در مقدمه سوم توضیح داده شد که اگر موضوع مرکّب از عرض و جوهر متّصف به آن عرض باشد، در این صورت جزء موضوع باید وجود نعتی باشد. پس زید قبل از تحقّق، نمی‌تواند اتّصاف به عدم فسق (جزء دوم موضوع) داشته باشد.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۶۶: «*الثالثة: أنّ الموضوع المرکب من شیئین لا یخلو من أن یکون مرکباً من جوهرین أو عرضین أو جوهر وعرض فلا رابع لها ....*».

با توجه به توضیحات فوق، معلوم می‌شود که موضوع حکم مرکب از «فقر» و «اتّصاف به عدم فسق» است، در حالیکه مستصحب در استصحاب عدم ازلی «عدم اتّصاف به فسق» است. به عبارت دیگر متیقّن «عدم محمولی» است، در حالیکه جزء دوم موضوع «عدم نعتی» است. بله لازمه عقلی «عدم اتّصاف یک شیء به وصف» همان «اتّصاف به عدم» خواهد بود. یعنی اگر «اتّصاف به فسق» نباشد، قطعاً «عدم اتّصاف به فسق» خواهد بود. در نتیجه مستصحب «عدم اتّصاف به فسق» است که اثر شرعی ندارد، بلکه «اتّصاف به عدم فسق» اثر شرعی دارد. پس اگر با استصحاب عدم فسق، وجوب اکرام ثابت شود، اصل مثبت خواهد بود. زیرا حکم شرعی بر لازمه عقلی مستصحب مترتّب شده است.

مناقشات در استدلال بر عدم ترتّب حکم عامّ

محقّق خوئی و شهید صدر این کلام را قبول ننموده‌اند. اشکالات وارد بر استدلال مرحوم نائینی از سوی آنها دارای نقاط مشترک و نقاط متمایزی است. ابتدا اشکال محقّق خوئی و سپس شهید صدر مطرح خواهد شد:

مناقشه اولی: جزء دوم موضوع، «عدم اتّصاف به فسق» است

محقّق خوئی فرموده‌اند جزء دوم موضوع در حکم وجوب اکرام، عدم محمولی است[۱]. در نظر مرحوم نائینی موضوع مرکّب از «فقیر» و «اتّصافه بعدم الفسق» است، امّا در نظر محقّق خوئی موضوع مرکّب از «فقر» و «عدم الاتّصاف بالفسق» است. وقتی جزء موضوع و مستصحب هر دو عدم اتّصاف باشند، مستصحب دارای اثر شرعی شده و اصل مثبت نخواهد بود. به عبارت دیگر جزء اول موضوع یعنی فقر بالوجدان، و جزء دوم موضوع یعنی عدم اتّصاف بالتعبّد توسط استصحاب عدم ازلی احراز شده است[۲].

---

۱. البته ایشان ابتدا هر مقدمه را فی نفسه متین و صحیح دانسته و فرموده‌اند این مقدمات ثابت نمی‌کند جزء دوم موضوع اتّصاف به عدم باشد. امّا در ادامه کلامی دارند که لازمه‌اش نفی مقدمه اول است. یعنی شارع در مقام جعل ممکن است حالت چهارمی به نام اهمال داشته باشد. توضیح این کلام در ادامه همین مناقشه خواهد آمد.

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۲: «*فالنتیجة فی نهایة المطاف: أنّ هذه المقدمات الثلاث التی ذکرها (قدس سره) لاتقتضی الالتزام بما أفاده (قدس سره) من عدم جریان الاستصحاب فی المقام، فأساس النزاع بیننا وبین شیخنا الاستاذ (قدس سره) لیس فی هذه المقدمات وإنّما هو فی العام المخصص بدلیل، وأنّ موضوعه بعد التخصیص هل قیّد بالعدم النعتی أو بالعدم المحمولی، فعلی الأوّل لا مناص من الالتزام بما أفاده (قدس سره) من عدم جریان الاستصحاب فی الأعدام الأزلیة، وعلی الثانی فلا مانع من جریانه فیها. مثلًا ما دلّ علی أنّ الماء الکر لا ینفعل بالملاقاة یکون مخصصاً للعمومات الدالة علی انفعال الماء بالملاقاة مطلقاً ولو کان کراً، وبعد هذا التخصیص وتقیید موضوع حکم العام– وهو الانفعال– بعدم عنوان المخصص– وهو الکر– هل یکون المأخوذ فیه هو الاتصاف بعدم کونه کراً أو المأخوذ فیه هو عدم الاتصاف بکونه کراً؟ فعلی الأوّل إن کانت له حالة سابقة فلا مانع من جریان الاستصحاب فیه وإلّا لم یجر. واستصحاب العدم الأزلی لا یثبت العدم النعتی إلّاعلی القول باعتبار*

البته با این کلام ایشان جای یک سوال باقی خواهد ماند. با توجه به کلام مرحوم نائینی جزء اول موضوع «فقیر» است، که طبق مقدمه اول نسبت به فسق باید یکی از سه حالت را داشته باشد. به عبارت دیگر جزء اول فقیر و جزء دوم عدم اتّصاف به فسق است، امّا جزء اول نسبت به «اتّصاف به فسق» باید یکی از سه حالت یعنی «لابشرط» و یا «بشرط شیء» و یا «بشرط لا» باشد. دو حالت اول که ممکن نیست، زیرا وقتی جزء دوم «عدم اتّصاف به فسق» است، معنی ندارد در جزء اول اتّصاف به فسق شرط باشد و یا «لابشرط» باشد. پس باید حالت سوم باشد که در این صورت هم جزء اول موضوع در حقیقت «عدم نعتی» شده و جزء دوم یعنی عدم فسق به صورت محمولی بی معنی خواهد شد. به هر حال هر عنوان و مفهوم، نسبت به خصوصیت خارج از آن مفهوم، باید یکی از سه حالت فوق را داشته باشد. در این مورد اگر موضوع مرکّب باشد از فقیر و عدم اتّصاف به فسق، هیچیک از سه حالت فوق در مورد فقیر نسبت به اتّصاف به عدم فسق ممکن نخواهد بود. لذا نباید موضوع مرکّب از فقیر و عدم اتّصاف به فسق باشد (و اگر موضوع مرکّب از فقیر و اتّصافش به عدم فسق باشد این اشکال مطرح نخواهد بود).

محقّق خوئی به این سوال پاسخ داده‌اند[1]. ایشان فرموده‌اند موضوع در این موارد هیچیک از سه حالت فوق نیست، بلکه موضوع مهمل است. توضیح اینکه گاهی اهمال ثبوتی محال نیست. گاهی منشأ اهمال ثبوتی جهل است که این قسم از اهمال بر شارع محال است. امّا گاهی نیز منشأ اهمال ثبوتی لغویت قید است، که در این موارد نه تنها اهمال ثبوتی محال نیست بلکه لازم است. به عنوان مثال اگر خطابی وارد شود که «ان زالت الشمس، فقم مستقبلا الی الشمال»، شخصی که رو به شمال ایستاده است، طرف راست وی مشرق و طرف چپ وی مغرب و پشت وی جنوب است. موضوع این حکم نسبت به قید پشت به جنوب بودن، کدامیک از سه حالت فوق را دارد؟ اگر «بشرط شیء» باشد، لغو است، زیرا که همین که رو به شمال باشد این امر نیز حاصل است. اگر هم «بشرط لا» باشد، امتثال ممکن نخواهد بود. و اگر هم «لابشرط» باشد لغو است زیرا در هر صورت این قید محقّق خواهد شد. پس تقیید به اینکه «نباید رو به جنوب باشی»، و یا به اینکه «باید پشت به جنوب باشی»، لغو است.

در مثال محلّ بحث نیز، وقتی جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» است، جزء اول یعنی «فقیر» نسبت به خصوصیت «اتّصاف به عدم فسق» مهمل است. زیرا وقتی جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» باشد این

الأصل المثبت ولا تقول به، وعلى الثانی فلا مانع من جریانه وبه یحرز تمام الموضوع، غایة الأمر أنّ أحد جزأیه- وهو الماء- کان محرزاً بالوجدان، وجزأه الآخر- وهو العدم المحمولی- قد احرز بالأصل. وکذا إذا شک فی امرأة أ نّها قرشیة أو لا، فإن قلنا إنّ المأخوذ فی موضوع العام بعد ورود التخصیص علیه إن کان الاتصاف بعدم القرشیة لم یجر الاستصحاب فیه لعدم حالة سابقة له، وإن کان عدم الاتصاف بها لا مانع منه».

۲. تفاوت اشکال شهید صدر با اشکال محقّق خوئی، در جواب به این سوال است. یعنی شهید صدر هم مانند ایشان قبول کرده‌اند که جزء دوم موضوع عدم اتّصاف است نه اتّصاف به عدم، و در عین حال جواب دیگری از این سوال داده‌اند.

قید نیز در هر صورت محقّق خواهد بود. در این موارد که لازمه یک قید در هر صورت محقّق خواهد بود، سه حالت فوق لغو شده لذا شارع نسبت به آن لازمه قید، اهمال خواهد داشت. اهمال در این موارد نه تنها محال نیست بلکه لازم است، زیرا هر یک از سه حالت با محذور مواجه هستند[1].

ج۱۱۱ ۹۵/۰۲/۰۸

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۳۷۶: «*وثانیاً: حلّ ذلک بصورة عامة وهو ما ذکرناه فی ضمن بعض البحوث السالفة من أنّ موضوع الحکم أو متعلقه بالاضافة إلی ما یلازمه وجوداً فی الخارج لا مطلق ولا مقید ولا مهمل. أمّا الاطلاق فهو غیر معقول حیث إنّ مردّه إلی أنّ ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحکم لیس موضوعاً أو متعلقاً له، فانّ معنی إطلاقه بالاضافة إلیه هو أ نّه لا ملازمة بینهما وجوداً وخارجاً وهو خلف. وأمّا التقیید فهو لغو محض، نظراً إلی أنّ وجوده فی الخارج ضروری عند وجود الموضوع أو المتعلق، ومعه لا معنی لتقییده به. وأمّا الاهمال فهو إنّما یتصور فی المورد القابل لکل من الاطلاق والتقیید، فانّ المولی الملتفت إلیه لا یخلو من أن یلاحظ متعلق حکمه أو موضوعه بالاضافة إلیه مطلقاً أو مقیداً، لاستحالة الاهمال فی الواقع، وأمّا إذا لم یکن المورد قابلًا لذلک کما فیما نحن فیه فلا موضوع للاهمال فیه. وبکلمة اخری: أنّ الاطلاق والتقیید إنّما یتصوران فی المحل القابل لهما، یعنی ما یمکن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالاضافة إلیه مطلقاً تارةً ومقیداً اخری، کالقبلة مثلًا بالنسبة إلی الصلاة حیث یمکن لحاظ الصلاة مطلقة بالاضافة إلیها ویمکن لحاظها مقیدة بها، ولکن بعد تقیید الصلاة بها کما امتنع إطلاقها بالاضافة إلیها کذلک امتنع تقییدهابعدم کونها إلی دبر القبلة، فانّ هذا التقیید أصبح ضروریاً بعد التقیید الأوّل، یعنی أنّ التقیید الأوّل یغنی عنه ویلازمه وجوداً بلا حاجة إلیه. وإن شئت قلت: إنّ للصلاة إلی القبلة لوازم متعددة، فانّها تستلزم فی بلدتنا هذه کون یمین المصلی فی طرف الغرب ویساره فی طرف الشرق وخلفه فی طرف الشمال، بل لها لوازم غیر متناهیة، ومن الطبیعی کما أ نّه لا معنی لاطلاقها بالاضافة إلیها کذلک لا معنی لتقییدها بها، حیث إنّها قد أصبحت ضروریة التحقق عند تحقق الصلاة إلی القبلة، ومعها لا محالة یکون کل من الاطلاق والتقیید بالاضافة إلیها لغواً، حیث إنّهما لا یعقلان إلّافی المورد القابل لکل منهما، لا فی مثل المقام فانّ تقییدها إلی القبلة یغنی عن تقییدها بها، کما هو الحال فی کل متلازمین فی الوجود الخارجی، فانّ تقیید المأمور به بأحدهما یغنی عن تقییده بالآخر، حیث إنّه لغو صرف بعد التقیید الأوّل، کما أنّ الأمر بأحدهما یغنی عن الأمر بالآخر حیث إنّه لغو محض بعد الأمر الأوّل، ولا یترتب علیه أیّ أثر، فلو أمر المولی بالفعل المقید بالقیام کالصلاة مثلًا فبطبیعة الحال یغنی هذا التقیید عن تقییده بعدم جمیع أضداده کالقعود والرکوع والسجود وما شاکل ذلک، فانّ تقییده به بعد التقیید الأوّل لغو محض. فالنتیجة: أنّ ما ذکرناه سار فی جمیع الامور المتلازمة وجوداً، سواء أکانت من قبیل اللازم والملزوم أم کانت من قبیل المتلازمین لملزوم ثالث، فانّ تقیید المأمور به بأحدهما یغنی عن تقییده بالآخر، کما أنّ الأمر به یغنی عن الأمر بالآخر، وعلیه فلا معنی لاطلاق المأمور به بالاضافة إلیه، فانّ إطلاقه بحسب مقام الواقع والثبوت غیر معقول، لفرض تقییده به قهراً، وأمّا إطلاقه بحسب مقام الاثبات فانّه لغو، وکذلک تقییده به فی هذا المقام. وما نحن فیه من هذا القبیل، فانّ العدم النعتی ملازم للعدم المحمولی، وعلیه فتقیید موضوع العام بعدم کونه متصفاً بعنوان الخاص کالقرشیة مثلًا لا یبقی مجالًا لتقییده باتصافه بعدم ذلک العنوان الخاص ولا لاطلاقه بالاضافة إلیه، فکما أنّ تقیید المراة مثلًا باتصافها بعدم القرشیة یغنی عن تقییدها بعدم اتصافها بالقرشیة، کذلک التقیید بعدم اتصافها بالقرشیة یغنی عن التقیید باتصافها بعدم القرشیة، ضرورة أ نّه مع وجود المرأة فی الخارج کان کل من الأمرین المزبورین ملازماً لوجود الآخر لا محالة، فلا یبقی مع التقیید بأحدهما مجال للاطلاق والتقیید بالاضافة إلی الآخر أصلا*».

مناقشه ثانیه: در ازل یقین به عدم نعتی هم محقّق است

شهید صدر در اشکال محقّق نائینی دو مناقشه دارند. مناقشه اول شبیه مناقشه محقّق خوئی است، که در این موارد فهم عرفی از جزء دوم «عدم اتّصاف به فسق» یعنی «عدم محمولی» است، نه اینکه «اتّصاف به عدم فسق» یعنی «عدم نعتی» باشد. به عبارت دیگر عرف با توجه به دو خطاب منفصل عامّ و خاصّ، موضوع را «من کان فقیراً، و لم یکن الفقیر فاسقاً» خواهد دید. پس وقتی بعد از ورود تخصیص متفاهم عرفی عدم الاتّصاف باشد، و مستصحب هم در استصحاب عدم ازلی عدم الاتّصاف باشد، اصل مثبت نخواهد شد. این جواب با جواب محقّق خوئی مشترک است.

جواب دوم ایشان با جواب محقّق خوئی تفاوت دارد. ایشان فرموده‌اند اگر با غضّ نظر از جواب اول و قبول اینکه جزء دوم عدم نعتی است، باز هم اشکال میرزای نائینی وارد نیست. اشکال میرزای نائینی این بود که مستصحب عدم محمولی است (و یقین به عدم نعتی در ازل نیست زیرا باید موضوع محقّق باشد تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد)، در حالیکه جزء دوم موضوع عدم نعتی است، لذا اصل مثبت خواهد شد. امّا شهید صدر فرموده‌اند لازم نیست موضوع در عالم وجود، محقّق باشد تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد، بلکه موضوع در وعاء خود باید محقّق باشد. اگر فرض شود موضوع ذات زید است، این ذات باید در وعاء خود محقّق باشد تا متّصف به فسق یا عدم فسق شود. از آنجایی که ذات زید قبل از وجودش امری واقعی است، پس باید در عالم واقع محقّق باشد.

پس این اشکال وارد نیست که موضوع محقّق نیست تا اتّصاف به فسق یا عدم فسق داشته باشد. یعنی ذات زید در عالم واقع محقّق است لذا می‌تواند متّصف به فسق یا عدم فسق شود. به عبارت دیگر سالبه ناقصه هم صادق است، یعنی صادق است که گفته شود «زید قبل وجوده کان متّصفاً بعدم الفسق» همانطور که صادق است عدم محمولی باشد و گفته شود «لیس زید قبل وجوده متّصفاً بالفسق». در نتیجه عدم نعتی نیز صادق است و می‌شود گفت ذات زید قبل از وجودش متّصف به عدم فسق است، زیرا فسق در ذات وی اخذ نشده است[۱]. با توجه به این نکته نیازی نیست «عدم اتّصاف به فسق» استصحاب شود تا اصل مثبت شود، بلکه می‌شود عدم نعتی یعنی «اتّصاف به عدم فسق» که در ازل محقّق است استصحاب شود تا اصل مثبت نباشد[۲].

---

۱. در حقیقت به اعتقاد ایشان بر خلاف نظر محقّق خوئی و مرحوم نائینی، در ازل علاوه بر تحقّق عدم محمولی، عدم نعتی هم محقّق است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۳۶: «*لو تنزلنا و تصورنا النعتیة بین عدم العرض و الموضوع قلنا مع ذلک انّه لا یمنع عن جریان استصحاب العدم الأزلی بنحو یثبت العدم النعتیّ فیما إذا کان عدم العرض مضافاً إلی ذات الموضوع لا إلی الموضوع الموجود فی الخارج بما هو موجود، و ذلک لأنَّ هذا العدم النعتیّ یکون ثابتاً فی الأزل أیضاً بثبوت العدم المحمولی فانَّ ذات هذه المرأة لا المرأة الموجودة بما هی موجودة- کما انها فی الأزل لم تکن بقرشیة و هذه سالبة محصلة- کانت لا محالة متصفة بعدم القرشیة اتصافاً ثابتاً فی لوح الواقع الأوسع من لوح الوجود. و دعوی:*

شهید صدر نسبت به اشکال میرزا که جزء اول موضوع یعنی فقیر باید نسبت به «اتّصاف به فسق» یکی از سه حالت را داشته باشد، و نباید مهمل باشد، نیز جوابی داده‌اند که با جواب محقّق خوئی تفاوت دارد. ایشان فرموده‌اند جزء اول موضوع یعنی «فقیر» نسبت به فسق به نحو «لابشرط» اخذ شده است، یعنی مطلقه است. زیرا در نظر شهید صدر (و شاید مشهور هم اینگونه باشند) اطلاق در حقیقت «جمع القیود» نیست، بلکه «رفض القیود» است.

در نتیجه جواب حقیقی شهید صدر این است که جزء دوم موضوع «عدم اتّصاف به فسق» است، و جزء اول یعنی «فقیر» هم نسبت به فسق «لابشرط» لحاظ شده است.

نظر مختار: ترتّب حکم عامّ

به نظر می‌رسد در محلّ بحث موضوع مرکّب است و جزء دوم عدمی است. جزء دوم نیز عدم محمولی یعنی «عدم اتّصاف به فسق» است. جزء اول یعنی «فقیر» نیز به نحو «لابشرط» اخذ شده است. در نتیجه کلام شهید صدر و محقّق خوئی که جزء دوم عدم الاتّصاف است، صحیح است؛ و در مورد نحوه اخذ جزء اول، کلام شهید صدر بر کلام محقّق خوئی ترجیح دارد، یعنی «فقیر» نسبت به فسق مهمل نیست بلکه به نحو «لابشرط» اخذ شده است.

امّا یک تعلیقه بر کلام شهید صدر وجود دارد. ایشان فرمودند ذات فقیر قبل از وجود فقیر، مانند ذات زید قبل از وجودش «امری واقعی» است. امّا به نظر می‌رسد ذات زید قبل از وجودش «امری وهمی» است. یعنی در ذات زید قبل از وجودش، در عالم وهم است و در عالم وجود یا عالم واقع یا عالم اعتبار نیست. البته هرچند ذات زید امر موهوم است، امّا اتّصاف این امر موهوم به عدم فسق «امری واقعی» است. زیرا همیشه «اتّصاف» و «عدم اتّصاف» از امور واقعی هستند. با توجه به این توضیح، سوالی وجود دارد که این امر موهوم (یعنی ذات زید) قبل از وجودش «اتّصاف به عدم فسق» دارد یا «عدم اتّصاف به فسق» دارد؟ به عبارت دیگر این امر موهوم، واقعاً اتّصاف به عدم فسق دارد و یا عدم اتّصاف امر موهوم به فسق واقعیت دارد؟

انَّ العدم النعتیّ قضیة موجبة معدولة فیستدعی وجود موضوعها کما یقول المناطقة لأنَّ ثبوت شیء فرع ثبوت المثبت له، صحیحة إلّا أن ثبوت شیء لشیء انَّما یکون بالنحو الّذی یفرض فی جانب ما یثبت من اللوح المناسب لذلک الثبوت و قد قلنا ان لوح الواقع أوسع من لوح الوجود الخارجی، فلو کانت النعتیة و النسبة بین عدم العرض و المحمل کالنسبة بین العرض و المحل ثابتاً فلا محالة ثابت فی لوح أسبق من مرحلة الوجود لصدق عدم عدالة زید قبل وجوده و هذا یعنی انَّ عدم العدالة مضاف إلی ذات زید لا زید الموجود فلا یشترط إلّا ثبوت موضوعه فی هذا الصقع و اللوح الّذی هو أسبق من مرحلة الوجود. فالعالم قبل وجوده یکون متصفاً بعدم العدالة لکونه معدوماً فعدالته أیضاً معدومة فی لوح الواقع و لو أخبر عنه بعدم نفسه أو عدم عدالته کان الخبر صادقاً. و هذا نظیر صدق الاخبار عن الإنسان بأنه ممکن أو شریک الباری بأنه ممتنع من حیث عدم ثبوت الموضوع إلّا فی صقع ثبوت المحمول لا فی صقع الوجود الخارجی».

هرچند در نظر ما تردید وجود دارد، امّا اقوی این است که عدم اتّصاف ذات موهوم به فسق، واقعیت دارد، نه اینکه اتّصاف آن به عدم فسق واقعیت داشته باشد. در نتیجه یقین سابق در ازل، عدم محمولی است نه عدم نعتی پس استصحاب عدم ازلی جریان نخواهد داشت. به عبارت دیگر محتمل است در ذهن شهید صدر این بوده که ذات زید امری واقعی است، لذا اتّصاف هم واقعی است (یعنی وقتی اتّصاف واقعی باشد، موضوع هم در همان وعاء واقعیت خواهد داشت). امّا با توجه به اینکه ذات زید امر موهوم است، و اتّصاف هم موهوم است، عدم اتّصاف واقعیت دارد. به هر حال جواب دوم شهید صدر که استصحاب عدم ازلی به نحو عدم نعتی جاری است، مورد تامّل است. زیرا اگر اتّصاف امر موهوم باشد، متعلّق یقین نبوده و استصحاب جاری نمی‌شود.

جمع بندی نظر مختار

در نتیجه فرمایش شهید صدر و محقّق خوئی مورد قبول است که جزء دوم موضوع «عدم محمولی» است. این کلام شهید صدر نیز مورد قبول است که جزء اول موضوع یعنی فقیر نسبت به فسق به نحو «لابشرط» لحاظ شده است، لذا مخالف این نظر محقّق خوئی هستیم که فقیر نسبت به فسق به نحو مهمل اخذ شده است.

البته این مطلب، در خطاب تشریع مورد قبول است، امّا در خطاب تبلیغ مورد قبول نیست زیرا در خطاب تبلیغ موضوع حکم قابل تشخیص نیست. علاوه بر اینکه در خطاب تشریع به احتمال قوی فقط یک خطاب است و دو خطابی وجود ندارد، زیرا هرچند در عالم تشریع (با آمدن خطاب خاصّ به نحو منفصل از خطاب عامّ) نسخ ممکن است، امّا نسخ در تشریع نیز دور از ذهن است.

تقیید یا ترکیب موضوع عامّ بعد از ورود تخصیص

در مورد اینکه موضوع حکم عامّ بعد از ورود خطاب منفصل، مرکب خواهد شد یا مقیّد، نیز شهید صدر و محقّق خوئی موضوع را مرکب می‌دانند. به نظر می‌رسد این کلام صحیح است، زیرا تقیید نیاز به بیان زائد دارد. در خطاب اول یک مضمون وجود دارد که واجب الاکرام همان فقیر است، و در خطاب دوم نیز یک مضمون وجود دارد که واجب الاکرام نباید فاسق باشد. با کنار هم قرار دادن این دو خطاب، عرف ترکیب می‌فهمد. زیرا تقیید نیاز به توصیف دارد که در کلام شارع به کار نرفته است. البته این مطلب را هم در خطاب تشریع صحیح است، امّا در خطاب تبلیغ ممکن است موضوع مقیّد یا مرکّب باشد. یعنی در هر حال، بیان مبلغ عرفی و صحیح خواهد بود.

جمع بندی بحث چهارم: ترتّب حکم عامّ

نتیجه بحث‌های شکل گرفته در بحث چهارم این است که اگر استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری باشد، اصل منتقّح موضوع در خطاب تشریع (و نه در خطاب تبلیغ) مورد قبول است. یعنی حکم عامّ بعد از استصحاب عدم ازلی مترتّب خواهد شد.

ج۱۱۲ ۹۵/۰۲/۱۱

تنبیه: التفصیل فی استصحاب العدم الازلی

محقّق حکیم استصحاب عدم ازلی را جاری دانسته‌اند (و بر خلاف مرحوم نائینی استصحاب عدم ازلی را در این مساله اصل مثبت نمی‌دانند)، امّا در دو مورد استثناء نموده‌اند یعنی استصحاب عدم ازلی فی نفسه در این دو مورد جاری نیست. مورد اول لوازم ماهیت (امور غیر منفک از ماهیت، یعنی اموری که همراه ماهیت هستند چه ماهیت معدومه و چه موجوده[1]، چه ماهیت خارجیه چه ماهیت ذهنیه)، و مورد دوم ذاتیات ماهیت (مانند جنس و فصل) است[2].

وجه عدم جریان استصحاب عدم ازلی در لوازم و ذاتیات ماهیت

محقّق حکیم فرموده‌اند استصحاب عدم ازلی در لوازم و ذاتیات ماهیت جاری نیست. زیرا یقین سابق نیست یعنی ماهیت قبل از وجودش هم لوازم و ذاتیات را دارد. پس استصحاب عدم لازمه ماهیت جاری نخواهد بود. به عنوان مثال زید قبل وجودش انسان و حیوان و جسم و جوهر بود، لذا استصحاب عدم این امور جاری نخواهد شد. و یا عدد اربعه قبل وجودش هم زوج بوده است، لذا استصحاب عدم زوجیت که از لوازم آن است، جاری نخواهد بود.

مناقشه اولی: لوازم ماهیت همان لوازم وجود ماهیت هستند

مشهور متأخّرین هیچیک از این دو استثناء را قبول نکرده‌اند. در لوازم ماهیت یک اشکال خاصّ وجود دارد که در علم حکمت ثابت شده است که چیزی به عنوان لوازم ماهیت وجود ندارد، بلکه لوازم وجودین (وجود ذهنی یا عینی ماهیت) وجود دارد. در نتیجه در ظرف عدم، ماهیت چنین لازمه‌ای ندارد تا استصحاب عدم ازلی

---

۱. در علم حکمت، چنین لوازمی مورد قبول نیست. زیرا لوازم ماهیت همیشه لوازم وجود ماهیت هستند البته اعمّ از وجود ذهنی و عینی.

۲. حقائق الاصول، ج۱، ص۵۰۶:« ***نعم لا مجال لجریانه فی لوازم الماهیة لأنها لا تنفک عنها و لو قبل وجودها فلیس العدم حالة سابقة لها کما لا مجال لجریانه فی الذاتیات فان ثبوت الشیء لنفسه ضروری و لا معنی لسلبه عنه***».

جاری باشد یا نباشد. این اشکالی مبنایی است (البته به نظر می‌رسد همانطور که لوازم ماهیت وجود ندارد، لوازم وجودین للماهیة هم وجود ندارد، که این بحث در جای خود تبیین شده است).

مناقشه ثانیه: اشتباه بین حمل شائع و اوّلی

با صرف نظر از اشکال مبنای، یک اشکال هم مشترک بین لوازم ماهیت و ذاتیات ماهیت می‌باشد. به نظر می‌رسد اشتباهی بین حمل شائع و اولی رخ داده است. انسان در ظرف عدم ذاتیات ماهیت انسان را به حمل اوّلی دارد، امّا به حمل شائع انسان نیست. یعنی «فی وعاء العدم الانسان انسانٌ بالحمل الاولی» و «لیس بانسانٍ بالحمل الشائع». این در حالی است که در باب احکام و موضوعات احکام، با حمل شائع مواجه هستیم. به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر»، مراد فقیر «بالحمل الاولی» نیست بلکه فقیر «بالحمل الشائع» است. یعنی فرد انسان و مصداق انسان همان انسان موجود است. امّا انسان بودن انسان در ظرف عدم به این معنی است که قبل از وجود هم داخل در تعریف انسان می‌باشد.

در نتیجه در مثال «اکرم کلّ انسان» اگر فرض شود در انسانیت موجودی شک وجود دارد، استصحاب عدم ازلی جاری خواهد بود. زیرا این موجود قبل از وجودش انسان نبود (انسان به حمل شائع نبود)، و اکنون که موجود شده است در انسانیت وی شک وجود دارد، لذا استصحاب عدم انسانیت وی جاری خواهد شد. مستصحب انسان به حمل شائع است و اثر هم بر همین مترتّب است زیرا واضح است که مراد شارع اکرام انسان به حمل شائع است.

در نتیجه استصحاب عدم ازلی در لوازم ذات و در ذاتیات هم جاری خواهد بود، و تفصیل بین موارد استصحاب عدم ازلی صحیح نیست.

تکملة: جواز التمسّک بالعامّ لاثبات التخصّص

اگر فرض شود عامّی مانند «یجب اکرام کلّ فقیر» وجود دارد، و خطاب «لایجب اکرام زید» نیز وارد شده است، واضح است که زید حکم عامّ را ندارد. امّا معلوم نیست زید تخصّصاً از تحت عامّ خارج است، و یا زید از حکم عامّ تخصیص خورده است. یعنی واضح است زید واجب الاکرام نیست، امّا اگر فقیر باشد تخصیص خورده است؛ و اگر فقیر نباشد تخصیص نخورده است بلکه تخصّصاً خارج است.

بحث در این است که آیا در این موارد می‌شود برای اثبات تخصّص به اصالة الظهور تمسّک نمود؟ به عبارت دیگر آیا از این دو خطاب استفاده می‌شود که زید فقیر نیست؟

وجه تمسّک به عامّ برای اثبات تخصّص

اگر قضیه‌ای صادق باشد، مدالیل التزامی آن قضیه هم صادق است. و اگر قضیه‌ای حجّت باشد تمام مدالیل التزامی آن قضیه هم حجّت است. به عنوان مثال اگر «زید فی المسجد» صادق باشد، قضیه «زید لیس فی المدرسه» هم صادق خواهد بود. و اگر قضیه اول حجّت باشد، قضیه دوم هم حجّت خواهد بود[1].

با توجه به این مقدمه، خطاب عامّ «یجب اکرام کل فقیر» ثابت می‌کند در شرع هر فقیری واجب الاکرام است. عکس نقیض هر قضیه، لازمه (مدلول التزامی) آن قضیه خواهد بود. پس مدلول التزامی این خطاب عامّ «من لم یجب اکرامه، فلیس بفقیر» خواهد شد. لذا در حقیقت آن خطاب عامّ در کلام امام علیه السلام دوم مدلول (مطابقی و التزامی) دارد. از آنجایی با توجه به خطاب دوم، زید وجوب اکرام ندارد، لذا زید مشمول مدلول الزامی خواهد بود و ثابت می‌شود که زید فقیر نیست. پس با تمسّک به مدلول التزامی خطاب عامّ، فهمیده می‌شود که خروج زید از تحت عامّ به سبب تخصیص نیست بلکه به سبب تخصّص است.

جواب به وجه تمسّک به عامّ برای اثبات تخصّص

در نظر مشهور متأخّرین از خطاب عامّ استفاده نمی‌شود که خروج چنین فردی از تحت عامّ به سبب تخصصّ است. این ارتکاز بین علماء شکل گرفته است. امّا ظهور از امارات است که مثبتات اماره هم حجّت است، پس چرا نمی‌شود به عامّ تمسّک نمود؟ به این سوال پاسخ‌های مختلفی داده شده است:

جواب اول: در این موارد سیره عقلاء، تمسّک به عامّ نیست

مرحوم آخوند جوابی داده‌اند که هرچند صحیح است امّا کلّی است و در بحث مفید نیست. ایشان فرموده‌اند دلیل حجّیت ظهور، سیره عقلاء است. در سیره عقلاء اگر فردی از افراد عامّ باشد، امّا معلوم نباشد تخصیصی بر عامّ وارد شده است، در این موارد به ظهور عامّ تمسّک می‌شود لذا حکم عامّ در مورد آن فرد نیز ثابت است. امّا اگر حکمی فردی روشن است که فردیت او برای عامّ معلوم نیست (مانند بحث ما)، در این موارد عقلاء به اصالة العموم یا اصالة الظهور تمسّک نمی‌کنند. به عبارت دیگر سیره عقلاء دلیل لبّی است، که قدر متیقّن آن جایی است که حکم مشکوک و فردیت معلوم نباشد به خلاف جایی که فردیت مشکوک و حکم معلوم باشد. پس در دلیل لبّی به قدر متیقّن اخذ می‌شود که همان مورد اول است.

---

۱. حجّیت مدلول التزامی از باب سیره است همانطور که محقّق خوئی فرموده‌اند، نه از باب کاشفیت که شهید صدر فرموده‌اند.

مناقشه در جواب: این جواب مشکل را حلّ نمی‌کند

فرمایش مرحم آخوند هرچند فی نفسه صحیح است، امّا جواب از وجه تمسّک به عامّ نیست. زیرا سوال این است که چرا در این موارد عقلاء به عامّ تمسّک نمی‌کنند. یعنی در نظر همه علماء، حجّت نبودن عامّ به این معنی است که در سیره عقلاء به آن اخذ نمی‌شود. سوال در وجه عدم حجّیت (یعنی وجه عدم تمسّک عقلاء به عامّ) می‌باشد[1].

جواب دوم: خطاب ناظر به مصادیق خود نیست

محقّق عراقی فرموده‌اند خطابات شرعی همیشه ناظر به شبهه حکمیه و مقام جعل هستند، یعنی ناظر به مجعول نیستند. به عنوان مثال خطاب «اکرم کلّ فقیر» به مصادیق فقیر و اینکه چه کسی فقیر هست ناظر نیست. یعنی امام علیه السلام که این کلام را فرموده‌اند، ناظر به این نیستند که زید فقیر هست یا نیست. خطاب فقط دلالت دارد اگر موضوع محقّق شود حکم نیز بار می‌شود، امّا ناظر به مجعول و مصادیق موضوعات نیست.

به هر حال همانطور که در شبهه مصداقیه مطرح شد (جایی که معلوم نیست که زید فقیر از تحت وجوب اکرام هر فقیر با خطاب منفصل عدم اکرام فقیر فاسق خارج شده باشد) خطاب عامّ ناظر به این نیست که شخص فقیر دارای عدالت است، در این بحث نیز خطاب عامّ دلالتی ندارد که فرد خارج از حکم، غنی باشد[2].

مناقشه در جواب: مدلول التزامی عامّ شامل فرد مشکوک است

این فرمایش نیز صحیح نیست. زیرا گاهی شک در فقر زید هست، که خطاب عامّ دلالتی بر فقر یا غنای زید ندارد، و این کلام ایشان صحیح است. یعنی در شبهات مصداقیه فرمایش ایشان صحیح است. امّا در بحث ما

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۲۶:«*و هو أنه هل یجوز التمسک بأصالة عدم التخصیص فی إحراز عدم کون ما شک فی أنه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له مثل ما إذا علم أن زیدا یحرم إکرامه و شک فی أنه عالم او لیس بعالم فیحکم علیه بأصالة عدم تخصیص أکرم العلماء أنه لیس بعالم بحیث یحکم علیه بسائر ما لغیر العالم من الأحکام. فیه إشکال لاحتمال اختصاص حجیتها بما إذا شک فی کون فرد العام محکوما بحکمه کما هو قضیة عمومه و المثبت من الأصول اللفظیة و إن کان حجة إلا أنه لا بد من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل و لا دلیل هاهنا إلا السیرة و بناء العقلاء و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک فلا تغفل*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۵۴:«*و من هنا حاول أحد تلامذة هذا العلم و هو المحقق العراقی (قده) أنْ یبرز هذه النکتة بما حاصله: انَّ العقلاء یفککون فی حجیة الظهور بین الشبهة الحکمیة التی یراد فیها تعیین حکم الفرد و بین الشبهة المصداقیة التی یراد فیها تعیین عنوان الفرد مع العلم بحکمه و ذلک لعدم نظر الخطاب إلی تعیین صغری الحکم نفیاً أو إثباتاً و انما نظره تماماً إلی إثبات الکبری و هو الحکم علی تقدیر تحقق موضوعه، و قد جعل هذه النکتة منشأ لأمرین عدم حجیة العام فی الشبهة المصداقیة و عدم حجیته فی نفی التخصیص و إثبات التخصص، و من هنا یتحد فی نظره ملاک هذا البحث و البحث السابق فانه لا فرق بینهما إلّا من ناحیة انَّ المقصود من أصالة العموم فی السابق إدخال المشکوک فی العام و فی المقام إخراجه عنه مصداقاً و هذا لیس بفارق*».

معلوم است که زید واجب الاکرام نیست، و مدلول التزامی عامّ با توضیح فوق این است که زید فقیر نیست. پس در این حالت خطاب عامّ (بمدلوله الاتزامی) دلالت دارد که زید فقیر نیست. در نتیجه پاسخ ایشان نیز این مشکل را حلّ نمی‌کند.

ج۱۱۳ ۹۵/۰۲/۱۲

جواب سوم: ظهور تنجیزی عامّ، نفی واقع نمی‌کند

مدلول التزامی خطاب «یجب اکرام کل فقیر» این است که «من لایجب اکرامه فلیس بفقیر»، پس اگر دلیل وارد شود که «لایجب اکرام زید» نتیجه این می‌شود که زید فقیر نیست.

امّا این مدلول در فرض خاصّی محقّق خواهد شد. یعنی اگر خطاب عامّ دارای مخصّصی نباشد، چنین مدلول التزامی وجود دارد. و اگر در واقع تخصیصی وجود داشته باشد، چنین مدلول التزامی ثابت نیست. آیا خطاب عامّ دارای تخصیص واقعی هست؟ این مطلب معلوم نیست، امّا ظهور در عموم موجب نفی تخصیص است. ظهور، تخصیص را نفی تنجیزی می‌کند، نه اینکه نفی واقعی کند. به عبارت دیگر ظهور در عموم منجّز است (یعنی اگر در واقع تخصیصی باشد، بر مخالفت با آن استحقاق عقاب نیست)، نه اینکه دلالت کند در عالم واقع تخصیصی نیست. زیرا فرض این است که تخصیص در واقع ممکن است.

در نتیجه وقتی تخصیص در عالم واقع ممکن است، این مدلول التزامی ثابت نیست. یعنی با تمسّک به اصالة العموم تخصّص ثابت نمی‌شود[۱].

الفصل السادس: الفحص عن المخصّص

به نظر می‌رسد اتّفاق نظر بین اعلام وجود دارد در اینکه حجّیت ظهور در عموم، بعد از فحص و عدم ظفر به مخصّص می‌باشد. یعنی اگر با ظهوری در کتاب یا سنّت مواجه شویم، این ظهور حجّت نیست، بلکه بعد از فحص و عدم ظفر این ظهور در عموم حجّت خواهد بود. البته این مطلب در جایی است که احتمال تخصیص یا احتمال معرضیت تخصیص در مورد عامّ داده شود، امّا اگر عامّی در معرض تخصیص نباشد نیازی به فحص نیست. ابتدا در مورد لزوم فحص و سپس در مورد مقدار فحص بحث خواهد شد.

۱. شهید صدر برای جواب از این وجه تمسّک به عامّ، توضیح بسیاری داده‌اند. محتمل است مراد ایشان همین جواب باشد، یعنی کلام ایشان قابل حمل بر این مطلب می‌باشد. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۵۶.

المقام الاول: لزوم الفحص

در مورد دلیل لزوم فحص برای حجّیت عامّ، وجوهی ذکر شده است که به سه وجه اشاره می‌شود:

وجه اول: اخبار لزوم تعلّم

جماعتی از اعلام مانند محقق خوئی فرموده‌اند دلیل عدم حجّیت عامّ قبل از فحص، آیات و روایات دالّه بر وجوب تعلّم است. برخی آیات و روایات دلالت دارند مکلف باید مسائل شرعی و حلال و حرام الهی را تعلّم کند، و اگر مکلفی در اثر عدم تعلّم مخالفت تکلیف نماید، در روز قیامت معذور نیست (بله اگر تعلّم کرده و اتفاقا حکمی را ندانستند، در این صورت معذور هستند). عمده دلیل در بین این آیات و روایات، روایت «هلّا تعلّمت» می‌باشد. مضمون روایت این است که در روز قیامت از واجب و حرام سوال می‌شود و اگر عبد بگوید نمی‌دانستم گفته می‌شود چرا تعلّم نکردی؟ از این اخبار فهمیده می‌شود نباید به اصول عملیه مانند برائت، و قاعده طهارت در شبهه حکمیه، و استصحاب در شبهه حکمیه، و یا به اصول لفظی مانند اصالة العموم، و اصالة الاطلاق، قبل از فحص رجوع کرد. در نتیجه این اصل‌های لفظی و عملی قبل از فحص حجّت نخواهند بود[1].

مناقشه: اگر عامّ قبل فحص حجّت باشد، مصداق تعلّم خواهد بود

فرمایش ایشان در اصول عملیه صحیح است البته به بیانی که خواهد آمد. امّا در اصول لفظیه صحیح نیست، زیرا مراد از تعلّم «تحصیل علم» نیست بلکه «تحصیل حجّت» است. اگر ظهور عامّ قبل از فحص حجّت باشد، تعلّم نیز محقّق شده است.

اخبار تعلّم دلالت بر حجّیت یا عدم حجّیت ظهور عامّ و سائر امور ندارد، یعنی این اخبار تعیین صغری نمی‌کنند، بلکه در فرض عدم تعلّم دلالت بر استحقاق عقاب دارند. بله اگر ظهور عامّ قبل تعلّم حجّت نباشد، نیاز به تعلّم و فحص هست. امّا اخبار تعلّم نسبت به حجّت بودن با نبودن اجماع یا قول لغوی یا ظهور عامّ یا مانند آن ساکت است. در نتیجه این دلیل وجوب فحص را ثابت نمی‌کند.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۲۷: «*الثانی: الآیات والروایات الدالتان علی وجوب التعلم والفحص، أمّا الاولی: فمنها قوله تعالی (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ) ومنها قوله تعالی (فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ) إلخ وغیرهما من الآیات. وأمّا الثانیة: فمنها قوله(علیه السلام (إنّ اللّه تعالی یقول لعبده فی یوم القیامة هلّا عملت؟ فقال: ما علمت، فیقول: هلّا تعلّمت) وغیرها من الروایات. ومن الواضح أنّ هذا الوجه لا یختص بموارد الرجوع إلی الاصول العملیة* بل یعمّ غیرها من موارد الرجوع إلی الاصول اللفظیة أیضاً، ضرورة أ نّه لا یکون فی الآیات والروایات ما یوجب اختصاصهما بها. فالنتیجة أ نّهما لا تختصان بمورد دون مورد وتدلان علی وجوب التعلم والفحص مطلقاً، بلا فرق بین موارد الاصول العملیة وموارد الاصول اللفظیة، هذا تمام الکلام فی أصل وجوب الفحص».

وجه دوم: علم اجمالی

دلیل دیگری که برای وجوب فحص ذکر شده است، علم اجمالی است. در روایات و کتاب عموماتی وجود دارد که علم اجمالی به تخصیص بخشی از آنها محقّق است، یعنی برخی ظهورها در عموم حجّت نیست. در این صورت هیچ یک از عمومات قبل از فحص قابل تمسّک نیست. زیرا علم اجمالی منجّز است. به عنوان مثال فرض شود پنج نفر، پنج خبر آورده‌اند که علم اجمالی وجود دارد یکی از آنها ثقه نیست. در این صورت قول هیچ یک از آنها حجّت نخواهد بود.

در نتیجه قبل از فحص علم اجمالی وجود دارد که تعدادی از این ظهورات حجّت نیست. پس قبل فحص هیچیک از ظهورهای در عموم، حجّت نخواهد بود.

مناقشه: با دستیابی به مخصّصاتی به مقدار معلوم اجمالی، فحص لازم نخواهد بود

این دلیل اشکالات عدیده ای دارد[1]، که فقط به یک اشکال اشاره می‌شود. اگر به مقداری فحص شود که علم اجمالی منحلّ شود، بعد از آن فحص لازم نخواهد بود. به عنوان مثال علم اجمالی وجود دارد که بر بیست عموم از بین صد عموم تخصیص وارد شده است. در این صورت اگر با فحص، بیست مخصّص برای برخی از عمومات پیدا شود، نسبت به سائر عمومات فحص لازم نیست (نظیر اینکه علم به نجاست تعدادی لیوان از این صد لیوان وجود داشته باشد که یقیناً کمتر از ده تا نیست، که در این صورت اگر با فحص ده لیوان نجس پیدا شود، نسبت به سائر لیوان‌ها علم به نجاست وجود نخواهد داشت). زیرا در این موارد علم اجمالی منحلّ می‌شود. در نتیجه با فحص به مقدار معلوم اجمالی، نیازی به فحص باقی نخواهد ماند، لذا این بیان هم لزوم فحص را ثابت نمی‌کند.

وجه سوم: سیره عقلاء

مرحوم آخوند برای اثبات لزوم فحص به سیره عقلاء تمسّک نموده‌اند، و برخی هم این وجه را قبول کرده‌اند. توضیح اینکه دلیل حجّیت ظهور سیره عقلاء است. در سیره عقلاء ظهوری که در معرض تخصیص است، قبل از

---

۱. مانند اینکه اولاً باید علم اجمالی به وجود مخصّص در بین اخبار ثقات باشد زیرا علم اجمالی به وجود مخصّص بین اخبار ضعاف و ثقات باهم منجّز نیست، و چنین علمی یا وجود ندارد و یا بسیار کوچک خواهد بود؛ و ثانیاً باید علم به وجود مخصّص الزامی باشد زیرا اگر علم به وجود مخصّص ترخیصی باشد منجّز نخواهد بود.

فحص حجّیت ندارد. «در معرض تخصیص» بودن به این معنی است که احتمال عقلائی وجود دارد که مخصّص بر عامّ وارد شده است. چنین ظهوری حجّت نیست مگر فحص شده و مخصّصی پیدا نشود[1].

این سیره به وجدان عرفی وجود دارد، و به نظر می‌رسد دیگران هم این وجدان را دارند. این سیره جریان دارد حتی در جایی که علم اجمالی هم وجود نداشته باشد. در نتیجه اگر عمومی در معرض تخصیص باشد، قبل از فحص حجّت نخواهد بود.

مقام دوم: مقدار فحص

با توجه به دلیل لزوم فحص در مقام اول، مقدار فحص هم معلوم می‌شود. باید به اندازه‌ای فحص شود که عموم از معرض تخصیص خارج شود. یعنی احتمال تخصیصی که مورد اعتناء عقلاء است، باید از بین برود. این مقدار فحص لازم است، که این احتمال عقلائی از بین برود ولو احتمال نفسی باشد.

البته میزان فحص امری نسبی است. به عنوان مثال فحص در زمان شیخ انصاری، در زمان ما کافی نیست. زیرا اکنون وسائلی برای فحص است که در زمان شیخ نبوده است. در زمان ما هزار کتاب در مدت اندکی قابل فحص است، امّا در زمان شیخ مثلاً فحص ده کتاب ممکن است کافی باشد.

ج۱۱۴ ۹۵/۰۲/۱۳

مقدار فحص به اندازه‌ای است که عقلاء به احتمال وجود مخصّص اعتناء نکنند[2]. عقلاء در دو مورد اعتناء می‌کنند: اول در جایی که احتمال قوی وجود دارد که مخصّصی باشد؛ دوم در جایی که محتمل مهمّ است. در این دو مورد باید تا حدّی فحص شود که درجه احتمال بسیار ضعیف شود. البته در زمان ما، در کتب فقهی علاوه بر احادیثی که به طور یقینی مخصّص هستند، حتی احادیثی که شبهه مخصّصیت دارند هم ذکر شده‌اند. با توجه به این نکته به طور عادی با مراجعه به چندین کتاب فقهی اطمینان حاصل خواهد شد، که مخصّص دیگری نیست.

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۲۶: «*فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما إذا کان فی معرض التخصیص کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السنة و ذلک لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سیرة العقلاء علی عدم العمل به قبله فلا أقل من الشک کیف و قد ادعی الإجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه و هو کاف فی عدم الجواز کما لا یخفی. و أما إذا لم یکن العام کذلک کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی ألسنة أهل المحاورات فلا شبهة فی أن السیرة علی العمل به بلا فحص عن مخصص*».

۲. در نظر عقلاء ملاک عدم حجّیت عامّ، وجود تخصیص واقعی است نه تخصیص در دسترس. پس در جایی که احتمال وجود مخصّص واقعی باشد امّا احتمال دست یافتن نیست، عامّ حجّت نخواهد بود. البته ملاک وجوب فحص احتمال دسترسی است، لذا اگر احتمال دسترسی نباشد فحص هم واجب نخواهد بود.

الفصل السابع: الخطابات الشفاهیه

گاهی بیان احکام در خطابی است که دارای «اداة خطاب» است، مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها المومنون» و «یا ایها الذین آمنوا». در این موارد آیا خطاب مذکور فقط شامل افراد در مجلس است، یا علاوه بر آنها شامل غائبین هم هست، و یا علاوه بر آن دو دسته شامل معدومین هم هست؟ به عبارت دیگر آیا این خطاب مختصّ حاضرین و یا موجودین است، یا اعمّ (از حاضرین و غائبین و معدومین) است؟ قدر متیقّن خطاب شامل حاضرین است، و اعمّ از آن موجودین بوده، و اعمّ از آن شامل معدومین هم خواهد شد.

مرحوم آخوند در این مسأله سه بحث را از هم تفکیک نموده‌اند: اول بحث امکان یا استحاله تکلیف معدومین (امکان تکلیف موجودین که واضح است، امّا تکلیف معدوم ممکن است؟)، که این بحث عقلی است؛ دوم بحث امکان یا استحاله تخاطب غیر حاضرین (امکان تخاطب افراد حاضر در مجلس که واضح است، امّا تخاطب افراد غائب ممکن است؟ تخاطب افراد معدوم که در آینده موجود می‌شوند، ممکن است؟)، که این بحث نیز بحثی عقلی است؛ سوم بحث از شمول عناوینی مانند «مومنون» و «ناس» و «کافرون» که بعد اداة تخاطب آمده‌اند، نسبت به افراد غایب و معدوم (شامل حاضرین که قطعاً هست، امّا شامل غائب یا معدوم هست؟)، که این بحث یک بحث اثباتی و لغوی است[1].

بحث اول: تکلیف معدومین

بحث اول در این است که آیا تکلیف معدومین (که بعداً موجود خواهند شد) محال است یا ممکن؟ برای پاسخ به این سوال باید ابتدا حقیقت تکلیف را توضیح دهیم[2].

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۲۸:«*فاعلم أنه یمکن أن یکون النزاع فی أن التکلیف المتکفل له الخطاب هل یصح تعلقه بالمعدومین کما صح تعلقه بالموجودین أم لا أو فی صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجیه الکلام إلیهم و عدم صحتها أو فی عموم الألفاظ الواقعة عقیب أداة الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدم عمومها لهما بقرینة تلک الأداة. و لا یخفی أن النزاع علی الوجهین الأولین یکون عقلیا و علی الوجه الأخیر لغویا*».

۲. البته مبانی و نظرات مختلف بیان نمی‌شود بلکه فقط با توجه به مبنای مختار در حقیقت تکلیف بحث را ادامه می‌دهیم.

حقیقت تکلیف: طلب انشائی

حقیقت تکلیف همان «طلب انشائی» است. طلب عبارت از «السعی نحو المقصود» است، که گاهی تکوینی است یعنی در طول اعتبار و وضع نیست، مانند اینکه زید برای به دست آوردن آب به سمت مشرق حرکت کند؛ و گاهی تشریعی است یعنی در طول یک اعتبار است مانند اینکه بعد از وضع «هیئت امر»، خودِ این تلفظ مولی به هئیت امر مصداق طلب می‌شود. یعنی همین تلفظ سعی نحو المقصود است[۱].

زمان اتّصاف انشاء به «طلب»

طلب انشائی سه رکن دارد: طالب؛ مطلوب؛ مطلوب منه؛ زمانی طلب انشائی محقّق می‌شود که سه رکن آن محقّق شده باشند. به عنوان مثال اگر مولی به زید بگوید «اذهب»، مولی طالب است، و زید مطلوب منه است، و مطلوب ذهاب است. امّا گاهی مولی انشاء طلب می‌کند بدون اینکه مطلوب منه در خارج وجود داشته باشد، مانند «ولد زید فلیصلّ»، در حالیکه زید فعلاً ولدی ندارد. این تلفظ مولی، انشاء طلب هست و طالب و مطلوب نیز وجود دارند، امّا مطلوب منه وجود ندارد. در این صورت وقتی ولد در خارج محقّق شود، مطلوب منه وجود پیدا می‌کند. در آنِ تحقّق مطلوب منه، انشاء مولی (که مصداق حقیقی طلب نبود)، متّصف به طلب انشائی می‌شود. در این زمان طلب فعلی می‌شود یعنی همان انشاء سابق مولی، اکنون متّصف به طلب انشائی می‌شود (نظیر اینکه زید شنبه تیری به عمرو بزند و عمرو در روز دوشنبه بمیرد. در روز دوشنبه صادق است که گفته شود «زید قاتل» و «عمرو مقتول»، امّا در روز شنبه صادق نیست. قتل همان ضرب است که ظرف تحقّق ضرب شنبه است، امّا ظرف اتّصاف ضرب به قتل، دوشنبه است. یعنی همان ضرب روز شنبه متّصف به قتل خواهد شد. در این موارد زید نه در روز شنبه و نه در روز دوشنبه عمرو را نکشته است! زیرا قتل زمان ندارد بلکه ضرب در زمانی و اتّصافش به قتل در زمان دیگری است. به عبارت دیگر در روز شنبه که عمرو زنده بود، و در روز دوشنبه هم زید در زندان به سر می‌برد. پس در مواردی که فعل در زمانی تحقّق یافته و در زمان دیگری متّصف به وصفی شود، فعل بما هو موصوف زمان ندارد).

در بحث ما هم «انشاء» قبل از وجود مکلف است، و اتّصاف آن انشاء به «طلب» بعد از وجود مکلف خواهد بود. زیرا زمانی که مطلوب منه محقّق شود، اتّصاف محقّق می‌شود. تکلیف هم همان طلب انشائی است.

---

۱. پس حقیقت تکلیف همان طلب انشائی است و حبّ و اراده در آن دخالتی ندارد. زیرا اگر عملی مبغوض مولی باشد هم، با طلب انشائی مولی لازم الاتیان است.

این طلب انشائی نه در زمان انشاء و نه در زمان تحقّق مکلف نیست. زیرا ذات انشاء قبل وجود مکلف، و اتّصاف بعد از وجود مکلف است. پس طلب انشائی زمانی نیست.

جمع بندی بحث

اگر مراد از تکلیف معدومین، فقط انشاء تکلیف است، چنین امری ممکن است. امّا اگر مراد از تکلیف معدومین، اتّصاف انشاء به طلب (یعنی تحقّق طلب انشائی) است، چنین امری قبل از وجود مکلفین ممکن نیست (حتی بعد از وجود مکلفین هم زمان طلب انشائی نیست[۱]). به هر حال مکلفین بعد از وجود، تکلیف فعلی دارند[۲].

به عبارت دیگر معدومین، تکلیف (طلب انشائی) ندارند، امّا ذات طلب (انشاء) قبل از وجود مکلفین نیز محقّق است. فقط اتّصاف آن انشاء به طلب، در آنِ وجود مطلوب منه (مکلف با تمام قیود و شروط) خواهد بود[۳].

در نتیجه طالب و مطلوب در حین انشاء محقّق هستند، و در آنِ تحقّق مطلوب منه، طلب انشائی محقّق می‌شود. زیرا بدون این سه رکن طلب انشائی محقّق نیست. نسبت به هر مطلوب منه فعلی، یک اتّصاف برای انشاء محقّق می‌شود.

ج۱۱۵ ۹۵/۰۲/۱۵

بحث دوم: تخاطب غائبین و معدومین

بحث عقلی دوم در این است که آیا تخاطب افراد غائب و معدوم ممکن است؟ غایب کسی است که موجود است امّا حاضر در مجلس نیست، و معدوم کسی است که اکنون موجود نیست و بعداً موجود خواهد شد.

برای جواب از این سوال، باید تخطاب معنی شود. «تخطاب» دارای سه معنی است:

الف. ممکن است مراد از آن «توجیه الکلام و الخطاب نحو الغیر» باشد به شکل اعمّ از اینکه شخص مخاطب این خطاب را متوجه شود یا نشود؛ در این صورت خطاب افراد غائب و معدوم ممکن خواهد بود. به عنوان مثال

---

۱. نظیر اینکه در مثال قتل، در روز دوشنبه صادق است گفته شود «قتل زید عمراً»، امّا این صادق نیست که «قتل زید عمراً یوم السبت»، و یا «قتله یوم الاثنین» زیرا قتل زمان ندارد. در مثال بحث ما هم، بعد از بلوغ مکلفین، صحیح است گفته شود «طلب منه الصلاة»، امّا صادق نیست که گفته شود «طلب الیوم منه الصلاة» زیرا طلب زمانی ندارد.

۲. تکلیف فعلی همان مجعول است و مجعول اتّصاف انشاء به طلب است.

۳. همین توضیح در مورد انحلال تکلیف هم کمک می‌کند. زیرا انشاء فقط یک انشاء است، امّا به عدد افراد مطلوب منه اتّصاف وجود دارد. نظیر اینکه زید یک تیر زده که به صد نفر اصابت کرده است، و این صد نفر یکی پس از دیگری می‌میرند. در این صورت یکی پس از دیگری اتّصاف به قتل محقّق می‌شود. یعنی ممکن است یک عمل اتّصاف های متعدّد داشته باشد، و انحلال تکلیف به عدد مکلفین چیزی جز این نیست.

ممکن است شخص نائم یا حتی شجر و حجر را مورد خطاب قرار داد. بالاتر از آن حتی ممکن است شخصی که تحقّقش محال است مانند شریک الباری، مورد تخاطب قرار گیرد.

ب. ممکن است مراد از آن «توجیه الخطاب نحو الغیر» باشد به شکلی که مخاطب هرچند در مستقبل، این خطاب را متوجه شود؛ در این صورت هم خطاب افراد غائب و معدوم ممکن است. به عنوان مثال ممکن است امروز نامه‌ای خطاب به کسی که صد سال بعد خواهد آمد، نوشته شود.

ج. ممکن است مراد از آن «توجیه الکلام نحو الغیر» باشد به شکلی که مخاطب در همین زمان کلام را متوجه شود؛ در این صورت خطاب افراد غائب و معدوم محال است.

به هر حال مخاطبه یک معنای عرفی خاصّ ندارد بلکه ممکن است به هر یک از آن سه معنی باشد. در دو معنی اول تخاطب افراد غائب و معدوم ممکن، و در معنی سوم تخاطب آنها محال خواهد بود.

بحث سوم: شمول خطاب نسبت به معدومین و غائبین

بعد از اتمام دو بحث عقلی گذشته نوبت به بحث لغوی می‌رسد. بحث در این است که آیا عناوین بعد از اداة خطاب مانند «یا ایها الناس» شامل افراد غائب از مجلس خطاب، یا معدومین هم می‌شود؟ البته واضح است که اگر گفته شود «کل مومن فی الجنّة» عنوان مومن در این عبارت شامل تمام مومن‌ها خواهد شد، و مراد از آن همین مومنین حاضر در مجلس و یا مومنین موجود نیست. امّا بحث در عناوینی مانند عنوان مومن نیست، بلکه بحث در عناوینی است که بعد از اداة تخاطب ذکر شده‌اند. ممکن است ذکر این عنوان بعد از اداة مخاطبه قرینه‌ای باشد که این عنوان شامل تمام افراد مومن نباشد.

به نظر می‌رسد تخاطب از عناوین قصدی است، یعنی قصد متکلم در آن دخیل است. یعنی مهمّ این است که متکلم چه قصدی دارد و در حال تخاطب چه کسی است؟ قصد هر کدام از غائبین و معدومین یا حاضرین ممکن است، و استعمال اداة مخاطبه مجازی نخواهد بود. به عنوان مثال استعمال در مواردی مانند «ایها الناس الذین یأتون فی آخر الزمان»، و «ایّها الاولاد الی یوم القیامة»، استعمال مجازی نیست (اگر در وضع بالعلامیة، لفظ برای علامتی غیر از علامت موضوع‌له به کار رود، استعمال مجازی خواهد بود؛ مانند اینکه حرفی به معنای حرف دیگر به کار رود).

به هر حال اداة تخاطب برای مخاطب قرار دادن غیر به شکل اعمّ از اینکه مخاطب متوجه شود یا نشود، وضع شده‌اند. در نتیجه ممکن است در یک استعمال اداة تخاطب شامل غائبین و یا حتی معدومین نیز بشود.

الفصل الثامن: ثمرة البحث من الخطابات الشفاهية

برای بحث خطابات شفاهیه ثمراتی ذکر شده است[۱]. دو ثمره مهمّ وجود دارد که مرحوم آخوند هم همین دو ثمره را ذکر نموده‌اند، لذا همین دو ثمره مطرح خواهند شد:

ثمره اول: حجّیت خطاب (قرآنی) برای معدومین

ثمره اول این است که اگر این خطابات (قرآنی) شامل غائبین و معدومین باشد، نسبت به آنها هم حجّت است. اگر هم شامل آنها نباشد، حجّت نیست. یعنی در نظر کسی که قائل به تعمیم است خطابی مانند «اذا نودی للصلاة من یوم الجمعه فسعوا الی ذکر الله» برای غائب و معدوم هم حجّت است[۲].

اشکال در ثمره اول: مقدمات این وجه باطل است

مرحوم آخوند فرموده است این ثمره مبتنی بر دو مقدمه می‌باشد که هر دو مقدمه باطل هستند. مقدمه اول اینکه هر خطاب برای مقصود به افهام حجّت است، به عنوان مثال اگر مولی با زید تخاطب کند، خطاب او فقط برای زید حجّت است (همانطور که میرزای قمی فرموده‌اند)؛ مقدمه دوم اینکه این عناوین مخصوص مشافهین است (پس فقط مشافهین، مقصود به افهام خواهند بود و ما مخاطب نیستیم)[۳]. پس خطاباتی مانند «یا ایها الذین آمنوا» و «یا ایها الانسان» و «یا ایها الناس» فقط شامل حاضرین در مجلس است و فقط برای آنها حجّت است. اگر این دو مقدمه تمام باشد، ثمره صحیح است.

ایشان فرموده‌اند هیچیک از این دو مقدمه صحیح نیست. زیرا در مورد مقدمه اول، در بحث از حجّیت ظواهر ثابت خواهد شد که ظواهر هم برای مقصود به افهام و هم برای غیر مقصود به افهام، حجّت است. و در مورد مقدمه دوم، از روایات استفاده می‌شود خطابات قرآنی برای تمام مردم تا روز قیامت است، و مخصوص حاضرین یا موجودین نیست[۴].

---

۱. مرحوم آخوند ثمره بحث فصل قبل را در همان فصل ذکر نکرده، بلکه در فصل دیگری ذکر نموده‌اند. برای اینکه ترتیب فصول اشتباه نشود، ما هم ثمره را در فصل دیگری مطرح می‌کنیم. کفایة الأصول، ص۲۳۱.

۲. ممکن است گفته شود با الغای خصوصیت یا مانند آن خطاب شامل غائبین یا معدومین هم خواهد بود؛ امّا جواب این است که در این صورت خطاب برای معدومین حجّت نشده است بلکه علم خارجی به وجود این تکلیف برای معدومین وجود دارد.

۳. مقرّر: به عبارت واضح تر مقدمه دوم این است که مقصودین به افهام فقط مشمولین خطاب هستند.

۱. کفایة الاصول، ص۲۳۱:«*فصل ربما قیل إنه یظهر لعموم الخطابات الشفاهیة للمعدومین ثمرتان. الأولی حجیة ظهور خطابات الکتاب لهم کالمشافهین. و فیه أنه مبنی علی اختصاص حجیة الظواهر بالمقصودین بالإفهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهین*

جواب اشکال: ممکن است مقصود، مومنین زمان تشریع باشد

اشکال مرحوم آخوند به مقدمه اول مورد قبول است. یعنی در بحث حجّیت ظواهر خواهد آمد که هر خطاب هم نسبت به مقصودین و هم نسبت به غیر مقصودین به افهام، حجّت است.

امّا در مورد مقدمه دوم، کلام ایشان صحیح نیست. زیرا همانطور که گفته شد خطاب حاضرین یا موجودین یا اعمّ از آنها و معدومین، وابسته به قصد متکلم است. در مورد آیات قرآن، این احتمال مردود است که متکلم از «ایها الناس» یا از «یا ایها الذین آمنوا» خصوص مشافهین و حاضرین در مجلس را اراده کرده باشد؛ و این احتمال نیز مردود است که متکلم کسانی را که در زمان نزول آیه ایمان آورده بودند، اراده کرده باشد؛ امّا ممکن است مراد وی کسانی باشند که یا الآن مومن هستند و یا بعد از این تا عصر تشریع مومن خواهند شد (پس شامل زید که بعد از تشریع، ایمان آورده است نخواهد بود)؛ و این احتمال که مراد متکلم، تمام افراد (ناس یا مومن) تا روز قیامت باشد، نیاز به قرینه دارد. این مطلب که کدامیک از دو احتمال اخیر مراد است، نیاز به تتبّع بیشتری دارد.

در نتیجه کلام مرحوم آخوند (که فرموده‌اند خطابات قرآنی برای تمام افراد مومن است)، صحیح نیست. البته ایشان برای این کلام خود به برخی اخبار استدلال نموده است. امّا اگر چنین اخباری وجود داشته و معتبر هم باشند، به دو نکته در مورد آنها باید دقّت شود: اول اینکه اگر فرض شود آیه شریفه ظهوری در تمام مومنین ندارد بلکه اخبار دلالت دارند که خطابات قرآنی برای تمام مومنین است، در این صورت شمول و عموم به دلیل آیه نخواهد بود بلکه به دلیل روایت است[1]؛ نکته دوم اینکه اگر چنین اخباری وجود داشته باشد، فقط در آیات متضمن حکم تکلیفی، مفید هستند. یعنی در خطابی مانند «یا ایها الانسان» که حکم تکلیفی ندارد، نمی‌شود به روایات استدلال شود، زیرا بحث در حجّیت آیه است که حجّیت فقط در دائره تکالیف است.

در نتیجه هرچند مقدمه دوم استدلال ممکن است صحیح باشد، امّا به دلیل اینکه مقدمه اول ناتمام است، این ثمره برای بحث خطابات شفاهیه تمام نخواهد بود.

ج۱۱۶ ۹۵/۰۲/۱۸

بکونهم مقصودین بذلک ممنوع بل الظاهر أن الناس کلهم إلی یوم القیامة یکونون کذلک و إن لم یعمهم الخطاب کما یومئ إلیه غیر واحد من الأخبار».

۱. قرینه منفصل موجب ایجاد یا سقوط ظهور یک کلام نخواهد بود. پس اگر آیه فی نفسه ظهور نداشته باشد، این روایات موجب ایجاد ظهور برای آیه نخواهند بود.

ثمره دوم: اثبات تکلیف برای معدومین

ثمره دیگری که برای بحث خطابت شفاهیه ذکر شده است، این است که اگر تعمیم ثابت شود، تمسّک به اطلاق یا عموم برای شخص غائب و معدوم هم ممکن خواهد بود، زیرا اطلاق شامل آنها هم هست. پس حکم شخص غائب و معدوم هم به مقتضای اطلاق آیه شریفه ثابت می‌شود. به عنوان مثال از «یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعه، فسعوا الی ذکر الله» حکم وجوب نماز جمعه برای شخص غائب و معدوم هم ثابت می‌شود (ولو تشابه صنفی بین حاضر و بین غائب و معدوم نباشد)؛

اگر هم خطاب شامل شخص غائب و معدوم نشود و مختصّ مشافهین باشد، باز هم به کمک قاعده اشتراک حکم برای شخص غائب و معدوم ثابت است امّا نمی‌شود به اطلاق آیه تمسّک نمود. در این صورت دلیل قاعده اشتراک، اجماع و تسالم است که دلیلی لبی است. لذا تنها در احکامی قابل تمسّک است که بین حاضر و بین غائب و معدوم تشابه صنفی باشد[1].

در نتیجه تکلیف بنابر اختصاص خطاب به مشافهین، گاهی برای معدومین ثابت نیست[2].

اشکال ثمره دوم: گاهی اطلاق همراه قاعده اشتراک، تکلیف را ثابت می‌کند

مرحوم آخوند فرموده‌اند این ثمره فی الجمله صحیح است، امّا بالجمله صحیح نیست. در ثمره بیان شد در فرضی که خطابات مخصوص مشافهین باشد، اگر تشابه صنفی باشد به کمک قاعده اشتراک تکلیف برای معدومین هم ثابت است، امّا اگر تشابه صنفی نباشد قاعده اشتراک نمی‌تواند تکلیف را برای معدومین ثابت نماید.

ایشان فرموده است در جایی که تشابه صنفی نیست، نیز گاهی با کمک قاعده اشتراک تکلیف ثابت است. اگر خصوصیت صنفی در معرض زوال باشد، می‌شود با کمک قاعده اشتراک تکلیف را برای معدومین ثابت نمود. به عنوان مثال در آیه شریفه وجوب حضور در نماز جمعه، اگر فرض شود خصوصیت «حضور پیامبر صلّی الله علیه و آله» در این حکم دخیل است، در این صورت به اطلاق تمسّک می‌شود یعنی مشافهین باید در نماز جمعه

---

۲. کفایة الاصول، ص۲۳۱: «*الثانیة صحة التمسک بإطلاقات الخطابات القرآنیة بناء علی التعمیم لثبوت الأحکام لمن وجد و بلغ من المعدومین و إن لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف و عدم صحته علی عدمه لعدم کونها حینئذ متکفلة لأحکام غیر المشافهین فلا بد من إثبات اتحاده معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک مع المشافهین فی الأحکام و حیث لا دلیل علیه حینئذ إلا الإجماع و لا إجماع علیه إلا فیما اتحد الصنف کما لا یخفی*».

۳. مقرّر: به عبارت واضح تر ثمره در جایی است که بین حاضرین و بین معدومین و غائبین تشابه صنفی نباشد، که در این صورت اگر قائل به تعمیم شویم تکلیف برای معدومین هم ثابت است؛ و اگر قائل به اختصاص خطاب به مشافهین شویم تکلیف حتی با قاعده اشتراک هم ثابت نیست.

حاضر شوند هرچند پیامبر در میان آنها نباشند. لذا تفاوتی بین زمان حضور و غیبت پیامبر نیست، و خصوصیت حضور ایشان دخیل در حکم نخواهد بود. در این موارد به کمک قاعده اشتراک، حکم لزوم حضور در نماز جمعه برای معدومین هم ثابت است.

بله در جایی که تشابه صنفی نیست و خصوصیت مشافهین زوال نداشته باشد، نمی‌توان به اطلاق تمسّک نمود، لذا با کمک قاعده اشتراک هم تکلیف برای معدومین ثابت نیست. به عنوان مثال اگر احتمال عقلائی باشد که در حکم فوق خصوصیت «حضور معصوم» دخیل است[1]، نمی‌شود با کمک قاعده اشتراک حکم لزوم حضور در نماز جمعه را برای معدومین ثابت کرد. زیرا در این صورت آیه شریفه دارای اطلاقی نیست، به سبب اینکه این قید مضمون التحقق است (در مواردی که قید مضمون التحقّق وجود دارد، نیاز به ذکر آن قید در لفظ نیست و در عین حال نمی‌توان به اطلاق تمسّک کرد)[2]. در نتیجه اگر خصوصیت صنفی قابل زوال باشد، ثمره ثابت نیست؛ امّا در جایی که خصوصیت صنفی در معرض زوال نباشد، ثمره ظاهر می‌شود.

این فرمایش مرحوم آخوند متین است[3].

الفصل التاسع: تعقّب العامّ بضمیر یرجع الی بعض الافراد

گاهی عامّی وجود دارد و بعد از آن ضمیری به بعض افراد عامّ برمی‌گردد، مانند «و المطلّقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ... و بعولتهنّ احقّ بردّهنّ»[4]. در این آیه شریفه کلمه «المطلّقات» ذکر شده است که دو ضمیر

---

۱. این خصوصیت زوال ندارد زیرا عصر حضور معصومین علیهم السلام در سال ۲۶۰ تمام شده است، در حالیکه مشافهین آیه شریفه همگی قبل از آن سال از دنیا رفته‌اند! لذا مشافهین در تمام زمان حیات خود، همگی در حضور معصوم بوده‌اند.

۲. کفایة الاصول، ص۲۳۱:«*و لا یذهب علیک أنه یمکن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدا له مما کان المشافهون واجدین له بإطلاق الخطاب إلیهم من دون التقیید به و کونهم کذلک لا یوجب صحة الإطلاق مع إرادة المقید معه فیما یمکن أن یتطرق الفقدان و إن صح فیما لا یتطرق إلیه ذلک و لیس المراد بالاتحاد فی الصنف إلا الاتحاد فیما اعتبر قیدا فی الأحکام لا الاتحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بین الأنام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الأیام و إلا لما ثبت بقاعدة الاشتراک للغائبین فضلا عن المعدومین حکم من الأحکام. و دلیل الاشتراک إنما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یکونوا مختصین بخصوص عنوان لو [لم] یکونوا معنونین به لشک فی شمولها لهم أیضا فلو لا الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاک العنوان فی الحکم لما أفاد دلیل الاشتراک و معه کان الحکم یعم غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا*».

۱. یعنی در تمام مواردی که تشابه صنفی نیست، ثمره وجود ندارد بلکه اگر خصوصیت هم در معرض زوال نباشد، ثمره ظاهر خواهد شد. پس در برخی موارد ثمره مورد قبول نیست یعنی در جایی که تشابه صنفی نباشد و خصوصیت در معرض زوال باشد. لذا فی الجمله ثمره مورد قبول است نه اینکه بالجمله ثمره باشد.

۲. سوره بقره(۲)، آیه ۲۲۸.

«بعولتهنّ» و «ردّهنّ» به عامّ برمی‌گردد. طلاق دارای دو قسم بائن و رجعی است، و «المطلّقات» در صدر آیه اطلاق دارد و شامل هر دو قسم مطلَّق می‌باشد («المطلّقات» جمع محلّی به «ال» است که نزد برخی عامّ است، و در نظر مختار مطلق است، امّا در این بحث تفاوتی بین عنوان عامّ و مطلق نیست). در ذیل آیه «بعولتهنّ احقّ بردهنّ» به این معنی است که شوهرها حقّ رجوع دارند و عده منتفی است، که فقط شامل مطلَّق رجعی است، زیرا در طلاق بائن حقّ رجوع نیست. پس ضمیر بازگشت به برخی افراد مرجع خود دارد. در این موارد دو اصل لفظی وجود دارند که هر دو باهم قابل اخذ نیستند. اصل اول «اصالة الاطلاق» (یا «اصالة العموم») است که دلالت دارد مراد اعمّ از مطلَّق بائن و رجعی است؛ و اصل دوم «اصالة عدم الاستخدام» است که دلالت دارد ضمیر به تمام افراد مرجع برمی‌گردد. اگر به «اصالة الاطلاق» تمسّک شود، موجب می‌شود ضمیر به برخی افراد عامّ برگردد که استخدام شده و اصل دوم کنار می‌رود. و اگر به «اصالة عدم الاستخدام» تمسّک شود، موجب می‌شود که صدر آیه عامّ نباشد و اصل اول کنار می‌رود. در این موارد چه باید کرد؟

در این مساله سه قول وجود دارد: مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند باید به «اصالة الاطلاق» تمسّک شود؛ محقّق خوئی فرموده‌اند باید به «اصالة عدم الاستخدام» تمسّک شود؛ و مرحوم آخوند فرموده‌اند به هیچیک از دو اصل نمی‌شود تمسّک نمود، و خطاب از این ناحیه (عموم یا اطلاق در ناحیه صدر) مجمل است؛

ج۱۱۷ ۹۵/۰۲/۱۹

نظر اول: عدم تقدّم یکی از دو اصل لفظی

مرحوم آخوند فرموده‌اند در این موارد، تمسّک به این دو اصل صحیح نیست. امّا به اصالة العموم نباید اخذ شود زیرا در کلام «ما یصلح للقرینیة» وجود دارد، پس ظهور در عموم منعقد نیست هرچند ظهور در خصوص هم ندارد. بله قدر متیقّن همان خصوص است امّا ظهوری در خصوص نیست. و امّا به اصل عدم استخدام نباید تمسّک شود زیرا اصول لفظیه مانند «اصالة العموم» و «اصالة الاطلاق» و «اصالة عدم الاستخدام» مختصّ به جایی است که مراد جدّی متکلم مشکوک باشد. به عنوان مثال اگر معلوم نباشد معنای حقیقی لفظ «اسد» اراده شده است یا معنای مجازی آن، در این صورت به «اصالة الحقیقة» اخذ شده و کلام متکلم حمل بر معنای حقیقی می‌شود. امّا در جایی که مراد جدّی معلوم است و شک در کیفیت استعمال وجود دارد، تمسّک به اصول لفظیه جائز نیست. به عنوان مثال اگر معلوم باشد مراد از لفظ «اسد» رجل شجاع است، و شک وجود داشته باشد این استعمال حقیقی است یا مجازی، در این صورت تمسّک به «اصالة الحقیقة» برای اثبات حقیقی بودن استعمال جائز نیست. زیرا عقلاء در محاورات خود اگر مراد متکلم معلوم نباشد، به این اصول لفظیه اخذ می‌کنند. پس اگر مراد متکلم معلوم

نباشد، به کمک اصل عدم استخدام مراد وی تشخیص داده می‌شود، امّا در بحث ما مراد متکلم معلوم است، و شک در استفاده متکلم از استخدام وجود دارد، نمی‌شود با کمک اصل عدم استخدام ثابت نمود متکلم از استخدام استفاده نکرده است. در نتیجه در این موارد اصل عدم استخدام هم جریان ندارد.

وقتی هیچ یک از دو اصل جاری نباشند، کلمه «المطلّقات» در صدر آیه شریفه مجمل شده، و ضمیر ذیل آیه شریفه نیز مجمل خواهد شد زیرا شک در استخدام در ضمیر وجود دارد. البته مراد متکلم از ضمیر واضح است زیرا طبق فرض مراد از «بعولتهن» شوهر زنانی است که مطلّق رجعی هستند، زیرا قدر متیقّن این است[1].

نظر دوم: تقدّم «اصالة العموم»

مرحوم میرزای نائینی فرموده‌اند در این موارد اصالة العموم جاری شده و اصالة عدم استخدام جاری نخواهد شد. در آیه شریفه اگر اصالة العموم جاری شود کلمه «المطلّقات» شامل مطلَّق رجعی و بائن خواهد شد. و در ضمیر (که مراد متکلم از آن معلوم است و کیفیت استعمال معلوم نیست) اصالة عدم الاستخدام جاری نیست. زیرا همانطور که مرحوم آخوند فرمودند مراد جدّی معلوم است و در جایی که شک در کیفیت استعمال باشد اصل لفظی جاری نیست. در نتیجه «اصالة العموم» جاری خواهد شد زیرا معارضی ندارد. تنها معارض اصالة العموم، اصل عدم استخدام بود که جاری نیست. در نتیجه اصالة العموم بلامعارض جاری است.

پس از صدر آیه معلوم شد که اطلاق اراده شده است. امّا نسبت به ذیل آیا استخدام واقع شده است؟ اگر ضمیر به تمام مطلّقات برگردد، هرچند در ذیل آیه شریفه حقّ رجوع برای تمام مطلّقات ثابت خواهد شد امّا به واسطه اخبار تخصیص خواهد خورد (زیرا اخبار دلالت دارند مطلَّق بائن رجوع ندارد)؛ اگر هم ضمیر به خصوص مطلّق رجعی برگردد، استخدام است. در هر دو صورت مراد جدّی معلوم است و در ذیل آیه شریفه خصوص مطلّق

---

۱. کفایة الاصول، ص۲۳۳:«*و التحقیق أن یقال إنه حیث دار الأمر بین التصرف فی العام بإرادة خصوص ما أرید من الضمیر الراجع إلیه أو التصرف فی ناحیة الضمیر إما بإرجاعه إلی بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلی تمامه مع التوسع فی الإسناد بإسناد الحکم المسند إلی البعض حقیقة و إلی الکل توسعا و تجوزا کانت أصالة الظهور فی طرف العام سالمة عنها فی جانب الضمیر و ذلک لأن المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا فی تعیین کیفیة الاستعمال و أنه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الکلمة أو الإسناد مع القطع بما یراد کما هو الحال فی ناحیة الضمیر. و بالجملة أصالة الظهور إنما یکون حجة فیما إذا شک فیما أرید لا فیما إذا شک فی أنه کیف أرید فافهم لکنه إذا انعقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعد ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا و إلا فیحکم علیه بالإجمال و یرجع إلی ما یقتضیه الأصول إلا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتی فیما إذا احتف بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی کما عن بعض الفحول*».

رجعی اراده شده است[۱]. امّا در دوران بین این صورت، اصلی وجود ندارد که بین استخدام و تخصیص یکی را ترجیح دهد. در نتیجه در هر دو صورت مطلّقات عامّ است، و ذیل ما یصلح للقرینیه نیست[۲].

اشکال نظر دوم: وجود «ما یصلح للقرینیه» در کلام

به نظر می‌رسد در این کلام مغالطه‌ای وجود دارد. زیرا استخدام خلاف اصل است و همین موجب خواهد شد که در ذیل آیه شریفه «ما یصلح للقرینیه» وجود داشته و عمومی برای صدر آیه منعقد نشود. برای رهایی از این خلاف اصل (استخدام خلاف اصل است) دو راه وجود دارد: اول تخصیص ذیل آیه توسط اخبار؛ و دوم سقوط اصالة العموم؛ پس اینگونه نیست که در هر صورت عموم صدر آیه شریفه حفظ شود.

بله اصالة العموم معارضی ندارد، و مرحوم آخوند هم ادّعای تعارض نکرده است، بلکه ایشان ادّعاد دارند که در ذیل آیه شریفه «ما یصلح للقرینیه» وجود دارد. ایشان جوابی از این اشکال نداده‌اند[۳]. پس ضمیر ممکن است استخدام باشد که خلاف ظاهر است، و ممکن است اصالة العموم جاری نباشد، در نتیجه ضمیر به لحاظ استخدام مجمل است.

---

۱. در صورت استخدام که ضمیر به خصوص مطلّقات رجعیه برگردد، واضح است که از ذیل فقط مطلّق رجعی اراده شده است. و در صورتی که ضمیر به تمام مطلّقات برگردد، از آنجایی که تخصیص کاشف از مراد جدّی است معلوم می‌شود که مراد جدّی همان مطلّقات رجعیه است.

۲. اجود التقریرات، ج۱، ص۴۹۳: «*(الثانی) انا و لو سلمنا کون العام المخصص مجازاً إلّا ان أصالة عدم الاستخدام انما تجری فیما إذا شک فی ما أرید بالضمیر بان یتردد امره بین ان یکون المراد به هو نفس ما أرید من مرجعه و ان یکون المراد به معنی آخر غیر ذلک المعنی سواء کان المعنیان کلاهما حقیقیین أم کان کلاهما مجازیین أم کان أحدهما حقیقیا و الآخر مجازیا و اما فیما إذا علم ما أرید بالضمیر و شک فی الاستخدام و عدمه لأجل الشک فیما أرید بالمرجع فلا مجال لجریان أصالة عدم الاستخدام أصلا و علی ذلک فیما ان المراد بالضمیر فی محل الکلام معلوم و انما الشک فیما أرید بمرجعه لا تجری أصالة عدم الاستخدام فی نفسها و لو مع قطع النّظر عن معارضتها بأصالة العموم*».

۱. مقرّر: به نظر می‌رسد مرحوم میرزا توجه به این اشکال داشته و از آن جواب داده‌اند: «*بقی الکلام فیما توهم من عدم جریان أصالة العموم فی المقام لتوهم انه من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیة (و التحقیق) فساد هذا التوهم لأن الملاک فی باب اکتناف الکلام بما یصلح القرینیة انما هو اشتمال الکلام علی لفظ مجمل من حیث المفهوم الأفرادی أو الترکیبی بحیث لو اتکل علیه المولی فی مقام بیان مراده لما کان مخلا بمراده کما فی لفظ الفساق الواقع فی قضیة أکرم العلماء الا فساقهم المردد امره بین ان یراد به خصوص مرتکبی الکبیرة و ان یراد به الأعم منهم و من مرتکبی الصغیرة و کما فی الاستثناء المتعقب لجمل متعددة المحتمل رجوعه إلی کلها و رجوعه إلی خصوص الأخیرة منها علی إشکال فی ذلک سیجیء بیانه عن قریب إن شاء اللّه تعالی. و اما فی المقام فلا ریب فی ان الجملة المشتملة علی الضمیر انما هی متکلفة ببیان حکم آخر غیر الحکم الّذی تکفلت ببیانه الجملة المشتملة علی العام فلو کان المولی أراد من العام خصوص بعض افراده و اتکل فی بیان ذلک علی العلم بإرادة ذلک الخاصّ فی الجملة الأخری لکان مخلا ببیانه و علیه فلا یصلح ذلک لکونه قرینة علی إرادة الخاصّ فتبقی أصالة العموم حینئذ بلا مزاحم*». أجود التقریرات، ج۱، ص۴۹۵.

نظر سوم: تقدّم «اصالة عدم الاستخدام»

محقّق خوئی فرموده است اصل عدم استخدام مقدّم است. یعنی از صدر آیه شریفه خصوص مطلّقات رجعیه اراده شده و ضمیر ذیل آیه شریفه هم به همان خصوص برمی‌گردد. زیرا عرف در محاورات عرفیه در این موارد اصل عدم استخدام را مقدّم می‌کند[1].

این استدلال فی نفسه قابل اشکال نیست زیرا در نهایت ممکن است گفته شود عرف چنین کاری نمی‌کند، که این ردّ کلام ایشان محسوب نخواهد شد. یعنی اگر هم شخصی در ارتکاز عرفی خود این امر را نیابد، ابطال دلیل ایشان نخواهد بود.

ایشان تبیینی برای این کار عرف نکرده‌اند، امّا ممکن است اینگونه کلام ایشان را توجیه نمود که استخدام بسیار غیر عرفی است. هرچند اراده خصوص از عامّ هم غیر عرفی است امّا استخدام غیر عرفی تر است. در چنین مواردی عرف حمل بر چیزی می کند که کمتر غیر عرفی باشد.

اشکال نظر سوم: وجود «ما یصلح للقرینیه»

هرچند در اصل فرمایش ایشان اشکال نیست امّا در کنار کلام ایشان نقاط قابل تأمّلی وجود دارد:

اول اینکه با قبول اینکه عرف در این موارد استخدام را قبول نمی‌کند، امّا ممکن است اصالة العموم را هم کنار نگذارد. یعنی ایشان علاوه بر ادّعای مذکور باید ادّعای دیگری نماید که عرف اصالة العموم را هم در این موارد ساقط می‌داند[2]. در نتیجه در عین حال که اصل عدم استخدام مقدم است، ممکن است اصالة العموم هم جاری شده امّا در ذیل آیه شریفه قائل به تخصیص شد. به عبارت دیگر مراد جدّی مطلّق رجعی است، که این با تخصیص هم می‌سازد.

دوم اینکه ایشان جواب اشکال مرحوم آخوند را نداده‌اند که اصول لفظیه در شک در کیفیت استعمال جاری نیست.

---

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۴۴۶: «*ولکنّ الظاهر بحسب ما هو المرتکز فی أذهان العرف فی أمثال المقام هو تقدیم أصالة عدم الاستخدام ورفع الید عن أصالة العموم، بل الأمر کذلک بنظرهم حتی فیما إذا دار الأمر بین رفع الید عن أصالة عدم الاستخدام ورفع الید عن ظهور اللفظ فی کون المعنی المراد به المعنی الحقیقی، یعنی یلزم فی مثل ذلک أیضاً رفع الید عن ظهور اللفظ فی إرادة المعنی الحقیقی وحمله علی إرادة المعنی المجازی، مثلًا فی مثل قولنا: رأیت أسداً وضربته یتعیّن حمله علی إرادة المعنی المجازی وهو الرجل الشجاع إذا علم أ نّه المراد بالضمیر الراجع إلیه*».

۱. مقرّر: با توجه کلام محقّق خوئی به نظر می‌رسد ایشان چنین ادّعایی نیز دارند، که کلام ایشان خواهد آمد.

و سوم اینکه اشکال اول مرحوم آخوند هم جواب داده نشد که در آیه شریفه «ما یصلح للقرینیه» وجود دارد. مرحوم آخوند ادّعای تعارض ندارند بلکه «ما یصلح للقرینیه» را ادّعا فرمودند[1].

ج۱۱۸ ۹۵/۰۲/۲۰

جمع بندی: عدم تقدّم یکی از دو اصل لفظی

با توجه به بررسی سه قول موجود در مسأله، نتیجه تبعیت از مرحوم آخوند خواهد شد. یعنی صدر آیه اجمال دارد که معلوم نیست خصوص رجعیه اراده شده است یا اعمّ از بائن، و در ذیل نیز هرچند مراد جدّی معلوم است که رجعیه است، امّا در کیفیت استعمال اجمال هست (وقوع یا عدم وقوع استخدام معلوم نیست).

پس به طور کلی در این بحث تابع مرحوم آخوند خواهیم بود، البته در مثال این بحث نکته‌ای وجود دارد که خواهد آمد.

تنبیهان

بعد از پایان بحث در فصل نهم نیاز است به دو امر تنبّه داده شود:

اول: حقیقت استخدام

در مورد حقیقت استخدام[2] بیانات مختلفی وجود دارد. از کلام محقّق خوئی استفاده می‌شود «استخدام یعنی ضمیر به بعض افراد مرجع برگردد»، به عنوان مثال در جمله «یجب اکرام العالم، و یجوز تقلیده» اگر در جمله اول تمام علماء و در جمله دوم برخی از علماء یعنی فقهاء مراد باشد، استخدام تحقّق یافته است. ازکلمات شهید صدر

---

۲. مقرّر: به نظر می‌رسد محقّق خوئی جواب اشکال اول و سوم را بعد از نقل کلام مرحوم نائینی داده‌اند:«*وأمّا ما أفاده (قدس سره) من أنّ المقام غیر داخل فی کبری احتفاف الکلام بما یصلح للقرینیة وإن کان تاماً کما عرفت تفصیله بشکل موسّع فی ضمن کلامه (قدس سره) إلّاأنّ هنا نکتة اخری وهی تمنع عن التمسک بأصالة العموم، وتلک النکتة هی التی أشرنا إلیها سابقاً من أنّ المرتکز العرفی فی أمثال المقام هو الأخذ بظهور الکلام فی اتحاد المراد من الضمیر مع ما یرجع إلیه ورفع الید عن ظهور العام فی العموم، یعنی أنّ ظهور الکلام فی الاتحاد یکون قرینةً عرفیةً لرفع الید عن أصالة العموم، إذ من الواضح أنّ أصالة العموم إنّما تکون متبعةً فیما لم تقم قرینة علی خلافها، ومع قیامها لا مجال لها*». محاضرات فی أصول الفقه، ج۴، ص۴۴۹. البته استاد دام ظلّه در جلسه بعد قبول نمودند که تأمّل سوم در کلام محقّق خوئی راه ندارد زیرا ایشان اصالة به العموم تمسّک نکرده‌اند تا نیاز باشد از وجود «ما یصلح للقرینیه» پاسخ دهند.

۱. جایگاه بحث از حقیقت استخدام در این بحث نیست، امّا از آنجایی که معلوم نیست فرصت دیگری برای بیان استخدام باشد (یعنی جایگاه واضحی در علم اصول ندارد)، در این بحث مطرح خواهد شد.

نیز استفاده می‌شود «الاستخدام هو رجوع الضمیر الی بعض مدلول مرجعه». به نظر می‌رسد این دو تعریف تامّ نیستند.

به هر حال برای توضیح استخدام نیاز است توضیح داده شود مرجع ضمیر در حقیقت چیست؟ به عنوان مثال در «رایت رجلا و اکرمته» مرجع ضمیر همین لفظ «رجل» است که تلفظ شده، یا معنای آن یا مفهوم آن یا مصداق آن؟ ابتدا به این سوال پاسخ داده و سپس حقیقت استخدام توضیح داده می‌شود:

حقیقت مرجع ضمیر

برای توضیح اینکه ضمیر به چه چیزی برمی‌گردد، نیاز است ابتدا دو مقدمه بیان شوند:

مقدمه اول: حقیقت ضمیر

به نظر ما ضمایر مانند اسم اشاره هستند یعنی ضمیر هم برای اشاره به کار می‌رود که مشار الیه آن همان مرجع است. البته پاره ای از ضمایر یعنی ضمایر خطاب و متکلم، نیاز به مرجع ندارند (بلکه مانند اسم اشاره عمل می‌کنند که اشاره به حاضر دارند). امّا با ضمایر غائب، به مرجع ضمیر اشاره می‌شود.

مقدمه دوم: محکی در الفاظ دارای وضع بالتسمیه

در هر کلام عناوین اسمی (یعنی الفاظی که وضع بالتسمیه دارند) اشاره به امری دارند که به آن «محکی» می‌گوییم. محکی می تواند افراد، یا مفهوم، یا معنی، یا فرد مردد، یا غیر آنها باشد.

نتیجه: ضمیر اشاره به محکی مرجع دارد

با توجه به دو مقدمه فوق، ضمیر اشاره به مرجع دارد. امّا اشاره به عنوان یا معنی یا مفهوم یا مصداق مرجع ندارد، بلکه اشاره دارد به محکی همان عنوان اسمی که مرجع ضمیر است. به عنوان مثال در جمله «الانسان یموت ثم یبعث»، ضمیر «هو» مستتر در «یبعث» اشاره به محکی لفظ «الانسان» دارد (که همان افراد انسان است). در نتیجه ضمیر غائب برای اشاره به محکی عنوان اسمی (مرجع خودش) وضع شده است.

استخدام ضمیر

با توجه به توضیحی که در مورد مرجع ضمیر داده شد، به توضیح استخدام ضمیر پرداخته می‌شود. اگر بین محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) و چیزی که ضمیر به لحاظ آن به مرجع برمی‌گردد، تفاوت وجود داشته باشد، «استخدام» محقّق است. البته استخدام انحایی دارد:

الف. گاهی با اینکه عنوان اسمی (مرجع ضمیر) دارای محکی است، امّا با ضمیر به محکی دیگری از آن اشاره می‌شود. به عنوان مثال در «الانسان نوع من انواع الحیوان و هو یموت» محکی «الانسان» در جمله اول همان معنی و طبیعت انسان است، در حالیکه ضمیر به اعتبار افراد به آن برمی‌گردد.

ب. گاهی محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) تمام افراد است، امّا ضمیر به لحاظ برخی افراد به آن برمی‌گردد. این نوع از استخدام رائج تر و عرفی تر است. به عنوان مثال در «یجب اکرام العلماء و یجوز تقلیدهم» محکی علماء در جمله اول تمام افراد است، امّا ضمیر جمله دوم به لحاظ برخی افراد به آن برمی‌گردد (یعنی به علمای فقیه برمی‌گردد).

ج. گاهی محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) یک فرد است در حالیکه ضمیر به لحاظ فرد دیگر به آن برمی‌گردد. این قسم از استخدام غیر عرفی تر و دورتر از ذهن است. به عنوان مثال در «رایت رجلا و اکرمته» که محکی «رجل» در جمله اول زید است، در حالیکه ضمیر جمله دوم به لحاظ «عمرو» به آن برمی‌گردد.

د. گاهی در مشترک لفظی، محکی عنوان اسمی (مرجع ضمیر) یک معنای لفظ است، امّا ضمیر به لحاظ معنای دیگر به آن برمی‌گردد. این قسم از استخدام از قسم قبل هم غیر عرفی تر است. به عنوان مثال در «اشتریت عینا و اعطیته للفقیر» که محکی «عین» در جمله اول طلا است در حالیکه ضمیر در جمله دوم به لحاظ معنای دیگر «عین» یعنی نقره به آن برمی‌گردد.

بررسی نظر محقّق خوئی و شهید صدر

به نظر می‌رسد محقق خوئی به قسم رائج (قسم دوم استخدام) نظر داشته‌اند، لذا تعریف ایشان فقط شامل آن قسم است.

و امّا در کلام شهید صدر دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه مراد ایشان از «بعض مدلوله» همان مدلول تصوری باشد. در این صورت اشکال واضحی در کلام ایشان هست که در «اکرم العالم و قلّده»، مدلول عالم در جمله اول همان تصور عالم است، در حالیکه معنی ندارد ضیمر به بعض آن تصور برگردد؛ احتمال دوم در کلام ایشان این است که مراد مدلول تصدیقی باشد. در این صورت کلام ایشان به کلام محقق خوئی برمی‌گردد، زیرا

مدلول تصدیقی در کلام به معنای افراد به حمل شائع به کار می‌رود. لذا همان اشکال (که فقط یک قسم از اقسام استخدام بیان شده است) در کلام ایشان هم خواهد آمد.

دوم: معنای آیه شریفه

به نظر می‌رسد در خصوص این آیه شریفه دو احتمال وجود دارد. البته احتمالات دیگری هم وجود دارد امّا این دو احتمال قریب است:

احتمال اول اینکه (با توجه به نظر مختار) در صدر آیه «المطلّقات» مجمل می‌شود یعنی ممکن است عامّ یا خصوص رجعیات باشد. در ذیل نیز هرچند مراد جدّی از ضمیر همان رجعیات است، امّا از نظر کیفیت استعمال مجمل است.

احتمال دوم اینکه در صدر آیه شریفه مراد از «مطلّقات» عموم است، و در ذیل نیز مراد از ضمیر همان عموم است. امّا مراد از «بعولتهنّ» شوهر بالفعل است که در طلاق بائن شوهر بالفعل وجود ندارد، زیرا «بعل» به معنای متکفل و سرپرست است (دقّت شود در آیه شریفه نامی از «زوج» نیست بلکه «بعل» آمده است). در نتیجه معنای آیه شریفه اینگونه است که هر مطلّقه ای وجوب عده دارد امّا هر شوهری حقّ رجوع دارد که شوهر فقط در مطلّقات رجعی وجود دارد. نظیر «اکرم العلماء و اولادهم» که ضمیر به همه علماء برمی‌گردد امّا در خارج فقط نصف علماء دارای فرزند هستند. در بحث ما هم هرچند ضمیر به همه مطلّقات برمی‌گردد امّا فقط مطلّقات رجعی دارای شوهر هستند. زیرا با وجود اینکه صیغه طلاق جاری شده است، امّا بینونت بعد از اتمام عدّه حاصل می‌شود. شاهد اینکه در طلاق رجعی باید شوهر نفقه دهد، امّا در طلاق بائن وجوب نفقه نیست. و یا در طلاق رجعی التذاذات جائز است امّا در طلاق بائن جائز نیست. با این احتمال هر دو اصل لفظی (اصالة العموم و اصالة عدم الاستخدام) جاری شده‌اند.

ج۱۱۹ ۹۵/۰۲/۲۱

الفصل العاشر: تخصیص العامّ بالمفهوم

گاهی خطاب عامّی منطوق است، و خطاب خاصّی وجود دارد که رابطه مفهوم آن با خطاب قبل، عموم و خصوص مطلق است[۱]. بحث در این است که آیا در این صورت تخصیص محقّق می‌شود؟ به عنوان مثال «اکرم کل فقیر» عامّ است، و خطاب دوم «اکرم الفقیر ان کان عادلاً» می‌باشد. منطوق دلیل دوم دلالت بر اکرام فقیر عادل

۱. این بحث بنابر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم باشد.

دارد، و مفهوم آن دلالت بر عدم اکرام فقیر فاسق دارد. خطاب اول که عامّ است با منطوق خطاب دوم تنافی ندارد، بلکه با مفهوم خطاب دوم تنافی دارد. آیا مفهوم خطاب دوم موجب تخصیص خطاب عامّ است؟

در این مسأله چندین قول است که عمده دو قول تخصیص و عدم تخصیص است[1].

قول اول: عدم تخصیص

نظر اول این است که مفهوم نمی‌تواند موجب تخصیص منطوق شود، یعنی در این موارد خطاب عامّ بر مفهوم مقدّم است. پس مفهوم الغاء شده و تمسّک به خطاب عامّ می‌شود، که در مثال مذکور فقیر فاسق هم واجب الاکرام خواهد بود.

این قول نسبت به برخی قدماء داده شده است، امّا قول غیر مشهوری است. دلیل تقدّم خطاب عامّ این است که دلالت خطاب عامّ بر عموم «بالمنطوق»، و دلالت خطاب خاصّ «بالمفهوم» است. ظهوری منطوقی اقوی از ظهوری مفهومی است. در نتیجه ظهور عامّ اقوی است. با ضمیمه این کبری که در تعارض بین ظاهر با نصّ یا اظهر، ظاهر کنار گذاشته می‌شود، نتیجه تقدّم خطاب عامّ بر خاصّ خواهد شد.

اشکال قول اول: عدم تقدّم اظهر یا نصّ بر ظاهر

تنها اشکال این بیان، یک اشکال مبنایی است. در بحث تعارض ادلّه در جمع عرفی خواهد آمد که تقدّم نصّ یا اظهر بر ظاهر مورد قبول نیست. اگر هم خطاب خاصّ بر خطاب عامّ مقدّم است از باب قرینیت است، نه اینکه اظهریت موجب تقدّم شود[2].

قرینه گاهی شخصی و گاهی عرفی یا نوعی است. در باب محاورات عرفیه، عموم و خصوص امری متعارف است. یعنی در مواردی سخن به نحو عموم می آید در حالیکه قصد جدّی عموم نبوده، و خاصّ بعد از آن ذکر می‌شود. این روش متعارف، قرینه است بر این که اگر یک خطاب عامّ و یک خطاب خاصّ باشد، خطاب خاصّ مقدم شود. به عبارت دیگر این روش مباحثه و بحث است که ابتدا قاعده‌ای کلی بیان شده، سپس استثنای آن گفته شود. در تعلیم هم اینگونه است در حالیکه معلّم از ابتدا استثناء را می‌داند، مانند اینکه گفته شود از تمام کتاب

---

۲. زیرا اقوال دیگر تفصیل در این مسأله نیست، بلکه به لحاظ امر دیگری تفصیل داده شده است. به عنوان مثال یک قول تفصیل است بین اینکه دلالت خطاب خاصّ بالوضع باشد یا بالاطلاق باشد، که این ربطی به اصل بحث ندارد.

۱. یعنی اصل اینکه مدلول منطوقی اقوی از مدلول مفهومی است مورد قبول است. زیرا با مبنای مختار در بحث مفهوم، واضح است که مفهوم مدلول کلام نیست بلکه مدلول تکلم است، لذا ضعیف تر از منطوق است (زیرا فعل از کلام مبهم تر است). با مبنای مشهور نیز مفهوم مدلول التزامی است، که ضعیف تر از مدلول منطوقی خواهد بود.

امتحان گرفته می‌شود و در مدت نزدیک امتحان گفته شود از جلد دوم کتاب امتحان گرفته می‌شود! این روش در این مورد دارای این حکمت است که کل کتاب خوانده شود. لذا در مواردی از این روش استفاده می‌شود، امّا در تمام موارد بیان عامّ و سپس خاصّ عرفی نیست، مانند اینکه گفته شود «تمام روزهای ماه رمضان روزه گرفتم» و سپس گفته شود «پنج روز از ماه رمضان روزه نگرفته‌ام»، که خطاب دوم تکذیب خطاب اول است[۱].

به هر حال در مواردی که قرینه عرفیه وجود دارد، خطاب خاصّ از باب قرینیت بر عامّ مقدّم می‌شود. زیرا در باب محاورات باید به روش عرفی سخن گفته شود، و در این صورت کلام فهمیده شده و متکلم مورد مذمّت نخواهد بود. امّا اگر هر کس روش خود را به کار ببرد (از قرائن شخصیه استفاده کند)، تفهیم و تفهّم محقّق نخواهد شد. پس باید وحدت رویه باشد تا اختلال نظام تفهیم و تفهّم نشود.

قول دوم: تخصیص

در مقابل قول اول برخی قائل به جواز تخصیص خطاب عامّ توسط مفهوم شده‌اند. زیرا در بحث مذکور، سه دلالت وجود دارد: مدلول عامّ؛ و مدلول منطوقی خاصّ؛ و مدلول مفهومی خاصّ؛ در بین این سه مدلول، تعارض فقط بین دو مدلول عامّ و مدلول مفهومی خاصّ می‌باشد. یعنی مدلول منطوقی خاصّ طرف تعارض نیست. در این صورت اگر خطاب عامّ مقدّم شود و مفهوم خاصّ را ساقط کند، باید منطوق خاصّ نیز ساقط شود. زیرا مفهوم مدلول تبعی است (یعنی سعه و ضیق مفهوم وابسته به منطوق است)، و برای سقوط مفهوم باید منطوق ساقط شود. این در حالی است که منطوق خطاب خاصّ طرف تعارض نیست، پس دلیلی برای سقوط منطوق خطاب خاصّ نیست. وقتی تقدّم خطاب عامّ ممکن نیست، باید مفهوم مقدّم شده و خطاب عامّ را تخصیص بزند.

اشکال قول دوم: سرایت تعارض به منطوق خاصّ

به نظر می‌رسد دلیل مذکور تمام نیست. زیرا اگر منطوق تعارض نداشته و طرف تعارض نباشد، مفهوم هم تعارضی نخواهد داشت. در بحث مفهوم گفته شده کلامی دارای مفهوم است که منطوق آن دلالت بر علّیت انحصاری داشته باشد. در مثال مذکور باید منطوق خطاب خاصّ دلالت بر علیّت انحصاری عدالت برای وجوب اکرام داشته باشد، تا خطاب خاصّ دلالت بر مفهوم نماید. در این صورت منطوق خطاب خاصّ (اینکه عدالت علت منحصره وجوب اکرام است)، با اطلاق خطاب عامّ (وجوب اکرام فقیر چه فاسق باشد چه عادل باشد)، تعارض دارند. یعنی

۲. به هر حال در جایی که نکته‌ای وجود دارد، بیان عامّ و سپس خاصّ آن، عرفی است. در خطابات تبلیغی نوعاً این نکته وجود دارد و تخصیص متعارف است.

منشأ تعارض مفهوم خاصّ با عامّ، همان منطوق خاصّ است. در نتیجه منطوق خاصّ هم طرف تعارض است، لذا سقوط منطوق خاصّ در تعارض ممکن است.

علاوه بر اینکه وقتی تقدّم عامّ دارای محذوری باشد، نتیجه‌اش تقدیم خاصّ نیست. زیرا ممکن است هر دو با هم تعارض کرده و تساقط نمایند.

نظر مختار: تخصیص به دلیل قرینیت

به نظر می‌رسد در این موارد تخصیص منطوق خطاب عامّ توسط مفهوم خطاب خاصّ نیز ممکن است. وجه تقدیم مفهوم خطاب خاصّ بر خطاب عامّ، همان قرینیت عرفیه است. یعنی در محاورات یک روش وجود دارد که خطاب خاصّ بر خطاب عامّ مقدّم می‌شود.

الفصل الحادی عشر: تعقّب الاستثناء لجمل متعدّدة

اگر چند جمله وجود داشته، و بعد از آنها استثنائی ذکر شود، آیا این استثناء از جمله اخیر است یا از تمام جملات استثناء شده است؟ این بحث، صغروی است که در این موارد ظهور در چه چیزی دارد، به عنوان مثال در جمله «اکرم الهاشمیین و اکرم الشیوخ و اکرم العلماء الّا الفسّاق» آیا فقط از جمله اخیر استثناء شده است یا از تمام جملات استثناء شده است؟

اقول در مسأله

در این مسأله چهار قول وجود دارد: اول اینکه ظهور در این دارد که استثناء از جمله اخیر است؛ دوم اینکه ظهور در این دارد که استثناء از تمام جملات است؛ سوم اینکه ظهوری در هیچیک ندارد لذا مجمل است، هرچند قدر متیقّن استثنای جمله اخیر است؛ چهارم قول به تفصیل است که بین متأخّرین معروف است.

ج۱۲۰ ۹۵/۰۲/۲۲

اگر چهار عنوان مطلق یا عامّ باشد که بعد از آنها استثنایی ذکر شده است، آیا استثناء از عنوان اخیر است یا تمام عناوین؟ قول چهارم یعنی قول مشهور بین متاخّرین تفصیل است:

گاهی دو عنوان مذکور در دو جمله از نظر موضوع و محمول متفاوت هستند، مانند «اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا الفساق»[۱]. در این صورت ظهور کلام در استثناء از عنوان اخیر است. یعنی در مثال مذکور فقط از شیوخ استثناء شده، و شیوخ فاسق وجوب اکرام ندارند، امّا علمای فاسق هم وجوب اکرام دارند.

گاهی دو عنوان مذکور در دو جمله از نظر محمول یا موضوع تفاوتی ندارند، که در این صورت ظاهر کلام استثنای از تمام عناوین است. در این حالت تفاوتی نیست که موضوع در دو جمله واحد و محمول در آنها متفاوت باشند مانند «اکرم العلماء و قلّدهم الا الفساق»، و یا موضوع در دو جمله، متعدّد و محمول در آنها واحد باشد مانند «اکرم العلماء و الشیوخ الا الفساق»، یعنی در هر دو حالت استثناء از تمام عناوین است.

دلیل قول به تفصیل

مرحوم شهید صدر قول به تفصیل را قبول نموده و وجهی برای آن بیان نموده‌اند. ایشان ابتدا برای صورت اول که از نظر موضوع و محمول تفاوت وجود دارد، و سپس برای صورتی که از نظر موضوع واحد و محمول مختلف است، و در آخر هم برای صورتی که محمول واحد و موضوع متفاوت است، استدلال نموده‌اند:

صورت اول: موضوع متعدّد و محمول معتدّد

ایشان فرموده است در جمله «اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا الفساق» که از نظر موضوع و محمول متفاوت هستند، با استفاده از یک نکته ثبوتی و یک نکته اثباتی، مدّعا ثابت است. در نظر ایشان تمام حروف وضع برای نسبت شده است. حروف استثناء برای نسبت اخراجیه وضع شده است. در جمله مذکور یک نسبت استثنائیه وجود دارد. زیرا اگر دو نسبت استثنائیه باشد، استعمال حروف استثناء در اکثر از معنی واحد خواهد شد که ممکن نیست. پس یک استثناء وجود دارد. در صورتی که این استثناء از هر دو جمله باشد یعنی «الّا» در جامع بین نسبت استثنائیه از علماء و نسبت استثنائیه از شیوخ استعمال شده باشد، محال است زیرا نسبت دائماً جزئی است و جامع

۱. در این دو جمله واضح است که موضوع مذکور در دو جمله یعنی علماء و شیوخ متفاوت هستند، و محمول در آنها نیز متفاوت است زیرا هرچند به لحاظ ذات هردو وجوب اکرام هستند، امّا وجوب اکرام در جمله اول غیر از وجوب اکرام در جمله دوم است. یعنی در صورتی محمول در دو جمله واحد است که یک وجوب اکرام برای هر دو باشد مانند «اکرم العلماء و الشیوخ».

ندارد (اگر «الّا» به معنای جامع باشد، معنایش اسمی خواهد بود). اگر هم جامع در ناحیه مستثنی منه لحاظ شود، یعنی یک استثناء از جامع بین علماء و شیوخ باشد، جواب این است که در کلام چنین جامعی اعتبار نشده است[1].

در نتیجه اولاً یک استثنای واحد در کلام وجود دارد؛ و ثانیاً از یکی از دو عنوان قبل استثناء شده است (نه از هر دو عنوان)؛ سوال این است که از کدام عنوان استثناء شده است؟ ظهور کلام در استثناء از عنوان دوم است زیرا این استثناء جزء جمله دوم است نه جمله اول. به عبارت دیگر بسیار خلاف ظاهر است که استثناء فقط از عنوان اول باشد امّا بعد از عنوان دوم ذکر شود[2].

اشکال: ظهور کلام در استثناء از عنوان اخیر

در مقدمات فرمایش ایشان مباحث مبنایی وجود دارد. مبانی ایشان مورد قبول نیست زیرا معانی حرفیه، وضع برای نسبت نشده‌اند، و نسبت اخراجیه در عالم واقع وجود ندارد.

با غضّ نظر از مباحث مبنایی هم کلام ایشان تمام نیست. در ناحیه مستثنی همیشه یک ضمیر وجود دارد که گاهی مذکور و گاهی مقدّر است[3]. با توجه به این نکته سوال این است که آیا مرجع این ضمیر فقط علماء، یا فقط شیوخ، و یا هر دو است؟ از نظر ثبوتی هر سه صورت ممکن است، امّا سوال این است که ظاهر کلام در کدام است؟

به نظر می‌رسد وجود استثناء به عنوان جزئی از جمله دوم، قرینه‌ای است که موجب ظهور کلام در استثناء از عنوان دوم می‌شود. پس در چنین مواردی ظهور کلام در استثناء از جمله اخیر است (نه اینکه کلام مجمل شده

---

۱. نکته ثبوتی ایشان در دو جا استفاده شده است یعنی اول در اینکه استعمال لفظ در اکثر از معنی محال است؛ و دوم اینکه محال است حرف در معنایی جامع بین دو نسبت استثنائیه استعمال شود. و نکته اثباتی فقط در این جا است که خلاف ظاهر است که جامع دو عنوان مستثنی منه باشد.

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۹۴:«*امّا فی الموضع الأول: فلأنَّ رجوع الاستثناء إلی الجمیع امّا أنْ یکون علی أساس رجوعه إلی کل واحدة من تلک الجمل مستقلًا و هذا یستلزم محذور استعمال أداة الاستثناء الموضوعة للنسبة الاستثنائیة الإخراجیة فی أکثر من معنی فانَّ کل نسبة استثنائیة بلحاظ کل واحد من تلک الجمل یشکل معنی مستقلًا لا محالة، و اما أنْ یکون علی أساس استعماله فی جامع الاستثناء و هذا أیضاً غیر معقول علی ضوء ما تقدم من جزئیة معانی الحروف و أدواتها و التی منها أداة الاستثناء، لا بمعنی الجزئیة الخارجیة أو الذهنیة بل بمعنی الجزئیة الطرفیة و هی النسبة المتقومة و المتشخصة بأطرافها و لا جامع ذاتی لها، و امّا أنْ یکون علی أساس استعماله فی نسبة إخراجیة واحدة عن مجموع ما تقدم من الموضوعات فی الجمل المتعددة بعد توحیدها اعتباراً، و هذا و إنْ کان معقولًا و لا محذور فیه ثبوتاً إلّا انه خلاف الظاهر إثباتاً حیث یکون بحاجة إلی عنایة التوحید الاعتباری بین موضوعات تلک الجمل و مقتضی الإطلاق عدمها*».

۱. ضمیر مذکور مانند «اکرم العلماء الّا فسّاقهم»، و گاهی به جای ضمیر از «ال» استفاده می‌شود مانند «اکرم العلماء الّا الفسّاق». ضمیر مقدّر نیز مانند «جاء القوم الا زیداً» که «منهم» در تقدیر است.

و قدر متیقّن جمله اخیر باشد[1]. امّا این فقط ظهور کلام است و از نظر ثبوتی ممکن است از هر دو عنوان استثناء شود لذا اگر قرینه‌ای در کلام باشد که استثناء از هر دو جمله است، ظاهر کلام استثنای از هر دو خواهد شد.

ج۱۲۱ ۹۵/۰۲/۲۵

صورت دوم: موضوع واحد و محمول متفاوت

گاهی موضوع واحد و محمول متعدّد است، مانند «اکرم العلماء و قلّدهم الا الفسّاق» که موضوع در هر دو قضیه همان «علماء» است، و محمول در جمله اول «اکرام» و در جمله دوم «تقلید» است. به نظر مشهور در این صورت، استثناء، از جمیع عناوین قبل است. یعنی نه اکرام و نه تقلید عالم فاسق جائز نیست.

شهید صدر برای این قول مشهور وجهی ذکر نموده‌اند. ایشان فرموده‌اند ضمیر برای اشاره به صورت ذهنیه به کار می‌رود. اگر استثناء فقط از عنوان دوم باشد، باید ضمیر برای اشاره به کار نرفته باشد، بلکه مستقلاً به کار رفته باشد. زیرا در جمله دوم موضوع نیست و ضمیر در جمله دوم اشاره به موضوع جمله اول یعنی علماء است. پس وقتی استثناء از علماء شود باید از هر دو عنوان استثناء شده باشد. امّا اگر فقط از جمله دوم استثناء شده باشد، باید جمله دوم هم موضوع مستقلّ داشته باشد، در حالیکه ضمیر عنوان مشیر است و عنوان مستقل نیست[2].

اشکال: امکان ثبوتی استثنای از یک عنوان به لحاظ یکی از دو حکم

ابتدا نکته‌ای در این وجه شهید صدر تذکر داده شده، و سپس به نقد کلام ایشان پرداخته می‌شود. همانطور که گفته شد ضمیر برای اشاره به محکی عنوان مرجعش وضع شده است. امّا در نظر شهید صدر ضمایر به صور ذهنیه مرجع ضمیر، اشاره دارند. در مثال فوق ضمیر «هم» اشاره به صورت ذهنیه «علماء» خواهد داشت. واضح است که نباید مراد خودِ صورت ذهنیه باشد زیرا تقلید صورت ذهنیه بی معنی است. تقلید افراد عالم معنی‌دار خواهد بود، لذا اگر مراد شهید صدر «الصورة الذهنية بما هی محکیّة» باشد تا ضمیر به محکی برگردد، صحیح است. در غیر این صورت کلام ایشان دارای اشکال مبنایی خواهد بود.

---

۲. قدر متیقّن استثنای از عنوان اخیر است زیرا به لحاظ محاوره‌ای احتمال ندارد استثناء فقط از عنوان اول باشد. یعنی دو احتمال وجود دارد که به جمله دوم یا به تمام جملات برگردد، که در هر صورت از جمله اخیر هم استثناء محقّق شده است.

۳. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۹۵:«*و امّا الموضع الثانی: فلأنَّ رجوع الاستثناء فیه إلی الأخیرة بالخصوص یستلزم أنْ یکون الضمیر قد استعمل فی تکرار الموضوع و إعطاء صورة مستقلة جدیدة له و قد تقدم انَّ هذا خلاف وضع الضمیر فانه لمجرد الإشارة إلی الصورة الذهنیة الأولی المعطاة بالمرجع فلا محالة یرجع الاستثناء إلیه و بذلک یتخصص الجمیع*».

با غضّ نظر از این نکته، این فرمایش تمام نیست. زیرا استثناء همان اخراج یک فرد یا یک عنوان از موضوعی به لحاظ حکم آن موضوع است. در جمله فوق فقط یک موضوع یعنی «علماء» وجود دارد، که فسّاق از تحت آن خارج شده‌اند. خروج فسّاق از تحت علماء ممکن است به لحاظ یک حکم یا هر دو حکم باشد. به عبارت دیگر ممکن است فسّاق علماء یک حکم را نداشته و یا هر دو حکم را نداشته باشند. امّا ظهور چنین کلامی در این است که خروج استثناء از موضوع به لحاظ هر دو حکم باشد. زیرا هرگاه استثناء در جمله مستقل نباشد (یعنی در جمله‌ای نباشد که موضوع مستقل یعنی غیر ضمیری دارد)، نمی‌تواند به لحاظ حکم دوم باشد. به عبارت دیگر اهل عرف در محاوره اگر بخواهد بگوید نه اکرام واجب است و نه تقلید از این صیاغت استفاده می‌کند، به خلاف جایی که فقط از جمله دوم استثناء شود که دو جمله را تفکیک می‌کند مانند «اکرم العلماء و قلّد العلماء الا الفساق».

لذا مدّعای ایشان مورد قبول است، امّا وجه ایشان مورد قبول نیست. زیرا همانطور که بیان شد ممکن است ضمیر در اشاره به کار رود، در عین حال از یک حکم استثناء شود. یعنی در این صورت هم، فسّاق از علماء استثناء شده است امّا به لحاظ یک حکم موضوع نه به لحاظ هر دو حکم. البته استثنای به لحاظ یک حکم موضوع خلاف ظاهر است امّا محذور ثبوتی ندارد.

صورت سوم: محمول واحد و موضوع متعدّد

گاهی موضوع متعدّد و محمول واحد است، مانند «اکرم العلماء و الشیوخ الا الفسّاق». در این صورت نیز مشهور قائل به استثناء از جمیع عناوین قبل می‌باشند.

شهید صدر برای این صورت نیز وجهی ذکر فرموده‌اند. ایشان فرموده است یک محمول نمی‌تواند دارای دو موضوع باشد. در صورت سوم که یک محمول وجود دارد باید موضوع هم واحد باشد، لذا متکلم یک وحدت اعتبار کرده است و از آن مجموعه یک استثناء شده است. یعنی علماء و شیوخ یک مجموعه واحد در نظر گرفته شده، سپس از آن استثناء شده است. مستثنی منه فقط علماء، یا فقط شیوخ، نیست بلکه مجموعه آنهاست. پس استثناء به همه عناوین قبل برمی‌گردد. ظهور این کلام اشاره به امری ثبوتی است نه اثباتی، زیرا از اینکه محمول واحد باید موضوع واحد داشته باشد، استفاده شده است. به عبارت دیگر ایشان شیوخ را جزء موضوع می‌داند

مانند «اکرم العلماء الا الفسّاق» که هرچند علماء ممکن است مرد یا زن باشند، امّا اشتباه است که استثناء فقط از علمای مرد باشد. زیرا موضوع علماء است نه علمای مرد، پس استثناء از علمای مرد غلط است[۱].

اشکال: محذور اثباتی است نه ثبوتی

به نظر می‌رسد این کلام هم صحیح نیست، و محذور در رجوع استثناء به عنوان اخیر، فقط اثباتی است و محذور ثبوتی وجود ندارد. یعنی ممکن است استثناء فقط به عنوان اخیر برگردد.

ممکن است ذهن ایشان معطوف این نکته بوده است که هر قضیه متقوم به سه جزء است. اگر در قضیه یک محمول باشد ممکن نیست دو نسبت در قضیه معقوله در ذهن موجود باشد، و اگر دو موضوع باشد نیز باید دو نسبت باشد. ایشان برای دفع این محذور موضوع را واحد نموده است. البته متفطن این اشکال نیز بوده و از آن پاسخ داده‌اند که ممکن نیست محمول‌ها را به صورت واحد اعتبار کرد (اشکال این است که یک راه حلّ این محذور اعتبار وحدت در ناحیه موضوع است، امّا راه دیگر اعتبار وحدت در ناحیه محمول است، یعنی واو در قوه تکرار است، لذا یک محمول در تقدیر است). پاسخ ایشان این است که نسبت نمی‌تواند طرف تقدیری داشته باشد، زیرا در ذهن باید هر دو طرف بالفعل موجود باشند تا نسبت برقرار شود. لذا چون محمول بالفعل واحد است، باید درناحیه موضوع اعتبار وحد شود.

امّا این کلام تمام نیست، زیرا چنین نسبتی در قضیه معقوله در ذهن وجود ندارد تا نیاز به دو طرف بالفعل داشته باشد! به عبارت دیگر کلام ایشان مبتنی بر این است که یکی از اجزای قضیه معقوله نسبت باشد که همیشه متقوم به دو طرف است. امّا این مبنای ایشان مورد قبول نیست زیرا نسبتی وجود ندارد. در نیتجه ممکن است استثناء فقط از عنوان اخیر باشد و محذور نسبت بدون دو طرف بالفعل، مدفوع است.

البته وجه ایشان مردود است، امّا مدّعای ایشان مورد قبول است، زیرا ظهور کلام در این است که استثناء به هر دو برگردد. اهل عرف در محاوره هرگاه یک جمله آورده و استثناء ذکر نمایند، ظهور کلام در استثنای از جمیع عناوین است. اگر مراد استثنای از عنوان اخیر باشد، باید در دو جمله مطرح شده و استثناء در جمله دوم مطرح شود.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۳، ص۳۹۵:«*و امّا الموضع الثالث: فتخریج رجوع الاستثناء فیه إلی الجمیع یظهر بملاحظة ما قلناه فی الموضع الأول فانَّ تعدد الموضوعات مع کون المحمول واحداً لا یکون فی نفسه إلّا فی طول توحید اعتباری فیما بینها لیکون ذلک الأمر الواحد هو طرف النسبة فی الجملة و معه یکون رجوع الاستثناء إلیه أیضاً و إلّا لزم إلغاء تلک الوحدة الملحوظة و هو بحاجة إلی قرینة و عنایة .... و لکن الصحیح مع ذلک الرجوع إلی الجمیع بنکتة انَّ العطف و إنْ کان فی قوة التکرار إلّا انه لا یعطی المعنی المکرر صریحاً بل تقدیراً فیکون رجوع الاستثناء إلی الأخیر أیضاً تقدیریاً فلو أُرید إرجاعه إلیه بالخصوص کان خلاف التقدیریة المذکورة*».

ج۱۲۲ ۹۵/۰۲/۲۶

الفصل الثانی عشر: تخصیص الکتاب بالخبر الواحد

آیا ممکن است عمومات قرآن توسط خبر واحد تخصیص زده شود؟ به عامّه نسبت داده شده که این تخصیص را جائز ندانسته‌اند، و به مشهور خاصّه نسبت جواز اینچنین تخصیصی داده شده است. گویا در بین خاصّة مخالفی نیست و تمام کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند، تخصیص کتاب توسط آن را هم قبول داشته‌اند. به عنوان مثال در کتاب این آیه شریفه «المطلّقات یتربصن» وارد شده است، و در خبر واحدی وارد شده است که زن یائسه عدّه ندارد. به نظر مشهور در این صورت از عموم مذکور در کتاب رفع ید می‌شود. شبهات عدیده در جواز این تخصیص وارد شده است، که عمده دو شبهه است:

شبهه اول: رفع ید از دلیل قطعی به سبب دلیل ظنّی

شبهه اول این است که کتاب قطعی الصدور است، امّا خبر واحد ظنّی الصدور است. پس نباید از قطعی الصدور رفع ید شده، و به ظنّی الصدور اخذ شود! یعنی نباید کلامی که قطعاً کلام خداوند است را کنار زد به سبب کلامی که احتمال دارد کلام معصوم علیه السلام باشد.

جواب: ظنّی بودن دلالت کتاب

اگر شبهه به این نحوه مطرح شود، همان جواب مشهور صحیح است. مشهور جواب داده‌اند که هرچند سند کتاب قطعی است امّا دلالت کتاب ظنّی است. در واقع تعارض بین دو ظنّ است زیرا نتیجه تابع اخسّ مقدمات است. پس «المطلّقات یتربصن» دلالت ظنّی دارد، و خبر واحد هم دلالت ظنّی دارد، که در تعارض دو ظنّ باید دلیل خاصّ بر عامّ مقدم شود.

شبهه دوم: روایات دالّة بر بطلان خبر مخالف کتاب

شبهه دوم از شبهه اول مهمّ تر است. در روایات کثیری وارد شده است که کلام ائمه علیهم السلام باید به کتاب عرضه شود. اگر خبر ائمه علیهم السلام مخالف کتاب باشد، زخرف و باطل بوده و باید کناز زده شود. این یک ضابطه برای حجّیت کلام آنهاست.

در مثال فوق روایت خاصّ دلالت دارد مطلّقه یائسه عدّه ندارد که این روایت باید بر کتاب عرضه شود. وقتی در کتاب «المطلّقات یتربصن» دلالت بر وجوب عدّه بر تمام مطلّقات دارد، پس این روایت مخالف کتاب خواهد بود. لذا این روایت حجّت نبوده و از اعتبار ساقط است. در این صورت به عموم کتاب اخذ می‌شود که دلالت دارد زن یائسه هم باید سه طهر عدّه نگه دارد.

جواب اول: خبر خاصّ، مخالف نیست

جوابی بین متأخّرین معروف شده است که اگر نسبت بین کتاب با خبری، عموم و خصوص مطلق باشد، چنین خبری در نظر عرف مخالف کتاب محسوب نمی‌شود. زیرا در نظر عرف این روایت قرینه بر عامّ محسوب می‌شود.

جواب دوم: مراد از مخالف، به نحو عموم و خصوص مطلق نیست

جواب دوم که عده‌ای پذیرفته‌اند این است که هرچند خبر خاصّ مخالف کتاب محسوب می‌شود امّا از خارج علم وجود دارد که این نحوه مخالفت مراد آن روایات کثیر نیست. زیرا وجود تخصیص و تقیید در بین روایات از واضحات و مسلّمات است. پس مراد از مخالف کتاب در آن روایات کثیره، عموم و خصوص مطلق نیست، بلکه ممکن است عموم و خصوص من وجه، و یا متباینین باشد. یعنی به دلیل وجود مخصّصات قطعی نباید مراد خبر به نحو عموم و خصوص مطلق باشد.

جواب سوم: اخبار عرض برکتاب، شامل نقل تخصیص نیست

به نظر می‌رسد این دو جواب صحیح نیستند، که وجه آن در توضیح تحقیق در مسأله معلوم خواهد شد. امّا جواب سومی وجود دارد با دو مقدمه توضیح داده خواهد شد:

مقدمه اول این است که قول امام علیه السلام حجّت است، امّا گاهی امام به عنوان یک ثقه خبری را نقل می‌کنند (مانند اینکه امام صادق علیه السلام بفرمایند که امام باقر علیه السلام این کلام را فرمودند، و یا بفرمایند که زید در مسجد است)، و گاهی به عنوان خبره کلامی دارند (مانند اینکه بفرمایند قبله شام به این سمت است)،

و گاهی به عنوان امام و عالم به غیب کلامی دارند (مانند اینکه بفرمایند شرب عصیر عنبی حرام است). در هر سه حالت قول امام علیه السلام حجّت است، امّا نکته حجّیت در این سه مورد متفاوت است[1].

مقدمه دوم این است که روایات دالّه بر زخرف بودن خبر مخالف کتاب، فقط شامل دسته سوم از کلام امام علیه السلام است. یعنی امام علیه السلام چون عالم به غیب است، مخالف کتاب خداوند متعال سخن نخواهد گفت. پس قول امام علیه السلام به عنوان اهل خبره، و یا به عنوان ثقه نیازی به عرضه به کتاب ندارد.

با توجه به این دو مقدمه، اگر ائمه علیهم السلام مخصّصاتی برای کتاب نقل کنند، این قول از باب خبر ثقه حجّت است[2]. یعنی در واقع مخصّص آیه از شارع (خداوند یا نبی اکرم صلّی الله علیه و آله) بوده و امام علیه السلام آن را نقل نموده است. در این صورت کلام امام علیه السلام از باب عالم به غیب نیست امّا مخالف کتاب هست، لذا نیازی به عرضه به کتاب ندارد. پس این مخصّصات نقل تخصیص است که از کلام نبی یا از کلام خداوند است، لذا حتی اگر ثقه‌ای آن را نقل نماید هم حجّت خواهد بود. لذا اخبار عرضه بر کتاب مانع تخصیص کتاب توسط خبر واحد نخواهند بود.

ج۱۲۳ ۹۵/۰۲/۲۷

التحقیق فی المسألة

با توجه به این که شبهات مطرح شده در جواز تخصیص کتاب به خبر واحد پاسخ داده شد، باید این مسأله را مورد بررسی قرار دهیم. در این مسأله دو سوال مهمّ باید پاسخ داده شوند: اول اینکه آیا عموم یا اطلاق کتاب تخصیص را قبول می‌کند؟ و دوم اینکه اگر تخصیص ممکن است، توسط چه کسی ممکن است؟

---

۱. تفاوت بین قول فقیه و قول امام علیه السلام در این است که حجّیت فتوای فقیه از باب خبرویت است؛ امّا حجّیة کلام امام علیه السلام از باب کلام امام بودن (علم غیب) است.

۲. زیرا معمولاً امام علیه السلام در احکام شرعی از علم غیب استفاده نمی‌نماید، بلکه از طریق پیامبر صلّی الله علیه و آله اخذ نموده است. بله در برخی امور مانند قیامت و جزئیات آن از علم غیب استفاده می‌نماید. این تلقّی از پیامبر صلّی الله علیه و آله اگر به نحو عادی باشد، قول امام علیه السلام مانند خبر ثقه خواهد بود. اگر هم به نحوی باشد که در طرق عادی نیست، دلیل حجّیت خبر ثقه شامل آن نخواهد بود، بلکه از باب علم غیب امام علیه السلام حجّت است. در جایی که امام علیه السلام مخصّصی را ذکر نموده‌اند، ظهور کلام در نقل قول است لذا اخبار عرض بر کتاب شامل آن نیست و نیاز به عرضه به کتاب نیست. امّا در جایی که امام علیه السلام حکمی کلی بیان نموده‌اند، ظاهر کلام استفاده از علم امامت است، لذا نیاز به عرضه به کتاب دارد. اگر هم شک باشد این تخصیص در کلام امام علیه السلام از باب نقل قول است یا از باب علم امامت، نیازی به عرضه نیست زیرا موضوع دلیل احراز نشده است.

بحث اول: امکان تخصیص کتاب

در قرآن اطلاقاتی وجود دارد، و ممکن است گفته شود عموماتی هم وجود دارد. در مباحث گذشته توضیح داده شد که خطابات بیان احکام ممکن است خطاب تشریع (خطابی که به نفس آن تشریع شده است به نحوی که قبل از آن خطاب حکمی وجود ندارد) یا خطاب تبلیغ (خطابی که تشریع محقّق در گذشته را بیان می‌کند) باشند. در مورد کتاب هم ممکن است خطابات آن تشریعی یا تبلیغی باشند، که در هر صورت امکان تخصیص بررسی خواهد شد:

خطابات قرآنی خطاب تشریع باشند

اگر خطابات قرآنی خطاب تشریعی باشند، تخصیص آنها بی معنی خواهد بود. یعنی خطاب تشریع قابل تخصیص نیست، به عنوان مثال اگر مولایی به عبدش بگوید «اکرم جیرانی» و بعد بگوید «لاتکرم زیداً من جیرانی» خطاب دوم نسخ خطاب اول خواهد بود. زیرا با خطاب اول اکرام زید واجب شده است (اگر خطاب اول عامّ باشد، شامل زید هم هست؛ و اگر عامّ نباشد بحث تخصیص بی معنی شده و این مثال از بحث ما خارج خواهد بود)، لذا با ورود خطاب دوم برخی مجعولات نسخ می‌شود. به عبارت دیگر تکلیف و تشریع چیزی غیر از «طلب انشائی» نیست، که این طلب انشائی با تلفظ به خطاب اول محقّق شده است، هرچند در افق نفس مولی هیچ اراده یا حبّی نسبت به اکرام زید نباشد. یعنی حبّ یا اراده نفسانی یا غرض مولی هیچ تأثیری در تکلیف ندارد[1]. آنچه در باب تکلیف به عهده عبد است همین طلب انشائی است. زیرا در نظر عرف عقلاً یا عقلاءً فقط همین طلب است که حقّ الطاعة می‌آورد (این مطلب برهان ندارد، بلکه وجدان حاکم به این امر است). پس همین تلفظ به «اکرم جیرانی» موجب تحقق تکلیف نسبت به اکرام زید است هرچند مولی التفات نداشته باشد.

پس تا قبل از ورود خطاب دوم، اکرام زید واجب است. از حین ورود خطاب دوم بقاءً وجوب اکرام زید ساقط خواهد شد. سقوط وجوب در بقاء همان نسخ است، زیرا در تخصیص کشف می‌شود از ابتدا اکرام زید واجب نبوده است. در نتیجه در خطاب تشریع نسخ جائز است، امّا تخصیص جائز نیست.

بله مولی می تواند به نحو اجمال تشریع نموده و سپس تبیین نماید. تبیین به دو شکل محقّق می‌شود: اول اینکه مأموربه نزد عبد نامعلوم و نزد مولی معلوم باشد، مانند اینکه مولایی به عبدش بگوید «تمام دوستان من که

---

۱. به عنوان مثال اگر مولی اراده شدید به شرب ماء دارد امّا طلب نمی کند، بر عبد لازم نیست آب بیاورد. یا مولایی که غرض ندارد بلکه عادت به امر و نهی کرده است اگر بگوید آب بیاور در حالی که مطلوبیت نفسانی ندارد، عبد باید آب بیاورد.

ممکن است به این بیان اشکال شود از مقوّمات انشاء قصد است و بدون قصد انشائی محقّق نمی‌شود؛ که پاسخ این است که قصد انشاء غیر از قصد نفسانی اکرام زید است، که در مثال «اکرم جیرانی» قصد انشاء وجود دارد، هرچند قصد نفسانی اکرام زید نیست.

نام آنها در این کاغذ هست را اکرام کن». در این صورت در زمانی که عبد نامه را خواند تخصیص نسبت به دوستان مولی رخ نداده است؛ دوم در جایی است که مأموربه هم نزد عبد و هم نزد مولی نامعیّن است، مانند اینکه مولایی به عبدش بگوید «دوستانی که بعد خواهم گفت را اکرام کن»، در حالیکه که خود مولی هم نمی‌داند چه کسی را دعوت خواهد کرد. در این دو صورت تخصیص یا نسخ رخ نداده است، امّا اینگونه بیان حکم نیز ممکن خواهد بود. این موارد تخصیص یا نسخ نیست، بلکه «تبیین» یا «تعیین» است.

جمع بندی

با توجه به توضیحات فوق اگر خطابات قرآنی خطاب تشریع باشد، تخصیص ممکن نیست. امّا نسخ یا تبیین آنها ممکن است. پس اگر در آیات کتاب یک خطاب مطلق وجود داشته باشد[1]، با ورود خطاب خاصّ، نسخ رخ خواهد داد. اگر هم خطاب قرآنی مطلق نباشد بلکه دارای اجمال باشد (به همان نحو که توضیح داده شد، یعنی عنوانی وجود دارد که بعداً خود شارع آن را تبیین خواهد نمود)، با ورود خطاب خاصّ، تخصیص یا نسخ نخواهد بود، بلکه تبیین است.

به نظر می‌رسد در قرآن وجه دوم محقّق شده است زیرا یک قرینه عمومی در آیات قرآن وجود دارد که جزئیات و تفاصیل در آن بیان نشده و کلیات و اصل قانون مطرح می‌شود، که تبیین آن در بعد خواهد آمد. یعنی اگر خطابی مانند «المطلّقات یتربصن» باشد (نه مانند «حرّم الربا» که واضح است در مقام بیان نیست)، این مطلقات دارای نحوه‌ای اجمال است.

خطابات قرآنی خطاب تبلیغ باشند

اگر خطابات قرآنی خطاب تبلیغی باشند، تخصیص آنها ممکن است. زیرا تخصیص امری عرفی است، که بین عرف هم وجود دارد.

در مورد آیات قرآن واضح نیست که خطاب تبلیغ یا خطاب تشریع هستند. بله در برخی موارد احتمال وجود دارد که به نفس خطاب، تشریع نشده باشد «کتب علیکم الصیام»، البته این احتمال در حدّ ظنّ است. به هر حال واضح نیست که خطابات قرآنی خطاب تبلیغ یا تشریع می‌باشند، هرچند ظنّ قوی این است که خطاب تشریع باشند.

---

۱. به نظر می‌رسد در آیات قرآن در مورد احکام شرعی خطاب عامّ وجود ندارد، امّا یک مثال برای خطاب دارای اطلاق وجود دارد که به نظر صحیح می‌رسد که همان «المطلّقات یتربصن» می‌باشد.

بحث دوم: تخصیص توسط چه کسی است؟

همانطور که گفته شد تخصیص در خطابات تبلیغی امری عرفی است. امّا این در جایی است که متکلم دو خطاب عامّ و خاصّ واحد باشد، و یا اگر دو متکلم هستند دارای جهت واحد باشند. یعنی این عرفی نیست که عامّ در کلام زید، و خاصّ در کلام عمرو باشد، مگر آن دو نفر دارای جهت واحده باشند، مانند اینکه هر دو سخنگوی دولت یا یک شرکت باشند.

در مورد خداوند فقط شارعیت واضح است (سمت تبلیغ در مورد وی معلوم نیست)، امّا پیامبر صلّی الله علیه و آله هم شارع و هم مبلغ است، و در مورد امام علیه السلام فقط شأن تبلیغ وجود دارد. در اذهان مسلمین برای ائمه علیهم السلام امامت قائل نیستند، و فقط در ذهن شیعیان امامت مطرح است.

اگر دستگاه شریعت به نحو عرفی بخواهد بیان شود، باید مخصّص در کلام شارع یعنی نبی اکرم صلّی الله علیه و آله باشد. زیرا در نزد عرف مسلمین ائمه امامت ندارند، لذا استظهار تخصیص در ذهن مسلمین نمی‌شود. پس اگر مخصّص کتاب در کلام امام علیه السلام آمده باشد، و آیه هم خطاب تبلیغ باشد، با توجه به ذهنیت عرف از امام (خصوصاً در عصر ائمه که درصد کمی شیعه وجود داشته است) این نحوه تخصیص عرفی نیست بلکه این نقل تخصیص است. یعنی معصوم در حال بیان مخصّصی است که در کلام شارع (نبی اکرم یا خداوند) آمده است. این نقل ممکن است به سبب تلقّی از طرق عادی رخ داده باشد که نیازی به عرضه بر کتاب هم نخواهد داشت؛ و ممکن است به سبب تلقّی از طرق غیر عادی باشد، که در این صورت هم کلام امام علیه محسوب نمی‌شود تا نیاز به عرضه بر کتاب داشته باشد[1]. در هر صورت امام علیه السلام علم منحصر به فردی در بیان احکام دارد که خطا در آن راه ندارد.

جمع بندی: عدم جواز تخصیص کتاب

جمع بندی این فصل به این صورت است که اگر خطابات قرآنی خطاب تشریع باشد (که این احتمال قوی است)، به نظر می‌رسد خطابی که در ظاهر مطلق است از قبیل خطاب مجملی است که بعد تبیین خواهد شد، یعنی نسخ یا تخصیص نیست. به عبارت دیگر یک قرینه وجود دارد که همه مطلّقات مگر آنهایی که گفته خواهد شد.

ج۱۲۴ ۹۵/۰۲/۲۸

۱. یعنی از مسلّمات است که این کلام خاصّ امام علیه السلام هم حجّت است لذا حمل بر نقل تخصیص می‌شود.

الفصل الثالث عشر: فی التخصیص و النسخ و البداء

در این فصل حقیقت سه اصطلاح «تخصیص» و «نسخ» و «بداء» توضیح داده می‌شود:

بحث اول: حقیقت تخصیص

تخصیص به «اخراج بعض ما تناوله العامّ اثباتاً» تعریف شده است. در مقابل تخصیص، اصطلاح «تقیید» وجود دارد که به «اخراج بعض ما تناوله المطلق اثباتاً» تعریف شده است. لفظ «اثباتاً» در تعریف قید «تناوله» می‌باشد و قید «اخراج» نیست. یعنی بعض چیزهایی که عامّ در مقام اثبات شامل آنهاست، خارج می‌شوند. اینکه عامّ در مقام اثبات شامل آنهاست به این معنی است که در مقام ثبوتی عامّ شامل آنها نیست. به عنوان مثال خطاب «اکرم کل فقیر» در مقام اثبات شامل فقیر فاسق و عادل می‌باشد، و فرض شود که به لحاظ ثبوتی شامل فقیر فاسق نیست یعنی فقیر فاسق واجب الاکرام نیست. پس خطاب عامّ در مقام اثبات شامل هر دو است، امّا بعد از ورود خطاب «لایجب اکرام زید الفقیر» زید از تحت عامّ خارج می‌شود. یعنی از خطاب عامّ، اراده عموم افراد فقیر شده است که شامل زید هم می‌شود. امّا با ورود خطاب خاصّ، زید از تحت عامّ خارج می‌شود، یعنی فردی که خطاب شامل وی بوده است خارج می‌شود[1].

به عبارت دیگر در عالم اثبات، زید از ابتدا مراد متکلم بوده است، امّا با تخصیص از تحت عامّ اخراج شده است. یعنی با ورود خطاب خاصّ، دیگر خطاب عامّ از این به بعد نسبت به زید حجّت نیست. پس اخراج از حجّیت است، نه اینکه ظهور کلام عوض شود. خطاب عامّ نسبت به زید، بعد از تخصیص حجّت نیست و فقط قبل از خطاب تخصیص حجّت بوده است[2].

تعریف دیگر تخصیص و اشکال آن

گفته شد تعریف تخصیص «اخراج بعض ما تناوله العامّ اثباتاً» است. امّا برخی تخصیص را اینگونه تعریف نموده‌اند «اخراج بعض ما تناوله الخطاب اثباتاً»، که این تعریف همانطور که بر تخصیص منطبق است، بر تقیید هم منطبق است. لذا تعریف مانع اغیار نیست.

---

۱. از این تعریف معلوم می شود که اصلاً در خطاب تشریع تخصیص معنی ندارد. زیرا اگر عالم تشریع، وجوب اکرام برای زید جعل شده و سپس با این وجوب برداشته شود، نسخ رخ خواهد داد.

۲. اینکه گفته می‌شود با ورود خطاب خاصّ کشف خواهد شد که از ابتدا فرد مخصّص مراد متکلم نبوده است، به این معنی است که مراد نفسانی متکلم نبوده است، امّا مراد کلامی متکلم بوده است. زیرا اگر مراد کلامی نباشد عامّی وجود ندارد تا بحث از تخصیص آن شود.

با توجه به تعریف مختار، تفاوت بین تخصیص و تقیید در خود آنها نیست بلکه در طرف آنهاست، یعنی طرف تخصیص همان عامّ است امّا طرف تقیید همان مطلق است.

نحوه وقوع تخصیص در خطاب تبلیغ

همانطور که گفته شد در خطاب تبلیغ تخصیص ممکن است. اگر امام علیه السلام بفرمایند «اکرم کل فقیر» در حالیکه در عالم تشریع فقط اکرام فقیر عادل واجب شده است، این کلام امام علیه السلام موجب وجوب اکرام زید نمی‌شود. پس اگر امام علیه السلام در مجلس دیگری بفرمایند «لاتکرم زیداً» با توجه به دو خطاب کشف می‌شود در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام فقیر مطلق نبوده است، بلکه فقیر با قیدی بوده است. پس در خطاب تبلیغ نسخ رخ نخواهد داد، بلکه فقط تخصیص ممکن است.

تقسیم تخصیص به متّصل و منفصل

تخصیص به متّصل و منفصل تقسیم شده است. در تخصیص متّصل، خاصّ بعد از عامّ ذکر می‌شود البته قبل از اینکه خطاب عامّ تکمیل شود. این تخصیص ممکن است به صورت استثناء (اکرم کل فقیر الا الفسّاق)، و یا انضمام (اکرم کل فقیر و لایجب اکرام فسّاقهم) باشد.

همانطور که در مباحث قبل توضیح داده شد، این قسم فقط از نظر اسم تخصیص است و در حقیقت تخصیص نیست. زیرا وقتی ظهور در عمومیت محقّق خواهد شد که خطاب تمام شود، لذا اگر قبل از اتمام خطاب عامّ، قید وارد شود اصلاً ظهوری در عمومیت منعقد نشده است. همینطور در مورد تخصیص به صورت قید مانند «اکرم کل فقیر عادل» که فقط یک عامّ وجود دارد (مدخول «کلّ» عامّ است)، و تخصیصی بر آن وارد نشده است. در این مورد حتی با تسامح هم تخصیص نباید گفته شود.

در تخصیص منفصل، خطاب خاصّ بعد از اتمام خطاب عامّ ذکر می‌شود. به عنوان مثال امام علیه السلام می‌فرمایند «اکرم کل فقیر»، و سپس بعد از اتمام خطاب در کلامی دیگر می‌فرمایند «لاتکرم زیداً» تا تخصیص منفصل محقّق شود. مراد از اتمام خطاب، این است که متکلم وارد مطلبی دیگر (غیر از خطاب عامّ) شده و سپس خطاب خاصّ را ذکر نماید. این قسم همان تخصیص حقیقی است.

نکات ذیل بحث تخصیص

بعد از توضیح حقیقت تخصیص، نیاز به توضیح چند نکته می‌باشد:

اول: تخصیص گاهی دافع ظهور و گاهی رافع حجّیت آن است

تخصیص یکی از این دو کار را ممکن است انجام می‌دهد: گاهی تخصیص مانع انعقاد ظهور می‌شود، که این امر در تخصیص متّصل است. به عنوان مثال در جمله «اکرم کل فقیر الا زیداً» ظهوری برای کلام در تمام فقراء منعقد نشده است؛ و گاهی تخصیص حجّیت خطاب عامّ را رفع می‌کند (یعنی حجّیت را بقاءً ساقط می‌کند). به عنوان مثال در «اکرم کل فقیر» ظهور کلام در وجوب اکرام تمام فقراء (که شامل زید هم هست) می‌باشد. امّا با ورود خطاب منفصل «لاتکرم زیداً» از حین ورود این خطاب ظهور عامّ نسبت به زید حجّت نیست. یعنی قبل از ورود خطاب خاصّ، حجّیت خطاب عامّ شامل زید هم بود و منجّز بر وجوب اکرام زید وجود داشت، امّا از زمان ورود تخصیص معذّر بر وجوب اکرام زید وجود دارد.

این بحث که آیا معذّر دیگری به نام برائت شرعی هم وجود دارد، موکول به اصول عملیه است. به نظر می‌رسد اصل برائت شرعی جاری نیست، همانطور که برائت عقلیه جاری نیست.

دوم: زمان انعقاد ظهور در عموم

گفته شد گاهی تخصیص موجب عدم انعقاد ظهور و گاهی موجب سقوط حجّیت ظهور می‌شود. سوال این است که ظهور در عمومیت چه مدلولی است؟

در جملاتی مانند «اکرم کلّ فقیر» چهار مدلول[1] وجود دارد: یک مدلول تصوری؛ و سه مدلول تصدیقی؛ مدلول تصدیقی اول همان مراد استعمالی، و مدلول تصدیقی دوم همان مراد تفهیمی، و مدلول تصدیقی سوم همان مراد جدّی است. به مدلول اول (مدلول تصوری) ظهور گفته نمی‌شود، زیرا ظهور دلالت ظنّیه است که ظنّ از انقسامات تصدیق است نه تصور. به سه قسم دیگر (مدالیل تصدیقیه) ظهور گفته می‌شود. تفصیل این مطالب در بحث ظهورات خواهد آمد.

دو نظر در مورد ظهور در عمومیت وجود دارد: برخی مدلول جدّی را ظهور در عموم دانسته؛ و برخی نیز مدلول تفهیمی را ظهور در عموم می‌دانند. به هر حال کسی ظهور در عموم را مدلول استعمالی یا مدلول تصوری نمی‌داند. به نظر می‌رسد ظهور در عمومیت همان مراد تفهیمی است که بحث مفصل آن در بحث ظهورات خواهد آمد.

---

۱. مدلول تصوری، مدلول کلام است. امّا در مورد مدلول تصدیقی با تسامح گفته شد که مدلول کلام است زیرا همانطور که در مباحث قبل گذشت، مدلول تصدیقی در حقیقت مدلول کلام و لفظ نیست.

ج۱۲۵ ۹۵/۰۲/۲۹

همانطور که گفته شد هر کلامی یک مدلول تصوری و سه مدلول تصدیقی دارد. مراد از ظهور یک کلام در عموم، همان مدلول تفهیمی است. یعنی ظهور در عموم از افراد مدلول تفهیمی است. زمان شکل گیری ظهور تفهیمی چه زمانی است؟ از نظر زمانی ظهور استعمالی قبل از ظهور تفهیمی و ظهور جدّی بعد از ظهور تفهیمی شکل می‌گیرد.

اگر جمله‌ای مشتمل بر نسبت تامّه باشد «کلام» یا «جمله» است. و اگر نسبت ناقصه باشد فقط «جمله» است. لذا جمله اعمّ از کلام است. «خطاب» کلامی است که تمام شده است و «ما یتعلّق بالکلام» نیز در آن تمام شده است. یعنی قرینه و تبیین و ذیل و توضیح و تفسیر کلام هم تمام شده است. به عنوان مثال در «اکرم زیداً اعنی ابن عمرو» جمله اول کلام هست امّا یک خطاب تامّ نیست. ظهور در عموم در جمله «اکرم کل فقیر الا زیداً» بعد از اتمام استثناء محقق می‌شود.

سوم: زمان حجّیت ظهور

اگر خطاب شود ظهور در عمومیت یعنی مراد تفهیمی شکل می‌گیرد، امّا آیا این ظهور حجّت هم هست؟ به عبارت دیگر زمان حجّیت ظهور چه زمانی است؟

به عنوان مقدمه، مراد از «حجّت» در علم اصول همان «معذّر» و «منجّز» است. «معذّر» چیزی است که موجب می‌شود عقاب بر مخالفت تکلیف قبیح عقلی یا عقلائی شود؛ و «منجّز» موجب می‌شود عقاب بر مخالفت تکلیف قبیح نباشد. پس اینکه ظهور حجّت است به این معنی است که گاهی ظهور معذّر است، مانند «لایجب اکرام ایّ فقیر»؛ و گاهی نیز منجّز است، مانند «اکرم کل فقیر». زمان حجّیت ظهور در سه حالت بررسی می‌شود:

الف. اگر ظهور عامّ، تنجیزی باشد مانند «اکرم کلّ فقیر» و احتمال تخصیص آن وجود داشته باشد (یعنی محتمل است برخی افراد وجوب اکرم نداشته باشند)، در این صورت ظهور در عموم بدون هیچ فحص حجّت است. یعنی نسبت به تک تک وجوبات منجّز است. زیرا نهایت این است که برخی افراد که اکرامشان واجب نیست هم اکرام می‌شوند، پس مخالفت تکلیفی لازم نمی‌آید.

ب. اگر ظهور عامّ، تنجیزی باشد و احتمال حرمت برخی افراد وجود داشته باشد، در این صورت ظهور در عموم حجّت و منجّز نیست. یعنی ظهور محقّق شده است امّا حجّت نشده است. وقتی به مقدار لازم فحص شود (یعنی تعدادی مخصّص پیدا شود یا از وجود آن ناامید شود)، این ظهور حجّت و منجّز می‌شود.

ج. اگر ظهور تعذیری باشد مانند «لایجب اکرام ایّ فقیر»، و احتمال تخصیص برخی افراد باشد، در این صورت ظهور در عموم حجّت نخواهد بو تا زمانی که فحص و یأس محقّق شود.

چهارم: زمان زوال حجّیت

اگر حجّیت عامّ محقّق شده باشد (چه بعد از فحص و چه قبل از فحص حجّت شده باشد)، در چه زمانی این ظهور حجّت، بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود؟ وجود یا صدور مخصّص نقشی در سقوط حجّیت ندارد، بلکه وصول مخصّص موجب سقوط عامّ از حجّیت می‌شود. یعنی آنِ وصول مخصّص همان آنِ زوال حجّیت عامّ است. پس سقوط حجّیت عامّ دائر مدار صدور مخصّص نیست، بلکه دائر مدار وصول مخصّص است. حتی اگر مخصّص صادر نشده باشد امّا به اشتباه مخصّصی واصل شود، حجّیت عامّ از آن به بعد، ساقط می‌شود. اگر هم راوی بگوید امام علیه السلام پنج سال قبل فرموده است «لاتکرم زیداً»، در این صورت نیز از لحظه وصول مخصّص، عامّ از حجّیت ساقط می‌شود.

در نتیجه این تقسیم‌بندی مشهور مهمّ نیست که گاهی عامّ قبل از خاصّ صادر شده است؛ و گاهی خاصّ بعد از عامّ صادر شده است؛ و گاهی همزمان صادر شده‌اند (مثلاً دو امام همزمان سخن گفته که یکی خطاب عامّ و دیگری خطاب خاصّ را بفرمایند)؛ زیرا با توجه به توضیحات فوق معلوم است که ملاک، صدور آنها نیست بلکه ملاک وصول عامّ و خاصّ است. پس اگر ابتدا عامّ واصل شده و سپس خاصّ واصل شود، همانطور که گفته شد عامّ بقاءً از حجّیت ساقط می‌شود. امّا اگر ابتدا خاصّ واصل شود و سپس عامّ واصل شود، و یا هر دو باهم واصل شوند، در این دو صورت خطاب خاصّ مانع انعقاد ظهور خطاب عامّ در عموم خواهد شد، یعنی مانند مخصّص متّصل می‌شود.

ج۱۲۶ ۹۵/۰۳/۰۳

بحث دوم: حقیقت نسخ

برای نسخ در لغت دو معنی ذکر شده است: ازاله؛ و نقل؛ الفاظ «نسخه» و «انتساخ» از نسخ به معنای نقل است. انتساخ از نوشته‌ای به کاغذ نقل دادن است، و نسخه نقل داده شده به کاغذ است.

در اصطلاح هم دو معنی برای نسخ ذکر شده است، که با توجه به معنای اول لغوی (ازاله) می‌باشد:

الف. «رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع و الجعل»، یعنی حکمی که برای موضوعی ثابت است در عالم جعل از روی آن موضوع برداشته شود. مانند اینکه در شرع حکم وجوب نماز به سمت بیت المقدس برای مسلمین جعل شده بود، که بعداً این حکم نسخ شده و وجوب دیگری (وجوب نماز به سمت کعبه) جعل شد. در

تحقّق نسخ تفاوتی نیست که حکم ثابت شده برای موضوعی، از بعض افراد موضوع یا از تمام افراد موضوع رفع شود.

ب. «انتهاء الحکم بانتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس»، یعنی زمان حکم در نزد خداوند معلوم بوده است هرچند نزد مردم نامعلوم بوده است، و زمان حکم به پایان رسیده است. اگر زمان اتمام حکم نزد مردم هم معلوم باشد، به انتهای آن حکم «نسخ» گفته نمی‌شود.

در مورد این دو معنی اصطلاحی دو بحث وجود دارد. اول اینکه آیا این دو معنی فی نفسه معقول است؟ و دوم اینکه آیا نسخ به این دو معنی واقع شده است؟ برخی نسخ به معنای اول، و برخی دیگر نسخ به معنای دوم را نامعقول دانسته‌اند. همینطور در مورد بحث دوم جماعتی قائل به عدم وقوع نسخ به معنای اول،و جماعتی دیگر قائل به عدم وقوع نسخ به معنای دوم شده‌اند.

معنای اول: رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع و الجعل

برخی نسخ به این معنی را محال دانسته‌اند. برای این استحاله نیز دلیلی ارائه شده است:

دلیل استحاله: این نسخ مستلزم محال است

گفته شده است این نسخ محال است زیرا مستلزم احد الامرین است که هر دو محال می‌باشند. اگر حکمی که جعل شده است از ابتدا دارای مصلحت در بقاء باشد، خلاف حکمت است که در بقاء رفع شود. و اگر آن حکم دارای مصلحت در بقاء نباشد، وضع آن در ابتدای جعل به صورت دائم وجهی ندارد. اگر شارع عالم باشد که مصلحتی در بقاء حکم نیست قطعاً چنین حکمی جعل نخواهد کرد (داعی برای جعل چنین حکمی وجود ندارد). پس در صورت اول نسخ خلاف حکمت خداوند، و در صورت دوم خلاف علم خداوند است. انتقاء حکمت و علم در حقّ خداوند متعال محال است. در نتیجه نسخ نیز محال خواهد بود.

جواب: گاهی تکلیف به داعی بعث نیست

محقّق خوئی این دلیل را قبول ننموده است. ایشان دو اشکال در این دلیل مطرح نموده‌اند. اشکال اول این است که احکام و تکالیف دائماً بعث و زجر ندارند. گاهی تکلیف امتحانی است که در این صورت دارای بعث نیست. در امر امتحانی ممکن است حکمت اقتضاء کند خداوند متعال از زید بخواهد نماز بخواند بدون محدودیت

زمانی، یعنی امر نماید همیشه نماز بخوان. مصلحت و حکمت اقتضاء کرده است که امتحان مؤبد باشد[۱]. بعد از گذشت مدّتی موضوع برای امتحان از بین می‌رود، لذا حکمت اقتضاء می‌کند حکم رفع شود. پس انشاء وجود دارد امّا بعثی وجود ندارد (زیرا اگر شارع بداند یک ماه بعد مصلحتی نیست، بعث ابدی از وی متمشّی نمی‌شود). لذا این نحوه حکم امتحانی محذوری نداشته و خلاف حکمت یا علم نیست.

اشکال دوم اینکه نسخ به معنای «رفع حکم» محال است، امّا نسخ به معنای «انتهای امد معلوم عند الله» که محال نخواهد بود. به عبارت دیگر نهایتاً ظاهر انشاء این است که امر موبد است. بعد که حکم نسخ شد، کشف خواهد شد از اول امد این حکم محدود بوده و فقط برای مردم معلوم نبوده است[۲].

مناقشه اول: در امر امتحانی هم بعث وجود دارد

یک اختلاف مبنایی بین نظر مختار و نظر محقّق خوئی وجود دارد. ایشان طلب امتحانی را فاقد بعث می‌دانند، امّا در نظر مختار در اوامر امتحانی هم بعث وجود دارد. بله در اوامر امتحانی داعی از بعث فقط امتحان است. یعنی امتحان در طول بعث و طلب است. شاهد اینکه اگر مولی امر امتحانی نماید و عبد عصیان کند، استحقاق عقوبت هست. در حالیکه استحقاق عقوبت در معصیت است، یعنی در جایی است که بعث یا زجر باشد.

البته ممکن است گاهی در برخی از اوامر امتحانی نیز بعث نباشد، زیرا طلب و بعث از عناوین قصدی بوده و تابع قصد متکلم هستند. در این صورت اگر عبد این امر را اتیان نکند، تجرّی نموده است و عصیانی رخ نداده است.

---

۱. حکمت امر دائمی ممکن است این باشد که اگر امر موقّت باشد انگیزه برای اتیان بیشتر است زیرا شخص به خاطر یک ماه وارد جنگ با خداوند نمی‌شود. امّا اگر امر ابدی باشد کاملاً امتحان را پس می‌دهد زیرا با وجود اینکه گمان کرده این دستور ابدی است، آن را اتیان نموده است. به عبارت دیگر اگر حکم ابدی باشد امتحان بهتر و قوی تر است.

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۳: «*والجواب عنها أنّ الأحکام المجعولة فی الشریعة المقدّسة من قبل الحکیم تعالی علی نوعین: أحدهما ما لا یراد منه البعث أو الزجر الحقیقیین کالأحکام الصادرة لغرض الامتحان أو ما شاکله. ومن الواضح أنّه لا مانع من إثبات هذا النوع من الأحکام أوّلًا ثمّ رفعه، حیث إنّ کلًا من الاثبات والرفع فی وقته قد نشأ عن مصلحة وحکمة فلا یلزم من رفعه خلاف الحکمة، لفرض أنّ حکمته- وهی الامتحان- قد حصلت فی الخارج ومع حصولها فلا یعقل بقاؤه، ولا کشف الخلاف المستحیل فی حقّه تعالی حیث لا واقع له غیر هذا.*

وثانیهما ما یراد منه البعث أو الزجر الحقیقی، یعنی أنّ الحکم المجعول حکم حقیقی ومع ذلک لا مانع من نسخه بعد زمان، والمراد من النسخ کما عرفت هو انتهاء الحکم بانتهاء أمده، یعنی أنّ المصلحة المقتضیة لجعله تنتهی فی ذلک الزمان فلا مصلحة له بعد ذلک، وعلیه فبطبیعة الحال یکون الحکم المجعول علی طبقها بحسب مقام الثبوت مقیداً بذلک الزمان الخاص المعلوم عند اللّه تعالی المجهول عند الناس، ویکون ارتفاعه بعد انتهاء ذلک الزمان لانتهاء أمده الذی قیّد به فی الواقع وحلول أجله الواقعی الذی انیط به، ولیس المراد منه رفع الحکم الثابت فی الواقع ونفس الأمر حتی یکون مستحیلًا علی الحکیم تعالی العالم بالواقعیات. فالنتیجة أنّ النسخ بالمعنی الذی ذکرناه أمر ممکن جزماً ولا یلزم منه شیء من المحذورین المتقدمین».

مناقشه دوم: جواب دوم، قبول اشکال است

جواب دوم ایشان (نسخ به معنای اول محال است امّا به معنای دوم ممکن است)، در حقیقت تسلیم اشکال است. کلام مستشکل در نسخ به معنای اول (رفع حکم از موضوع) است، امّا نسخ به معنای دوم (انتهای امد حکم) را مطرح نکرده است. پس ایشان هم با قبول استحاله نسخ به معنای اول، اشکال را قبول نموده‌اند.

مناقشه سوم: نسخ به معنای انتهای امد حکم، مورد قبول نیست

نسخ به معنای «انتهاء حکم به انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس» مورد قبول نیست. زیرا این نسخ نیست که توضیح آن خواهد آمد.

در نتیجه اشکال محقّق خوئی بر این استدلال وارد نیست.

نظر مختار: تفصیل بین احکام وضعی و تکلیفی

البته در دوره سابق درس اصول، نظر مختار قول به امکان نسخ بود. یعنی امکان دارد حکمی به صورت ابدی جعل شود، در حالیکه شارع علم دارد این حکم بعد از مدتی نسخ خواهد شد؛ زیرا مصلحت اقتضای جعل ابدی حکم را دارد، و جعل موقّت حکم مفسده دارد. مانند این مثال که استادی به شاگردان بگوید از هر دو جلد کتاب امتحان گرفته می‌شود. سپس کمی قبل از امتحان بگوید فقط از جلد دوم برای امتحان سوال می‌آید. هرچند این مثال دقیق نیست امّا برای تقریب به ذهن خوب است.

قول به امکان در دوره قبل، به سبب مبنایی در حقیقت حکم بود که تابع مدرسه میرزا بودیم. امّا از این مبنا رفع ید کرده، لذا در امکان هم باید تجدید نظر شود.

ج۱۲۷ ۹۵/۰۳/۰۴

این تقریب برای امکان نسخ به معنای اول (رفع موضوع)، در احکام وضعی صحیح است، امّا در احکام تکلیفی صحیح نیست. زیرا احکام وضعی مانند ضمان و طهارت و سلطنت و مانند آنها، تنها یک اعتبار هستند. لذا ممکن است مصلحتی در اعتبار به نحو دائم باشد، و سپس مصلحت در رفع این حکم اعتباری باشد.

در احکام تکلیفی در گذشته نظر مختار در حقیقت حکم تکلیفی نیز «اعتبار» بود. یعنی احکام شرعی جز اعتبار نیستند، لذا هم احکام تکلیفی و هم احکام وضعی اعتباری هستند. امّا از این مبنا عدول کرده و به نظر می‌رسد باید بین حکم وضعی و تکلیفی تفصیل داد. در احکام وضعی، حقیقت حکم همان اعتبار است، پس ملکیت و زوجیت و مانند آن امری اعتباری هستند. امّا در احکام تکلیفی حقیقت تکلیف فقط «طلب» یا «بعث» و «زجر»

است. یعنی حقیقت حکم تکلیفی طلب انشائی به حمل شائع، یا بعث به حمل شائع، و یا زجر به حمل شائع است. لذا وجوب و حرمت اموری انتزاعی هستند (همانطور که سائر مفاهیم انتزاعی امور واقعی هستند).

دلیل استحاله نسخ به معنای رفع حکم

بنابر این مبنی نسخ به معنی رفع حکم در باب تکلیف ممکن نیست. زیرا ممکن است یک اعتبار (مانند اعتبار نجاست یا طهارت) به نحو دائم باشد، و سپس به دلیل وجود مصلحتی نسخ شود؛ هرچند مولی از ابتدا بداند این حکم بعداً نسخ خواهد شد. امّا در تکلیف بعث و طلب به حمل شائع وجود دارد. اگر مولی بداند نماز جمعه را در عصر غیبت واجب نخواهد کرد، طلب و بعث به حمل شائع به نحو ابدی نخواهد داشت. به عبارت دیگر در حقیقت طلبی ندارد زیرا طلب انشائی انشاء به داعی امکان انبعاث است. وقتی بعثی نباشد (مثلاً مولی بداند نسخ خواهد شد) امکان انبعاث هم نخواهد بود. نظیر اینکه اگر کسی بداند سمت مشرق آب نیست، امّا به سمت مشرق حرکت کند برای طلب آب، قطعاً چنین شخصی طالب آب نیست. و یا نظیر اینکه اگر مولی بداند زید قبل از زوال خواهد مرد، نمی‌تواند وی را به سمت نماز خواندن حین زوال بعث نماید و بگوید «صلّ عند الزوال»؛ زیرا در این صورت نیز امکان انبعاث نیست. در بحث ما نیز وقتی علم وجود دارد که این حکم نسخ خواهد شد، بعث ممکن نیست زیرا امکان انبعاث نیست. در نتیجه نسخ به معنای «رفع الحکم عن موضوعه» امکان ندارد.

جواز نسخ تکلیف در صورتی خاصّ

البته در تکالیف نسخ به معنای رفع حکم، در یک مورد ممکن است. در جایی که نبی اکرم صلّی الله علیه و آله حکمی را جعل نماید، امّا خداوند متعال بر ایشان مخفی نماید که این حکم نسخ خواهد شد (علم غیبی به اذن الله است که گاهی به سبب مصلحتی خداوند جلوی علم غیب معصوم علیه السلام را می‌گیرد). در این صورت بعث در نفس نبی منقدح می‌شود. در این مورد شارع دو نفر هستند، لذا علم غیب به نسخ در نبی نیست پس نسخ ممکن است. ممکن است در آیه نجوا اینگونه باشد.

به عبارت دیگر اگر نسخی در شریعت ثابت باشد (ممکن است فقط انشاء بوده و بعث حقیقی نبوده است)، از همین موارد است که قصد از نبی اکرم صلّی الله علیه و آله متمشّی می‌شود.

ج۱۲۸ ۹۵/۰۳/۰۵

معنای دوم: انتهاء امد الحکم المعلوم عند الشارع المجهول عند الناس

معنای دوم نسخ انتهای حکم است به دلیل انتهای امد آن، که این امد نزد شارع معلوم و نزد مردم نامعلوم است. دلیلی که انتهاء امد حکم را بیان می‌کند «ناسخ» یا «دلیل ناسخ» نام دارد. مشهور متأخّرین این معنای نسخ را ممکن می‌دانند، یعنی از نسخ به این معنی خلاف حکمت یا علم خداوند متعال لازم نمی‌آید.

به نظر می‌رسد نسخ به این معنی محال است. زیرا باید معلوم شود که مجهول نزد مردم به چه معنی است؟ اگر مراد این است که تقیید به زمان خاصّ در خطاب تشریع اخذ نشده است و در خطاب دوم ذکر شده است، در این صورت نسخ به معنای اول محقّق شده است؛ زیرا حکم از نظر سعه و ضیق دائر مدار خطاب است (یعنی حقّ الطاعة دائر مدار تشریع است و ربطی به اراده یا حبّ نفسانی مولی ندارد). پس اگر این قید در خطاب تشریع اخذ نشود، در حقیقت حکم موبّد خواهد بود. در نتیجه حکم از موضوع رفع خواهد شد، که این نسخ به معنای اول است.

و اگر مراد این است که در خطاب تشریع امد حکم ذکر شده است، امّا در خطاب تبلیغ ذکر نشده است، در این صورت تخصیص محقّق خواهد شد؛ زیرا با خطاب دوم کشف می‌شود از ابتدا زمان‌های بعد داخل این حکم نبوده‌اند. به عبارت دیگر در خطاب تبلیغ حکمی گفته شده، سپس فرد یا افرادی خارج شده‌اند. یعنی از ابتدا زمان‌های بعد داخل حکم نبوده‌اند، هرچند در ظاهر خطاب تبلیغ داخل می‌باشند.

بحث سوم: حقیقت بداء

بعد از بیان حقیقت تخصیص و حقیقت نسخ، نوبت به بیان حقیقت «بداء» می‌رسد. دو معنای اصطلاحی برای بداء گفته شده است:

الف. «ظهور الرأی بعد ان لم یکن»، یعنی یک شخص رأیی پیدا کند بعد از اینکه رأیی نداشته است.

ب. «اتّخاذ الرأی علی خلاف ما کان سابقاً»، یعنی قبلاً یک رأی داشته است که اکنون خلاف آن را اتّخاذ کرده است.

معنای اول اعمّ و معنای دوم اخصّ است؛ زیرا در معنای اول ممکن است ابتدا رأی دیگری داشته است سپس این رأی ظاهر شده است. یعنی این رأی نبوده و ظاهر گشته (اعمّ از اینکه در قبل، رأی دیگری بوده یا نبوده باشد). در اصول معنای دوم مراد است. در مورد انسان روشن است که بداء ممکن است، بلکه به ندرت روزی بدون بداء طی می‌شود. امّا بحث در این است که آیا «بداء» در مورد خداوند متعال ممکن است یا محال است؟

اقوال در مسأله

در پاسخ به این سوال، علمای شیعه سه طائفه هستند:

قول اول: استحاله بداء در مورد خداوند متعال

در نظر حکمای مشّاء و متکلّمین شیعه بداء در مورد خداوند متعال محال است. مرحوم خواجه در تلخیص المحصّل[1]، بداء را انکار کرده، بلکه فرموده شیعه قائل به بداء نیست (از این کلام معلوم می‌شود تا زمان خواجه از متکلمین و حکماء بزرگ شیعه کسی قائل به امکان بداء نبوده است). سپس ایشان می‌فرماید فقط یک روایت در مورد بداء هست که روایت اسماعیل است، و این روایت هم خبر واحد است که حجّت نمی‌باشد[2].

در کلمات بوعلی نیز تا آنجایی که فحص شد، مسأله بداء مطرح نشده تا توجیهی برای آن ذکر شود، لذا محتمل است که وی نیز بداء در مورد خداوند متعال را قبول نداشته باشد.

قول دوم: امکان بداء در مورد خداوند متعال

در نظر مشهور فقهای شیعه (بلکه شاید همه فقهای شیعه) بداء در مورد خداوند متعال ممکن است. فقهاء در مورد امکان بداء، ادّعای اجماع بلکه ضرورت کرده‌اند. مستند آنها روایات کثیره‌ای است که در مورد بداء وارد شده است.

شهید صدر نیز فرموده است بیش از پنجاه روایت وجود دارد که یا لفظ بداء یا مضمون بداء در آن وارد شده است، و بیش از بیست مورد از آن روایات صحیح هستند. لذا ایشان ادّعای تواتر اجمالی نموده است. یعنی علم اجمالی هست که بعضی از روایات از امام علیه السلام صادر شده است. سپس ایشان فرموده است کتب اهل سنّت هم روایاتی در مورد امکان بداء دارد، و از نظر تعداد روایات آنها کمتر از روایات شیعه نیست (مرحوم مجلسی نیز نقل نموده است که روایات اهل سنت بیش از روایات شیعه است). در ادامه شهید صدر فرموده است

---

۱. کتاب «المحصّل» نوشته فخر رازی است که خواجه نقدی بر آن نوشته و نام آن را «تلخیص المحصّل» گذاشته است، امّا این کتاب به عنوان «نقد المحصّل» معروف شده است.

۲. تلخیص المحصّل، ص۴۲۱: «*أقول: إنّهم لا یقولون بالبداء؛ و إنّما القول بالبداء ما کان إلّا فی روایة رووها عن جعفر الصادق علیه السّلام: أنّه جعل إسماعیل القائم مقامه بعده، فظهر من إسماعیل ما لم یرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسی، فسئل عن ذلک؟ فقال (بدا للّه فی أمر اسماعیل). و هذه روایة؛ و عندهم أنّ الخبر الواحد لا یوجب علما و لا عملا*».

نه تنها در روایات بلکه در تعدادی از آیات هم امکان بداء مطرح شده است. البته در کتاب «مباحث» و «بحوث» از بداء کلامی به میان نیامده است، امّا در کتاب «التمهید» عبدالساتر به این مطالب اشاره شده است[۱].

قول سوم: امکان بداء با تفسیر دیگر

در نظر مرحوم ملّاصدرا و تابعین وی بداء به معنای دیگری در مورد خداوند متعال ممکن است (نه به معانی بداء در نزد فقهاء). فقهاء تفاسیر مختلفی برای بداء ارائه نموده‌اند، امّا نقطه مشترکی بین تمام تفاسیر آنها وجود دارد. حکمت متعالیه آن نقاط مشترک را محال می‌داند، لذا تفسیر دیگری ارائه نموده است[۲]، که توضیح آن خواهد آمد.

نقد اقوال موجود در مسأله

این نظریات دارای اشکالاتی هستند، که به نقد هر یک مستقلّاً خواهیم پرداخت:

نقد نظر اول: وجود روایات عدیده در مورد بداء

نظر متکلمین قابل قبول نیست؛ زیرا اینکه علمای شیعه قائل به بداء نیستند، نسبتی خلاف واقع است. همینطور روایات عدیده‌ای وجود دارد که دلالت بر بداء دارند، و اینگونه نیست که یک روایت باشد. برای دیدن روایات کافی است به سفینه ذیل ماده «بدء» مراجعه شود[۳]. پس اینگونه نیست که شیعه معتقد به بداء نباشد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۷، ص۴۴۶:«*و بمناسبة الکلام علی النسخ، یقع الکلام علی البداء. و البداء کمضمون لا یختصّ به الإمامیة فقط، بل أکثر محتملاته ممّا اعترف بها المسلمون، إلّا أنّ البداء کمصطلح ممّا اختصّ به الإمامیة فقد ورد لفظ البداء و ما یراد منه من معانی فی ضمن عدّة روایات مرویة عن أئمة أهل بیت العصمة علیهم السّلام توحی بالبداء. و هذه الروایات و إن صحّت عن أهل البیت علیهم السّلام إلّا أنّها ممّا لا دخل لها فی الأحکام الشرعیة، و علیه فلا تکون مشمولة لدلیل حجیة الخبر الواحد. إذ قد أوضحنا فی محلّه أنّ دلیل حجّیته مختصّ بخصوص الأحکام الفرعیة التنجیزیة، و لا یشمل الأخبار الواردة فی تقریر المعارف و المفاهیم الإلهیة، فإنّ الخبر الواحد فیها لیس حجة و لکن هذه الروایات المتحدثة عن البداء لفظا و روحا، هی متواترة إجمالا، إذ أنّها تزید علی خمسین روایة، و فیها عشرون روایة تقریبا، صحیحة سندا .... هذا مضافا إلی ما روی فی صحاح أهل السنّة، فإنّه لا یقلّ عمّا رواه الشیعة عن أئمة أهل البیت علیهم السّلام، و ذلک ممّا یعضد تواترها .... و للبداء علی إجماله أصل قرآنی، إذ فیه بعض الآیات التی یمکن أن تشکّل أصلا للبداء*».

۲. الشواهد الربوبیة، ص۴۰۸.

۳. سفینة البحار، ج۱، ص۲۳۶:«*باب البداء و النسخ: قال اللّه تعالی فی الرعد (لِکُلِّ أَجَلٍ کِتابٌ* یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ). التوحید: عن أحدهما علیهما السّلام قال: ما عبد اللّه تعالی بشیء مثل البداء. التوحید: عن الصادق علیه السّلام قال: ما بعث اللّه (عزّ و جلّ) نبیّا حتّی یأخذ علیه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودیة، و خلع الأنداد، و انّ اللّه یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء. و عنه علیه السّلام: لو یعلم الناس ما فی*

نقد نظر دوم: اراده و علم خداوند

در کلام فقهاء برای بداء تفاسیر عدیده‌ای ارائه شده است. محقّق خوئی تفسیری دارند[۱]، و در کلمات شهید صدر (که بحث مبسوطی در مورد بداء دارند) به تفاسیر دیگر اشاره شده است[۲].

تمام فرمایشات فقهاء در دو مقدمه مشترک است: اول اینکه خداوند علم حصولی به تمام اشیاء و حوادث دارد، یعنی جواب تمام قضایا را می‌داند. به عبارت دیگر خداوند به تمام قضایا عالم است و به تمام امور علم حصولی دارد. حتی برخی امور نمی‌تواند مورد علم حضوری خداوند باشد (مانند استحاله تناقض یا اینکه مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ است)؛ و مقدمه دوم اینکه خداوند دارای اراده است، که حادث بوده و غیر ذات است و امری متجدّد است.

هر دو مقدمه در فلاسفه محال است، یعنی علم حصولی و اراده متجدّد بر خداوند متعال محال است. یعنی خداوند متعال نمی‌تواند هم علم حصولی داشته و هم واجب الوجود باشد (البته برخی فلاسفه مشّاء قائل به علم حصولی بوده امّا بعدها اتّفاق ایجاد شده است که علم خداوند حضوری است).

به هر حال به نظر می‌رسد علم حصولی و اراده بر مجردات محال است[۳]. در نتیجه کلام فقهاء قابل فهم نیست. به عبارت دیگر کلام فقهاء در مورد بداء علاوه بر اینکه مدلّل نیست، حتی قابل تصوّر هم نیست؛ زیرا موجودات مجرد تامّ اراده یا علم حصولی ندارند.

القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه. كمال الدين: عنه عليه السّلام قال: من زعم ان اللّه (عزّ و جلّ) يبدو له فى شىء لم يعلمه أمس، فابرؤا منه. أمالى الطوسىّ: عن الصادق عليه السّلام فى قول اللّه تعالى: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ فقال: كانوا يقولون: قد فرغ من الأمر».

۱. محاضرات فى اصول الفقه، ج۴، ص۴۹۷:«*وقد تحصّل مما ذكرناه: أنّ نتيجة البداء الذى تقول به الشيعة الإمامية وتعتقد به هى الاعتراف الصريح بأنّ العالم بأجمعه تحت سلطان اللّه وقدرته حدوثاً وبقاءً، وأنّ مشيئة اللّه تعالى نافذة فى جميع الأشياء، وأ نّها بشتى ألوانها باعمال قدرته واختياره، وقد تقدم الحديث من هذه الناحية فى ضمن نقد نظريتى الجبر والتفويض هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى: أنّ فى الاعتقاد بالبداء يتضح نقطة الفرق بين العلم الإلهى وعلم غيره، فانّ غيره وإن كان نبياً أو وصياً كنبيّنا محمّد (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم) لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى وإن كان عالما بتعليم اللّه إيّاه بجميع عوالم الممكنات، إلّاأ نّه لا يحيط بما أحاط به علم اللّه المخزون المعبّر عنه باللوح المحفوظ وبامّ الكتاب، حيث إنّه لا يعلم بمشيئة اللّه تعالى لوجود شىء أو عدم مشيئته إلّاحيث يخبره اللّه تعالى به على نحو الحتم».*

۲. بحوث فى علم الاصول(تقريرات عبدالساتر)، ج۷، ص۴۴۶.

۳. البته در مورد علم حضوری خداوند متعال نیز اشکالی وجود دارد که جوابش برای ما معلوم نیست، لذا در مورد حقیقت علم خداوند توقّف داریم.

نقد نظر سوم: عالم عقل و مثال

در حکمت متعالیه، عوالم به سه عالم تقسیم می‌شوند: عالم عقل که موجودات آن همه مجرّد تامّ هستند (حتی ایشان فرموده چنان بالا هستند که لب مرز هستند بین عالم ربوبی و مربوبی)؛ بعد از آن عالم مثال است (تفسیر کلام ملاصدرا در مورد حقیقت عالم مثال، مورد اختلاف است). مانند اینکه کسی زید را در خواب ببنید که این زید در عالم ماده یا عقل نیست، لذا به آن موجود مثالی گفته می‌شود. اگر شیء تخیّل شود موجود مثالی است؛ و در نهایت عالم ماده است که دارای دو بخش عالم فلک و عالم طبیعت می‌باشد.

خداوند متعال به این عوالم در هر سه مرحله علم دارد؛ زیرا وجود هر موجودی علم فعلی خداوند است. مرحوم ملّاصدار معتقد است که در عالم عقل ثبات و ازلیت و ابدیت است که هیچ تغییر و کم و زیادی ندارد. «لوح محفوظ» در لسان شرع نام عقل اخیر است که آخرین موجود مجرد تامّ است. عقل اول هم «قلم» است که تمام عالم با آن نوشته شده است. در عالم مثال نیز (که تنزّلی از عالم عقل است) همه چیز تا ابد نوشته شده است، به عنوان مثال در مورد زید از بدو ولادت تا حین موت نوشته شده است. امّا خصوصیتی در عالم مثال هست که نوشته‌ها پاک شده و دوباره نوشته می‌شود. به عنوان مثال در مورد موت زید نوشته شده از درخت افتاده و خواهد مُرد، امّا سپس پاک شده است. در عالم مثال همه چیز هست امّا علی الاتّصال پاک شده و اثبات می‌شود. در این عالم فقط در یک مورد پاک شدنی در کار نیست، در موردی که از این عالم تنزّل پیدا کرده و به عالم ماده بیاید. به عنوان مثال اگر زید زیر ماشین رفته و بمیرد، دیگر در عالم مثال موت زید پاک نمی‌شود. به هر حال بداء فقط در عالم مثال اتّفاق خواهد افتاد (نه در عالم عقل یا ماده).

در این نظریه وجود دو عالم عقل و مثال مفروض است. به نظر می‌رسد این دو عالم نه تنها دلیل ندارد، بلکه تصوری هم از این دو عالم نداریم (البته وجود این دو عالم را انکار نمی‌کنیم، امّا علی تقدیر صحته برای ما قابل فهم نیست).

نظر مختار

به هر حال با توجه به نقد نظریات قبل، در این مسأله توقّف کرده و نظری نداریم. مضمون روایات هم بسیار مختلف است. به عبارت دیگر مشکل در مرحله تصور بداء است نه تصدیق آن. این مساله از اعتقادات مورد سوال در آخرت نیست. لذا چون حقیقت علم خداوند را نمی‌دانیم در مورد بداء هم نمی‌توانیم سخن بگوییم.